

## LINGUAGEM E PENSAMENTO NA FILOSOFIA GREGA CLÁSSICA

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS

*Universidade Federal da Paraíba*  
*CCHLA-Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes*  
*Conjunto Humanístico - Bloco IV - Campus I - Cidade Universitária*  
*58059-900 JOÃO PESSOA, PB*  
*BRASIL*

*jtrin@terra.com.br*

**Resumo:** O meu objectivo é apontar as mais relevantes contribuições da Filosofia Grega Clássica para o estudo das relações entre Linguagem e Pensamento. Vejo-as expressas na contínua tarefa de inovação conceptual que acompanha a tradição grega clássica, desde as suas origens. Começo pela concepção de Ser, desenvolvida no Poema de Parménides, mostrando como corresponde à execução de um programa de investigação do real, concebida a partir da evidência proporcionada pela linguagem e pensamento. Particular atenção é conferida à emergência da concepção de ‘verdade’, implícita em B7.1, como comentário a B6. A recepção platónica à teoria do Eleata é referida nas Teorias das Formas e da Anamnese e complementada pela revisão problemática e crítica, do *Teeteto* e *Sofista*. São definidas duas perspectivas estruturantes do real, a primeira suportada pela gama conceitual derivada da análise do verbo grego ‘ser’ (*einai*): “ser”, “essência”, “existência”, “substância”, “entidade”, “ente”, “uno”, “todo/tudo”; a segunda refinada pela crítica do ‘pensamento’ e pela desambiguação dos sentidos de *einai*. Concluo com a crítica de Aristóteles às concepções platónicas, expressa na sua concepção do Ser, como “dito de muitas maneiras”, apoiada nas teorias articuladoras do pensamento, linguagem e Ser: da construção do universal, a partir da experiência; e da significação. Para além da introdução das distinções de “Substância Primeira/“Segunda” (*vide* ‘indivíduo’ e ‘universal’) e “essência/existência”, nos tratados sobre a linguagem o Estagirita fixa os conceitos de “nome”, “discurso”, “proposição”, “verdade/falsidade”, refinando concepções difundidas nos diálogos platónicos.

**Palavras-chave:** Filosofia clássica grega. Linguagem. Pensamento.

Embora o trabalho de criação e crítica conceptual, notável desde o início da tradição da Filosofia Grega Clássica<sup>1</sup>, seja relevante para o estudo das relações entre Linguagem e Pensamento, essa temática só conquista protagonismo na obra de Parménides.

## 1. PARMÉNIDES

1. No poema *Da natureza*, o Eleata coloca na boca de uma deusa um complexo argumento<sup>2</sup> do qual ressalta a unidade lógica, epistemológica e ontológica de uma entidade englobante a que chama “o ser”. Com ela, funda uma única realidade/verdade (*alétheia*), correspondente a um único pensamento (*noein, noêma*) ou a uma única “coisa”<sup>3</sup> pensada e dita: o ser.

---

<sup>1</sup> Dois exemplos bastarão para substanciar este ponto de vista. Embora a substantivação do conceito de *to apeiron* não possa ser atribuída a Anaximandro, é inegável a elaboração conceptual a que a noção deu origem na tradição, perceptível já a partir de Aristóteles (*Física* G4, 203a16, 204b27; *Da ger. e corr.* B5, 332a24; *vide* Stokes (1976). Sobre a importância de Anaximandro na tradição, *vide* Kahn (1960); e Hölscher (1979). Nem poderemos retirar ao *logos* de Heraclito a função de definir os contornos de uma doutrina filosófica, articulando numa dimensão única realidade e discurso (*vide* Fränkel 1974).

<sup>2</sup> Muitos estudos do Poema desvalorizam o aspecto argumentativo, concentrando-se na leitura em profundidade dos tesouros ocultos nas palavras do Poema. Justificamos o nosso desinteresse por essa opção pelo facto de a imensa influência do Eleata na tradição ser devida, precisamente, aos incontornáveis argumentos com que força os Gregos a aceitarem concepções de todo contrárias à experiência do quotidiano. Reconhecendo que a leitura que fazemos do argumento será uma entre muitas, remetemos para a comparação com as quatro apresentadas em Sedley (1999, pp. 113-125); McKirahan Jr. (1999, p. 157, n. 15); Graham (1999, pp. 165-166); e Leshner (1999, pp. 236-241).

<sup>3</sup> O termo traduz o artigo definido grego, no género neutro, usado para substantivar um adjectivo, um verbo, ou uma preposição, criando um termo e às vezes um conceito novos: no caso, “o ser”, *to einai*. Na continuação do Poema, o ser, distinto da forma infinitiva, não substantivada, de outros verbos gregos com o mesmo sentido (*emmenai, pelein, pelenai*) aparecerá na forma participial *to eon*. A língua grega exprime esta entidade abstracta antepondo o artigo neutro – *to* – à forma do infinitivo, ou do participio do verbo: “o pensar”, “o ser”, “o dizer”, etc.

Esta unidade e identidade acha-se cunhada no fragmento 3 do Poema: “O mesmo é pensar e ser<sup>4</sup>”.

1.1. O argumento não é difícil de seguir, apesar de a sua interpretação ser controversa<sup>5</sup>. Só se pode pensar (2.2): “é” e “não é”; porque negando um se chega ao outro e negando este se regressa àquele (2.3b, 5b). Mas, [como] “não é” não pode ser pensado, nem apontado (2.7-8), por não ser informativo (2.6), “ser” e “pensar” são o mesmo (3). Daqui se segue ser necessário que “ser”, “dizer” e “pensar” sejam (6.1a), porque são possíveis (6.1b); [pelo contrário] o nada não é (6.2a).

Ora os mortais ignoram esta oposição, confundindo ser e não ser (ou seja, afirmando e negando “é”: 6.3-9), forçados pelo “hábito dos olhos, ouvidos e língua” (7.3-5a). Por isso, devem compreender que o ser:

A. é ingénito e indestrutível (8.3), compacto, inabalável, sem fim (8.4), eternamente presente, homogéneo, uno, contínuo (8.5-6a), pois não tem origem, nem razão de ser (8.9-10) no nada (8.6b-10);

B. 1) é único (8.11-13a), não nasce, nem morre (8.13b-14), é ou não é; 2) pois “não é” é impensável e inexprimível (8.17-18), enquanto “é” é autêntico (8.19): não nasce, nem morre (8.19); não era, nem vem a ser, pois “é” (8.20);

C. é indivisível (8.22a), homogéneo, contínuo, cheio, consigo (22b-25);

---

<sup>4</sup> Vide 6.1-2, 8. 34-35. Uma tradução literal do frgm. 3, arcaizante e excessivamente áspera, em português, seria “O mesmo é para pensar e ser”. Mas há um curioso paralelo metafórico em Empédocles: *poros esti noêsai* – “vias para pensar” DK31B3.13. Ver ainda Kahn (1966, pp. 292-296) – a obra é fundamental para o conhecimento dos usos do verbo, a partir de Homero.

<sup>5</sup> Recentemente, Patricia Curd (1998) nega a possibilidade de ler B2-3 como um argumento, embora lhe reconheça a forma de um silogismo disjuntivo (16). A interpretação aqui apresentada pretende exactamente aquilo que a autora nega: encadear estes dois fragmentos, lendo-os como um argumento.

D. é imóvel/imutável (8.26), sem princípio nem fim (8.27), pois é ingênito e indestrutível (8.27b-28): o mesmo, imóvel e firme (8.29);

E. é completo (8.32), pois de nada carece, enquanto o nada de tudo carece (8.33), sendo limitado, logo, completo (8.42), equilibrado como uma esfera (8.43-45), invariável, inviolável, igualmente nos limites (8.46-49).

Esta série de conclusões, resultantes da aceitação de “é”, é por fim reintegrada na tese que remata o argumento inicial:

F. O mesmo é o pensamento e a “causa-fim” (*bouneken*) do pensamento [o ser] (8.34), pois sem o ser não há pensar (8.35-36); só o ser é: inteiro e imóvel (8.36-38a) e a ele *se referem* os vários nomes postos pelos mortais, iludidos (8.38b-41).

1.1.1. Sobre esta leitura do argumento e em relação aos seus pressupostos e finalidades, há duas observações a registrar. Ao invés dos seus antecessores na tradição – que explicam a gênese do cosmo pela emergência dos contrários a partir de uma natureza ou substância original<sup>6</sup> (*physis*) –, na Via da Verdade, Parmênides não presta qualquer atenção à observação do mundo exterior. Aí, o seu ponto de partida é a experiência humana do pensamento e da linguagem<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Aristóteles *Met.* A3, 983b6 sqq. Na continuação é feita referência a Tales, mas o início do texto aponta “os que primeiro filosofaram”, implicitamente os Milésios. Não será excessivo encará-los como alvo implícito da crítica de Heraclito à noção de “contrários”.

<sup>7</sup> Esta conclusão, apoiada em 2.2, decorre simplesmente da abordagem do *esti* do Poema como “... a *forma* de “juízo”, ou de “afirmação”.” (Mourelatos 1970, pp. 51 sqq); a interpretação remete explicitamente para Calogero (1932). *Vide* ainda Furth (1974).

Que significa pensar: “é”? Antes de mais, afirmar. A outra alternativa – “não é” – pelo contrário, nega<sup>8</sup>. Mas o quê? Que “coisa” é afirmada ou negada? Só o exame do frg. 8 permitirá identificar explicitamente “o Ser” como o sujeito da afirmação, cujos “sinais” são a seguir examinados.

Contudo, regressando ao frg. 2, podemos perceber que a evidência da afirmação “é” coloca o ser no ponto de partida de todo o argumento, revelando – após o cancelamento do caminho do “não ser” – a identidade do pensamento com a entidade pensada e dita (fragm. 3).

É neste movimento – da eliminação do não ser à identidade – que, a despeito da relevância filosófica de muitos outros aspectos do Poema, assenta a indisputada influência de Parmênides na tradição reflexiva grega. Vemo-lo nos fragmentos que nos chegaram dos seus discípulos – Zenão e Melisso –, dos continuadores – Empédocles, Anaxágoras e Atomistas –, dos críticos – os sofistas Protágoras e Górgias – e sobretudo nas obras de Platão e, em menor grau, de Aristóteles, cujas concepções ontológicas e epistemológicas, dela explicitamente derivam.

1.1.1.1. Estabelecido este ponto, resta interrogarmo-nos sobre a inspiração que terá animado o Eleata a realizar a momentosa revolução que do seu Poema resulta. Parece-nos que, na falta da evidência de filiação em doutrinas anteriores, é na análise da própria inovação que poderemos colher dados para a sua origem.

Focando exclusivamente a Via da Verdade (fragms. 2-8.49), estabelecida a investigação sobre a evidência do pensar (2.2), encontramos um argumento dividido em três momentos. No primeiro, constituído pelos fragmentos 2 e 3, é denunciada a inviabilidade onto-epistemológica da via negativa (2.5-8), da qual resulta a identidade do ser com o pensar.

---

<sup>8</sup> É aí (2.5-9) que o “não ser” (*to mé eon*: 2.8) se manifesta como o sujeito do caminho negativo, sugerindo que “o ser” deverá ser encarado como sujeito do caminho afirmativo.

O segundo, constituído pelos fragmentos 6 e 7, expressa a finalidade programática da mensagem do Poema. O “pensamento” dos mortais é “errante” (6.4-5), pelo facto de confundir ser e não ser, ignorando a radical disjunção que os opõe (6.1-2a). Apontado o erro, é diagnosticada a sua causa: a confiança no complexo induzido pela percepção sensível – olhos, ouvidos e boca (7.3-5) – e indicado o remédio adequado: o recurso ao debate. Confrontados com a alternativa entre ser e não ser, os mortais devem corresponder-lhe, optando pelo argumento (7.5) cuja prova (7.5) foi prestada.

No terceiro momento, o argumento expõe as consequências da aceitação da premissa “é”, enumerando os “sinais” do ser (8.1-49). É aí que se expressa a teoria metafísica que a posteridade nele colhe. O seu ponto de partida, como vimos, é a análise do pensamento. Mas esta só pode ser levada a cabo através do estudo da evidência linguística. E que nos vem ela a revelar?

Uma entidade, cuja natureza reflecte, ou é reflectida pela gama dos sentidos do termo que a refere. De modo que a constituição do ser como uma entidade una, imutável, perfeita e eterna pode ser explicada pela reificação dos sentidos presentes no verbo grego ‘ser’, fundidos na referência a um significante abrangente.

Portanto, afirmar “é” equivale a fazer convergir no ser a multiplicidade de sentidos que o verbo inseparavelmente condensa, enquanto a mera consideração de algo que “não é” evidencia a insanável contradição, decorrente da sua incognoscibilidade (2.5-8, 8.8-9, 8.16b-18a, 8.34-36a). Como dissemos, é dela que resulta a erradicação da via negativa, reafirmada em 8.15b-18a, a qual afectará ainda a outra via (6.3-4), na qual “vagueiam os mortais, que nada sabem” (6.4-5a), “forçados” pelo costume a pensar e dizer aquilo que os sentidos lhes mostram (7.3-5a).

Terminada a fase refutativa do argumento (frgs. 2-7), a enumeração dos “sinais do ser” (resumidos no articulado acima: A-E, a seguir

sintetizados em F<sup>9</sup>), exibe a gama dos sentidos de *einai*, cuja proverbial ambiguidade será atacada por Platão, no *Sofista*, vindo ainda a ser rejeitada por Aristóteles na sua tese de que o ser “se diz de muitas maneiras” (Fís. A185a22, *passim*; vide *Met.* D7, 1017a22-35, e, em relação ao bem, EN A6, 1096a24-28, *passim*).

Se aceitarmos a interpretação acima esboçada, o argumento estabelece a cisão entre a linguagem/pensamento e a sensibilidade, contrastando o caminho do “costume muito experimentado” dos sentidos (7.3-5a) com “a prova muito disputada” do *logos* (discurso, debate, argumento, razão: 7.5b), conducente ao “caminho que é” (8.1-2a; vide 2.3)<sup>10</sup>.

Resta, porém, uma dificuldade. Considerando os sentidos fundidos na afirmação “é” – identitativo e veritativo –, é manifesta a ausência de uma leitura predicativa de ‘ser’. A questão é abordada brevemente em 8.38-39 e 19.3. Se “todos os nomes que os mortais instituíram” são “acerca do ser” (8.37-39), essa instituição não poderá proceder senão da crença/opinião<sup>11</sup> (19.1-3), já que, partindo de “é” para “o ser é”, só podemos chegar a “o ser é ser”, confirmando a identidade<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Na sinopse acima, A, C, D-E exprimem a identidade, sob inúmeros aspectos, positivos e negativos; B1), C) a unidade; B2) a verdade.

<sup>10</sup> Não será necessário supor que Parménides está a opor a Razão à sensibilidade. Basta que nos concedam ter sido nesse sentido que os seus continuadores o interpretaram.

<sup>11</sup> A interpretação é legitimada pela relação entre a opinião e a instituição dos nomes pelos homens 19.1-3, que retrospectivamente se aplica ao passo paralelo, 8.37-39.

<sup>12</sup> A interpretação apoia-se na leitura de *esti* como uma “moldura proposicional”, desenvolvida por Mourelatos (1970, pp. 51-73). A vigência desta redução da predicação à identidade, na Antiguidade, é atestada pelo conceito da predicação que Aristóteles (*Met.* D29, 1024b32-33) refere em Antístenes, usando a expressão “enunciado próprio”: *oikeios logos*. No *Sofista*, Platão refere-se àqueles que sustentam não se dever dizer que “o homem é bom”, mas apenas que “o bom é bom” e “o homem homem” (251b-c), visando provavelmente o mesmo Antístenes.

A tese é pacífica enquanto identificarmos pensamento e ser, mas torna-se problemática, quando entre um e outro pólos se interpõe a aparência sensível. E ainda mais quando se torna claro que a tarefa da filosofia passa por explicá-la, recorrendo à hipótese das Formas (*vide* Platão, *Parménides* 134d-135d).

## 2. PLATÃO

2. Ora, se não é certo que esta leitura do Poema seja historicamente correcta<sup>13</sup>, não há dúvida de que, através de Platão, é aquela que passa para a História da Filosofia, depois de, antes dele, ter deixado a sua marca na tradição reflexiva e nos sofistas. Na verdade, o programa de filosofia platónica, como os diálogos o documentam, parte da aceitação do ser eleático para a superação da cisão que, no *Fédon*, opõe a realidade inteligível à aparência sensível.

O projecto dialéctico, associado ao argumento da reminiscência (*Féd.* 72e-76a), é desenvolvido no raciocínio seguido ao longo dos Livros centrais da *República* (506d-535a). Aí, as duas “competências” (*dynaméis*) cognitivas opostas – saber e opinião (476a-480a) – tornam-se complementares, na sequência das analogias do Sol e da Linha, vindo a ser encaradas como momentos na marcha para o saber, na Alegoria da Caverna.

O problema, expresso nas diversas versões do dualismo platónico (a mais ampla é a do *Timen* 27d sqq), pode ser condensado em duas dimensões: uma, ética e antropológica; outra, ontológica, epistemológica, e lógica. É a propósito desta última que se levanta o problema da predicação.

---

<sup>13</sup> Casertano (1978) sustenta achar-se o sentido último da mensagem de Parménides no refinamento da *doxa*. Não contestamos, visando a leitura acima esboçada a elucidação do modo como Platão usou nos diálogos o argumento do Poema.

2.1. Nos diálogos, vemo-lo resolvido pela hipótese platónica das Formas (*Fédon* 100a), que postula, no lugar do Ser eleático, uma infinidade de estruturas onto-epistemológicas, materialmente caracterizadas ora como sujeitos, ora como predicados perfeitos, únicos, eternos e imutáveis<sup>14</sup>. As Formas atomizam o ser eleático, exibindo todos os seus atributos formais (expressos na convergência em cada entidade da plenitude de sentidos do verbo ‘ser’, que atrás encontrámos, revelada no fragm. 8 do Poema).

A captura pela teoria platónica da natureza una e inseparável do ser eleático manifesta-se na série de formulações, caracterizadora das Formas. Entre elas, a *crux* dos tradutores são as expressões pleonásticas, que revelam a acumulação de sentidos “fundidos”, inseparáveis, ao mesmo tempo, do ser e do verbo ‘ser’.

Exemplos famosos são: *ousia ontós ousa* (*Fedr.* 247c; *ontós ontí, Ti.* 51), o reforço *ho estin* (*Féd.* 74d, *passim*), o recurso a fórmulas adverbiais (*pantelós on, gnóston: R. V* 477a; *pantelei zôioi: Ti.* 31b), além do jogo do substantivo *ousia* com as formas participial (*ousa*) e a do infinitivo substantivado (*to einai*).

Para além da diversidade das versões com que os tradutores as acolhem – “ser”, “essência”, “entidade”, “existência”, etc. –, é mister reconhecer que poderão exprimir a acumulação das diversas leituras do verbo ‘ser’, de que o filósofo se apercebe, mas que não se mostra capaz nem de separar, nem de distinguir. Tamanha complexidade, habitualmente descontada pelo proverbial gosto de Platão pela linguagem poé-

---

<sup>14</sup> Levantando com esta ambivalência uma cadeia de delicados problemas. Serão as Formas universais (como predicados), ou particulares (como sujeitos)? Serão “separadas” e “diferentes” das suas instâncias (se não, serão dispensáveis; se sim, é necessária uma outra Forma para explicar a sua relação com as instâncias)? Serão paradigmas ou propriedades abstractas (universais comutativos)? Estas questões foram abordadas por Allen (1965). Para uma levantamento dos problemas epistemológicos, resolvidos e criados pela TF, *vide* Moravcsik (2006, pp. 69-141).

tica, é adensada pelo recurso a metáforas e analogias, nas quais se intromete ainda a ocasional, mas não irrelevante, manifestação da verdade<sup>15</sup>.

A possibilidade a que estamos a acenar é então a de todas estas constituírem sintomas da fusão dos sentidos, por um lado, do ser, por outro, de leituras do verbo ‘ser’, que o grego platónico, da versão canónica da teoria das Formas, se mostra capaz de desambiguar.

Resta, porém, ainda a Platão superar o problema lógico e epistemológico, provocado pelo dualismo. O de mostrar como Formas inteligíveis e instâncias sensíveis podem ser relacionadas pela predicação<sup>16</sup>, não apenas, caracterizando o poder causativo e explicativo das Formas (*Féd.* 100b-101d), mas ainda, chegando à descrição da aparência sensível.

2.2. Por essa razão, viabilizar a investigação do mundo da aparência passa pela resolução de duas questões prévias. A primeira – que se estende por uma série de diálogos – passa pela definição do lugar da sensibilidade na cognição, recebendo um primeiro tratamento no âmbito das “teorias”<sup>17</sup> da anamnese e da participação. A segunda pela possibilidade de articular sensível e inteligível numa investigação unitária. Começemos por esboçar algumas considerações introdutórias sobre a primeira.

---

<sup>15</sup> A qual assinalará a presença do sentido veritativo do verbo ‘ser’, transferido para a Forma, através da identificação automática, na versão canónica da TF, do ser com as Formas. Veja-se, por exemplo, o comentário final à analogia do Sol, na R. VI 508e-509b. Afirmar que a verdade é o análogo inteligível da luz solar é encará-la como o meio, no qual as Formas e as suas relações se acham fixadas, tomando-a como uma dimensão do ser. Colocar acima do saber e da verdade a Forma do bom equivale a assumi-la como causa da estruturação da ordem inteligível, fixando os atributos formais – imutabilidade, perfeição, eternidade – de cada Forma (*vide* Santos 1999).

<sup>16</sup> *Vide* Nehamas (1999).

<sup>17</sup> Não se trata propriamente de “teorias”, dogmaticamente avançadas, mas de hipóteses, expressas nos diálogos, com vista à resolução dos problemas *ad hoc*, postos pela questão investigada.

2.2.1. No corpo dos diálogos, a anamnese assume a dimensão de uma ampla teoria sobre a natureza e a condição humanas. Nesse sentido, será inseparável da moldura mítica e religiosa em que é apresentada, no *Ménon*, *Fédon* e *Fedro*. No entanto, esses aspectos são descartáveis, se a encarmos apenas como hipótese explicativa da cognição<sup>18</sup>. Para tal podemos restringir a sua análise aos dois primeiros diálogos referidos.

No *Ménon*, a anamnese não visa mais que justificar o método seguido para investigar a natureza da virtude. Pode ser sintetizada na tese de que em todas as pessoas há, acerca das coisas que ignoram, opiniões verdadeiras, susceptíveis de serem despertadas pelo interrogatório, tornando-se saberes (85a, 86a). A metodologia aplicada por Sócrates no questionamento de um apedeuta explora o equívoco entre o quadrado sensível e a entidade inteligível homónima<sup>19</sup>. Gerada a aporia, o encadeamento das proposições aceites cria condições para que a hipótese da diagonal seja enquadrada na demonstração de uma propriedade formal do quadrado. No final, este procedimento é projectivamente extrapolado para qualquer pesquisa, sob a designação de “raciocínio explicativo” (97d-98a).

No *Fédon*, o argumento sobre os iguais (72e-77a) é muito mais ambicioso. Descartando o enquadramento mítico-religioso (a “demon-

---

<sup>18</sup> A interpretação aqui apresentada opõe-se à de Scott (1995, pp. 3-85). O pomo da discórdia reside na defesa da proposta da leitura D da anamnese, avançada pelo autor, pela qual “o inatismo é usado para explicar o conhecimento do filósofo das entidades transcendentais, as formas, com as quais os particulares são desfavoravelmente comparados, por serem deficientes” (p. 19). A adopção desta perspectiva inviabiliza a consideração da anamnese como um modelo cognitivo e um projecto de pesquisa englobantes; essencial do nosso ponto de vista.

<sup>19</sup> Levado a responder às perguntas de Sócrates pela observação do quadrado desenhado, o escravo não compreende que o problema que lhe é posto o obriga a colocar o quadrado inteligível como referente da investigação. O equívoco em que labora reside em ter aceite uma série de estipulações, válidas para a Forma do quadrado. Esta análise discorda da leitura de D. Scott por não considerar “transcendente” a Forma do quadrado.

tração” da imortalidade da alma), Sócrates reforça no interlocutor a convicção da anterioridade e superioridade da Forma inteligível sobre quaisquer suas instâncias sensíveis.

O argumento estabelece o dualismo epistemológico – a seguir ontológico (78b-79e) –, que separa o saber da Forma, una e idêntica, da percepção da multiplicidade mutável das suas instâncias sensíveis. Mas acaba sugerindo que a própria possibilidade de representação do sensível repousa sobre capacidade de previamente referir (*anapherein*: 75b, 76d) essa representação à Forma inteligível, esquecida, mas operante “na alma”<sup>20</sup>. O mistério do processo anamnésico acha-se na reciprocidade da relação psíquica: a percepção só “evoca” a Forma porque esta a estrutura *a priori*, por “contiguidade” ou “associação” (75b, 76a).

O envolvimento da anamnese na cognição apresenta duas vantagens e uma justificação. Esta última prende-se com a crítica, constante e contínua nestes diálogos, do reducionismo empirístico dos “filodoxos”<sup>21</sup> (*Rep.* V 480a). As vantagens serão explicar o “encadeamento” das noções inteligíveis na alma, possibilitando uma investigação gradual, que “como num sonho” produz um estado cognitivo novo, ou o acesso a um outro “anterior”, metacognitivo. Para além da analogia sugestiva com a recordação, encontramos-nos perante a viabilização do habitual método de pergunta e resposta (*Féd.* 78d).

Pelo ângulo da dialéctica, a questão é tratada pela teoria da participação, assente na hipótese de que só as Formas são dotadas do poder de causar/explicar o sensível e as suas variações. Os predicados são enten-

---

<sup>20</sup> É isso mesmo que Sócrates realiza no *Ménon*, com o raciocínio que aponta a diagonal como solução para o problema da construção do quadrado de área dupla de um outro, dado.

<sup>21</sup> Ancorando a reminiscência na transmigração das almas, Platão recorre a uma crença grega, bem difundida, para atingir o seu objectivo programático, de mostrar que a cognição não pode ser reduzida ao exercício da sensibilidade. Com ele, confere *ipso facto* realidade ao mundo inteligível, tornando irrelevante o argumento contra a sua invisibilidade.

didados como “proto-propriedades” (“Formas em nós”: *Féd.* 102d, e), cuja “entrada” e “saída” nos sensíveis é explicada pela constante variação relacional a que estão submetidos<sup>22</sup>.

Sintetizando o exposto, nesta primeira versão do problema, as abordagens da anamnese e da participação complementam-se na definição das relações entre pensamento e linguagem. Se, por um lado, a linguagem é encarada como o pressuposto no qual repousa toda a análise do real, por outro, são definidas as condições mediante as quais ela pode ser usada como instrumento dessa análise.

Mas o processo apresenta a dificuldade evidente de não explicar a interdependência dos processos senso-perceptivo e epistémico. Qual será a justificação do parentesco da reminiscência inteligível com a percepção sensível? Quais os limites de cada uma? Que função terá a sensibilidade na cognição?

Da dificuldade de responder a estas perguntas resultam dois desenvolvimentos complementares. O primeiro remete para a possibilidade de uma Filosofia da Natureza. O segundo para a reavaliação da senso-percepção.

2.2.2. No *Fédon* 96c sqq, de modo coerente com a anamnese, Platão apresenta fortes argumentos para negar a possibilidade de uma investigação da natureza sensível, criticando explicitamente os “naturalistas”. Para além de um conjunto de observações críticas – inconsistência, superficialidade, gíria pseudo-científica –, desenvolve um argumento, segundo o qual todos os fenómenos “vitais” são inacessíveis a uma abordagem mecanicista, construída a partir da mera descrição dos fenómenos visíveis.

---

<sup>22</sup> Conhecida pela expressão “mudança de Cambridge”, a variação relacional – mudança aparente de propriedades de um objecto, devida à sua comparação com objectos/padrões distintos – é tratada, no *Féd.* 74b, e no *Teet.* 155a-c, como o índice por excelência da mudança sensível.

Objecta que tudo o que envolva a alma só pode ser estudado numa perspectiva teleológica<sup>23</sup>.

Mas a objecção apenas inicia uma nova abordagem do problema. Alargando esta concepção às dimensões do cosmo, no *Timeu*, Platão reconhece haver no sensível uma resistência puramente mecânica ao funcionamento da acção inteligente, que identifica como a “causa errante” (48a sqq). Ora, o confronto dos dois tipos de agências, caracterizados por modos de funcionamento opostos exige a intermediação de paradigmas reguladores da natureza sensível, pelos quais a finalidade consiga “persuadir” o mecanicismo.

A criação do corpo do cosmo, a partir do envolvimento da “desordem visível” pela alma inteligente implica a introdução no cosmo de instrumentos de cooperação: o Tempo, o espaço e o devir. Só a articulação destes com as Formas (51b-e) permite regular o cosmo, articulando o funcionamento mecânico do sensível com o teleológico, do inteligível<sup>24</sup>.

Esta estratégia, assente numa fenomenologia do sensível, requer ainda o esperado aprofundamento do estatuto da sensibilidade na cognição, deixado em suspenso pelas análises do *Fédon* (64e-105c) e da *República* (V 476a-VII 534e).

2.2.3. Numa perspectiva psíquica, essa tarefa é realizada no *Teeteto*. O argumento (184b-187a) começa por caracterizar a senso-percepção como um processo puramente analítico e passivo, para atribuir à alma – a partir

---

<sup>23</sup> Dá como exemplo as razões que se prendem com a condenação, encarceramento e iminente execução de Sócrates. A situação só pode ser explicada pelo conflito entre diversas “concepções do Bom”, pela parte dele e dos Atenenses: 98c-99b.

<sup>24</sup> Sobre o assunto, vide Mohr (1985), “The *Timaeus*, 27d-47e” e “The *Timaeus* 48a-69a”. Vide ainda Santos, “O Tempo na narrativa platónica da Criação” (no prelo).

daí encarada como “mente”<sup>25</sup> – o poder de converter em conceito a informação recebida, depois elaborada pelo pensamento.

O argumento deixa bem claro que só a evidência produzida pela linguagem é capaz de justificar a presença na mente de conceitos tanto os originários da senso-percepção (som, cor, dureza/moleza: 185a-c, 186b-c), quanto os dela independentes: Formas, como o bom e o belo, além do ser, a semelhança/dissemelhança e a identidade/diferença, o número e finalmente a verdade e a existência<sup>26</sup> (185c-186c). Pois, para atingir estes conceitos e poder operar com eles na análise do sensível, a mente tem de recorrer ao pensamento, adiante definido como o diálogo interior da mente, pelo qual ela chega a conclusões, expressas na forma de opiniões (189e-190a; *Sof.* 263e). Com esta série de inovações começa a manifestar-se um sujeito cognitivo, capaz de usar a linguagem – alargando a hipótese do discurso explicativo (*aitias logismos*) –, para analisar e descrever o real.

2.2.4. Mas o problema só pode considerar-se resolvido pela unificação das duas perspectivas complementares. Essa tarefa é levada a cabo no *Sofista*, pela definição do regime de relações entre os cinco “sumos géneros”, pela qual os vários sentidos do Ser são separados em cada um dos sentidos do verbo ‘ser’.

---

<sup>25</sup> O termo continua a ser *psyché*. Mas a multiplicidade de valências que a noção apresenta, no *Fédon* e na *República*, estreita-se, ganhando especialização. Note-se, no entanto, o estreito paralelismo do passo do *Teet.* 187a com o do *Fédon.* 79c-d.

<sup>26</sup> *Contra*, Cooper (1970). O autor sustenta que a única actividade mental discutida por Platão consiste na aplicação “dos *koina* aos objectos dos sentidos, emitindo juízos de que algo visto existe, é idêntico a si próprio, etc.” (p. 126). Pelo contrário, sustentamos haver aqui três trabalhos da mente, desempenhando os sentidos o papel passivo de canais; “O primeiro é o perceptual, pelo qual a sensação é propriamente sentida, o segundo conceptual, o terceiro reflexivo, considerando o que pode haver de comum à totalidade dos sentidos. Sensações e sensíveis”. (Santos 2005, em especial, p. 53)

Aqui, a primeira dificuldade com que Platão se confronta é a da delimitação do sentido da predicação, no inteligível e no sensível, simultaneamente. Como pode uma entidade – que é aquilo que é – receber um predicado que “ela não é”<sup>27</sup>? A solução da “comunhão dos géneros” (251e segs.) alarga ao domínio do inteligível a participação, que o *Fédon* reserva às relações deste com o sensível. Mas a inovação tem de ser enquadrada teoricamente.

2.2.4.1. Primeiro, num dos passos mais subtis do argumento (251e), o Estrangeiro de Eleia mostra que a participação do Movimento e do Repouso no Ser é exigida pelo facto de se excluírem mutuamente<sup>28</sup> (252d), obrigando-os a “participarem da entidade” (251e) para poderem “ser” (252a).

O segundo passo relevante – a necessidade de introduzir o Mesmo e o Outro para poder afirmar que o Não-Ser é (254c-d) – avança no sentido da viabilização da predicação. A natureza relativa do Outro (255c-d) resolve o problema, mostrando ser necessário que cada género ou entidade seja “o Mesmo em relação a si próprio” e “Outro em relação a outro” (256a-b). Com esta estipulação, o predicado pode ser entendido como outro, em relação ao sujeito, sem que este tenha de deixar de ser ele próprio.

Finalmente, a interpretação do Não-Ser como o Outro, em si (em relação a si mesmo: 258a, b-c, d-e), obriga a redefinir a negação, de contrariedade em alteridade (257b-c), tornando possível a falsidade, como mistura do Não-Ser com a opinião, “no discurso e no pensamento” (260b-c).

---

<sup>27</sup> A alternativa – que declaradamente o EE pretende superar – é a da restrição de toda a predicação à auto-predicação, como os “recém-chegados ao saber” (251b-c: presumivelmente Antístenes; *vide* 252b-c e *supra* n. 11).

<sup>28</sup> Pois, como poderiam duas entidades que se excluem ter alguma propriedade em comum – nomeadamente, a existência –, se a não recebessem pelo facto de participarem numa terceira, que inclui ambas?

No conjunto, o argumento viabiliza a leitura separada de cada um dos sentidos de ‘ser’: a identidade é expressa pelo Mesmo, a predicação pelo Outro, e a existência pelo Ser<sup>29</sup>. Por último, verdade e falsidade perdem a sua relação directa com o Ser, tornando-se função da proposição<sup>30</sup> (263b-c, d).

2.3. Considerando globalmente este projecto de “activação” da opinião, de modo a permitir o seu acesso ao saber infalível, é clara a emergência de um novo problema, ignorado pela versão canónica da TF. Se o *Ménon* estabeleceu que o ponto de partida de toda a investigação é a opinião, nunca mostrou *como* uma opinião, verdadeira ou falsa, pode se transformar em saber infalível. Este problema – corolário do conhecido “paradoxo de Ménon” – é enfrentado e resolvido no *Sofista*, pelo aparente descarte da exigência de infalibilidade do saber e evidentemente pelo estabelecimento da verdade como função proposicional.

Faltará, contudo, ainda muito a Platão, para mostrar como o ser pode ser investigado através da linguagem proposicional. Terá Aristóteles compreendido bem essa impotência da TF, que justificará o seu abandono pela filosofia?

### 3. ARISTÓTELES

3. Passemos, portanto, a Aristóteles. Partindo da resolução do problema da predicação, o Estagirita fica livre para contestar o laço profundo que une Platão a Parménides. Vejamos a matriz de um conjunto de argu-

---

<sup>29</sup> *Vide* Santos (2004). Todavia, a separação da existência do complexo formado pelas outras leituras do verbo ‘ser’ é quase residual, parecendo ser mais devida à separação das outras do que à sua formulação matura, que começamos a perceber em Aristóteles. Sobre esta questão *vide*, no nosso artigo citado, a referência para a crítica de L. Brown a G. Owen (pp. 55-57). *Vide* Owen (1999) e Brown (1999), ambas reimpressões.

<sup>30</sup> Santos (2004a).

mentos contra a pluralidade, atribuídos por Platão a Zenão, de Eleia: “Se há muitos, devem ser semelhantes e dissemelhantes, e isto é impossível; pois os dissemelhantes não são semelhantes e os semelhantes dissemelhantes” (*Parménides* 127e).

O paradoxo<sup>31</sup> segundo o qual os entes são semelhantes, enquanto entes, e dissemelhantes, enquanto muitos, será desarticulado por Aristóteles com a denúncia da falácia que consiste em “dizer o ser de uma só maneira” (*Física* A185a20-32, 186a22-b35). Se o ser caracteriza os entes individuais, como sujeitos de predicação, não pode ser encarado como a classe definida pela posse do predicado comum a todos.

Por essa razão, o ser não pode ser gênero (*Categorias* 5, 3a10-24), devendo “ser dito de muitas maneiras”. Primeiro, como substância, pode ser sujeito ou predicado. Como sujeito, é substância primeira, dotada de existência (*Cat.* 5, 2b1-6), enquanto, como predicado, é substância segunda, privada da existência (por não existir num sujeito: *Cat.* 5, 3a7-21). Pode então ser dito pela categorias.

A limitação da existência às substâncias primeiras e ao que nelas existe (os acidentes substanciais) levanta um novo problema: o de explicar a possibilidade de acesso às substâncias segundas e às essências<sup>32</sup>. Uma vez mais, cabe à evidência linguística mostrar que estas devem ser encaradas como objectos cognitivos, produzidos pela experiência individual – necessários para a compreensão do real –, sendo definidas como:

---

<sup>31</sup> O paradoxo, que Platão resolverá distinguindo a ‘semelhança’ sensível da inteligível (128e-130a), retorna pela via da participação do sensível no inteligível (*Parm.* 131a-133a), na forma do argumento do “terceiro homem” (*Parm.* 132a-b, 132e-133a). Para uma versão abrangente do argumento contra as Formas e a separação, em Aristóteles, *vide Met.* Z4, 1031a28-1032a11.

<sup>32</sup> Ou seja, à forma, que exprime a quiddidade (*to ti ên einai*) da substância: aquilo que causa e explica que ele seja aquilo que é, permitindo a sua investigação. Mas a questão que justifica a restrição da existência às substâncias primeiras retorna agora pela via da necessidade de conferir existência às essências, sob pena de não haver conhecimento das espécies.

“... o universal fixado na alma, o um que corresponde aos muitos, a unidade identicamente presente em todos eles, como ponto de partida da arte e da ciência...” (*Seg. An.* B19, 110a6-9; *vide Met.* A1, 980b29-981a1).

Ao contrário da Forma platónica, a qual, como sujeito e predicado, exhibe todos os atributos conferidos pela fusão das leituras de ‘ser’ – identitativa, existencial e veritativa<sup>33</sup> –, o universal exhibe a sua vocação predicativa, começando por se manifestar como um ente mental. Resultando da experiência individual, jamais poderá assumir o estatuto de um paradigma ideal, pelo facto de reflectir a flutuação processual da opinião.

Não permanece, porém, acantonado no universo relativista das verdades protagóreas. A sua associação às substâncias permite que a alma gradualmente o reconstrua, através da definição, no longo processo de “definição das essências” (*Tópicos* A1, 101b38-102a18<sup>34</sup>).

Mas este ponto de vista reflecte uma ainda mais revolucionária inovação conceptual: a ideia de que o ser pode ser captado pelo pensamento, que o fixa e “significa” pela palavra dita e escrita, produtora da verdade e da falsidade (*Da interpretação* 1, 16a1-19). Para tal, é necessário, por um lado, que o pensamento (ou a mente: *nous*), tal como a percepção, seja “assemelhado” (*hómoiôtai*) ao objecto, de modo a “ficar como ele”<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Bem como, através da participação, a predicativa. Como vimos, a crítica aristotélica, acima referida, desarticula – pelo “terceiro homem” – o recurso à predicação, denunciando o conflito emergente entre as leituras predicativa e existencial. Se o ente é *aquilo que é*, devido à sua participação na Forma respectiva, deve *existir* algo que explique a identidade do predicado, na Forma e na sua instância, se são diferentes e separadas uma da outra. Para o que será necessário postular uma outra Forma, e outra, *ad infinitum*.

<sup>34</sup> Apoiando a referência acima, *vide* a longa e intrincada análise, cujo objectivo é mostrar como o real chega a ser pensado, a partir da percepção, acabando por captar potencialmente a forma separada, do pensamento em acto (*Da alma* G3, 427b28-8, 432a14; em especial, 429b30-430a25, 431a1).

<sup>35</sup> O *Da memória* descreve o pensamento como “um movimento proporcionado (*analogon*)”, capaz de captar o objecto nas “figuras e movimentos” a ele semelhantes (2, 452b12), “proporcionados às coisas externas” (*ibid.* b16 sq).

(*Da alma* B5, 418a3-6). E, por outro, combinar nomes e verbos – dotados de significação convencional – numa proposição (*logos apophantikos*), a qual, enquanto afirmação ou negação, é portadora de verdade ou falsidade (*Id.* 2-4, 16a20-17a8).

O paralelismo das duas vias – da definição das essências (através dos universais) e da sua explicação (através do discurso) – converge num programa de investigação, no qual definição e explicação se co-determinam uma à outra<sup>36</sup>. Os nomes podem significar independentemente da existência das entidades nomeadas (*Da int.* 1, 16a17-19). Mas só a cooperação da definição com a explicação pode chegar a estabelecer “o que é” e “por que é (aquilo que é)” a essência nomeada (*Seg an.* B8-10, B16-18), por meio de uma teoria unificada da definição<sup>37</sup> (*Seg an.* B13-15).

Para mostrar a imensa novidade desta perspectiva, bastará apontar, no *Crátilo* e no *Teeteto* platônicos, a estranheza da ideia de significação à Teoria das Formas (TF). O primeiro mostra que a concepção platónica dos nomes, como cópias das Formas (439a-b), é incompatível quer com a teoria naturalista, quer com a teoria convencionalista sobre a nomeação correcta. O segundo vai mais longe ainda. Manifesta a impotência da opinião e do *logos* para descreverem o real – quanto mais para o explica-

---

Todavia, uma vez que o pensamento não é idêntico à percepção, pergunta-se de onde recebe ele essas figuras e movimentos? Se, no caso da visão estes são transmitidos pela luz, no do pensamento, virão do intelecto agente, pois só “o conhecimento em acto é idêntico ao objecto” (G5, 430a14-20).

<sup>36</sup> Como mostra Charles (2000, pp. 217 sqq):

“... conhecendo a resposta à pergunta “Porquê?”, conhecemos aquilo que a espécie em questão é. Atingimos o conhecimento das essências refazendo o caminho, de um certo padrão explanatório até às suas raízes, num tipo particular de causa. Mas o tipo relevante de estrutura explanatória é aquele em que as essências constituem as *explanantia* básicas. Essências e causação estrutural sustentam-se mutuamente.”

<sup>37</sup> D. Charles, “Explicação e definição: o modelo básico reconsiderado e refinado”, *Op. cit.*

rem –, na ausência de uma relação *semântica*, que associe as palavras às coisas<sup>38</sup> (*Teet.* 208d-209e).

3.1. Todo o complexo doutrinal, desenvolvido por Aristóteles, crítica e reforma integralmente o platonismo, dispensando a necessidade de recorrer a um mundo inteligível para conferir à mudança um mínimo de estabilidade que a torne pensável (*Met.* A6, 987a30-b10; *vide Cat.* 5, 4a10-4b19). Neste sentido, Aristóteles emenda Platão, como o Mestre da Academia tinha corrigido Parménides. A diferença reside no contexto das críticas: enquanto a de Platão enaltece o Eleata, a de Aristóteles nunca perde o tom acre da polémica<sup>39</sup>.

E tal é a magnitude das consequências da crítica, que só ao longo do séc. XX os diálogos platónicos começaram a libertar-se da teia em que Aristóteles os enredou. Não há, porém, como exagerar a importância das inovações acima apontadas, que lançam as bases sobre as quais assenta a Metafísica ocidental.

A crítica ao “monismo” de Parménides e Platão distingue lógica e ontologicamente um sujeito de um predicado, de modo independente da função gramatical que desempenham na proposição<sup>40</sup>, permitindo formalizá-la através da relação entre indivíduos, classes e propriedades<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Qualquer que seja o sentido a atribuir à proposição explicativa (*logos*), o seu *definiens* não se mostra capaz de identificar o *definiendum*, exibindo a diferença que o distingue dos outros objectos.

<sup>39</sup> Mas deve admitir-se a possibilidade de o alvo da polémica serem mais os Académicos do que Platão propriamente dito.

<sup>40</sup> No *Sofista*, o EE não consegue, na definição de *logos*, ir mais longe do que estabelecer que ele afirma “algo”, “de” ou “acerca de” alguém (262e-263a).

<sup>41</sup> Na perspectiva aristotélica, a ambiguidade da Forma platónica não permite que a noção de ‘propriedade’ (*Tóp.* A5, 102a18-31) se separe quer do sujeito “em que existe”, quer da classe da qual “se diz”, sendo condenada ao infinito regresso, como efeito do “Terceiro Homem”, ou reduzida à tautologia, como pretendia Antístenes.

A concepção do universal a partir da experiência será talvez a mais revolucionária das três. Ao dotar o sujeito da capacidade de criar objectos cognitivos, Aristóteles liberta-o da necessidade de referir toda a experiência a paradigmas ideais, *a priori*, dispensando o dualismo platónico. As consequências desta inovação são manifestas em todos os domínios do saber, particularmente na Ética e Política.

Mas o mais importante está ainda para vir. Por um lado, a ideia de que o pensamento e o discurso “significam” o real liberta a linguagem da contaminação pelo ser, possibilitando a sua utilização como instrumento de exploração da realidade<sup>42</sup>. A inovação reside na associação da capacidade de afirmar ou negar, presente na proposição, ao poder significativo do nome e da proposição, como condição da verdade e falsidade. Por outro, a co-determinação da definição e da explicação permite pela primeira vez a investigação sistemática da realidade.

4. Resumindo o exposto. Em Parménides, associado à linguagem, o pensamento mostra ser o único meio de acesso à entidade englobante, denominada ser, com a qual se identifica. Oposta a ele, a sensibilidade é rejeitada por oscilar *regressivamente* entre afirmação e negação, impedindo a compreensão da Unidade, Identidade e Perfeição do Ser.

A obra platónica é dedicada à tentativa de cruzamento desta cisão. Embora a TF aceite o ser eleático, na plenitude dos seus atributos, atomiza-o numa infinidade de estruturas onto-epistemológicas, organizadoras da aparência, as quais, no contexto de um dualismo estrito, separam o saber da opinião, mediando-os pela senso-percepção. Esta oposição é, porém, atenuada pela prática da metodologia dialéctica, que, recorrendo ao paradigma da geometria, mostra projectivamente como é possível passar do sensível ao inteligível. A tarefa de desconstrução do eleatismo é concluída com a dissolução da unidade polissémica do ser nos quatro

---

<sup>42</sup> Owen (1975).

sentidos de *einai*, filosoficamente relevantes: predicativo, identitativo, veritativo e (incompletamente) existencial.

O contributo da Filosofia Clássica para o estudo das relações entre pensamento e linguagem é redefinido pelas inovações nas quais Aristóteles lança as bases da metafísica Ocidental. Com a sua concepção da substância, distingue o ser, como sujeito e substância primeira, do ser, como predicado e substância segunda.

Com a concepção do universal, caracteriza o predicado como um objecto cognitivo, definido pelo pensamento num processo de infinita aproximação das essências. Com a teoria da significação, o pensamento é investido da capacidade de significar o ser através do discurso. Finalmente, pela cooperação da definição e explicação abre a possibilidade de uma investigação sistemática do real.

É sobre esta concepção do conhecimento do real que a filosofia dos sécs. XVII-XVIII se debruça para lançar as bases do racionalismo moderno, muitas vezes retornando a Parménides e a Platão para criticar Aristóteles (cujo programa, na realidade, mostra não ter compreendido).

Uma vez que, por via de regra, é a partir do modernismo que operam as análises actuais da filosofia da cognição, quis, com esta comunicação, mostrar que a compreensão dos problemas postos pelo conhecimento do real, como a modernidade os coloca, não dispensa o estudo do pensamento grego clássico.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, R.E. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". In: *Studies in Plato's Metaphysics*. London, pp. 43-60, 1965.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle I*. London, 1975.
- BROWN, L. "Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry". In: G. Fine (ed.). *Plato I*. Oxford, pp. 455-478, 1999.

- CALOGERO, G. *Studi sull'Eleatismo*. Roma, 1932.
- CASERTANO, G. *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*. Napoli, 1978.
- CHARLES, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford, 2000.
- COOPER, J. "Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186". *Phronesis*, 15, pp. 123-146, 1970.
- CURD, P. "Eleatic Arguments". In: *Method in Ancient Greek Philosophy*. Oxford, pp. 1-28, 1998.
- FINE, G. (ed.). *Plato I*. Oxford, 1999.
- FRÄNKEL, H. "A Thought Pattern in Heraclitus". In: A.P.D. Mourelatos (ed.). *The Presocratics*. New York, pp. 214-228, 1974.
- FURLEY, D., ALLEN, R.E. (eds.). *Studies in Presocratic Philosophy*. London, 1979.
- FURTH, M. "Elements of Eleatic Ontology". In: A.P.D. Mourelatos (ed.). *The Presocratics*. New York, pp. 241-270, 1974.
- GRAHAM, D.W. "Empedocles and Anaxagoras". In: A.A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, pp. 159-180, 1999.
- HÖLSCHER, U. "Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy". In: D. Furley, R.E. Allen (eds.). *Studies in Presocratic Philosophy*. London, pp. 281-322, 1979.
- KAHN, C. *Anaximander and the Beginnings of Greek Cosmology*. New York, 1960.
- \_\_\_\_\_. *The Verb 'Be' and its Synonyms*. Dordrecht/Boston, 1966.
- LESHER, J.H. "Early Interest in Knowledge". In: A.A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, pp. 225-249, 1999.

- LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, 1999.
- McKIRAHAN Jr., R. “Zeno”. In: A.A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, pp. 134-158, 1999.
- MOHR, R.D. *The Platonic Cosmology*. Leiden, 1985.
- MORAVCSIK, J. *Platão e o Platonismo. Aparência e Realidade na Epistemologia e na Ética*. São Paulo, 2006. (Primeira edição original: 1992)
- MOURELATOS, A.P.D. *The Route of Parmenides*. New Haven/London, 1970.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *The Presocratics*. New York, 1974.
- NEHAMAS, A. “Self Predication and Plato’s Theory of Forms”. In: *Virtues of Authenticity*. Princeton, pp. 176-195, 1999.
- OWEN, G. “Plato on Not-Being”. In: G. Fine (ed.). *Plato I*. Oxford, pp. 416-454, 1999.
- \_\_\_\_\_. “*Tithenai ta phainomena*”. In: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.). *Articles on Aristotle I*. London, pp. 113-126, 1975.
- SANTAS, G.X. “The Form of the Good in Plato’s *Republic*”. In: G. Fine (ed.). *Plato I*. Oxford, pp. 247-274, 1999.
- SANTOS, J.T. “‘Existir’ e ‘Existência’, em Platão”. *Disputatio*, 16, pp. 33-57, 2004.
- \_\_\_\_\_. “El nacimiento de la Verdad”. *Methexis*, XVII, pp. 7-24, 2004a.
- \_\_\_\_\_. “*Epistêmê* e Formas no *Teeteto*”. In: J.T. Santos (org.). *Do Saber ao Conhecimento*. Lisboa, pp. 43-62, 2005.
- \_\_\_\_\_. “O Tempo na narrativa platónica da Criação”. *Hypnos*, 17 (no prelo).
- \_\_\_\_\_. (org.). *Do Saber ao Conhecimento*. Lisboa, 2005.

SCOTT, D. *Recollection and Experience*. Cambridge, 1995.

SEDLEY, D. "Parmenides and Melissus". In: A.A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, pp. 113-133, 1999.

SHINER, R.A., KING-FARLOW, J. (eds.). *New Essays in Plato and the Presocratics*. Ontario, 1976.

STOKES, M.C. "Anaximander's Argument". In: R.A. Shiner, J. King-Farlow (eds.). *New Essays in Plato and the Presocratics*. Ontario, pp. 1-22, 1976.