

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

**TEORIAS DA VERDADE E CONCEPÇÕES DA LINGUAGEM NO *CRÁTILO* DE
PLATÃO: APORIA E SUPERAÇÃO**

Recife
2018

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

**TEORIAS DA VERDADE E CONCEPÇÕES DA LINGUAGEM NO *CRÁTILO* DE
PLATÃO: APORIA E SUPERAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior

Co-orientador: Prof. Dr. Diego Andres Salcedo

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

C957t Cruz, Marcílio Bezerra.
Teorias da Verdade e concepções da linguagem no *Crátilo* de Platão :
aporia e superação / Marcílio Bezerra Cruz. – 2018.
161 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior.
Coorientador : Prof. Dr. Diego Andres Salcedo
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2018.
Inclui referências e apêndices.

1. Filosofia. 2. Dialética. 3. Linguagem e línguas. 4. Ontologia. 5.
Verdade. I. Araújo Junior, Anastácio Borges de (Orientador). II. Salcedo,
Diego Andres (Coorientador). III. Título.

101 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-216)

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

**TEORIAS DA VERDADE E CONCEPÇÕES DA LINGUAGEM NO *CRÁTILO* DE
PLATÃO: APORIA E SUPERAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior

Co-orientador: Prof. Dr. Diego Andres Salcedo

Aprovada em: 13/07/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Anástacio Borges de Araújo Junior (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Examinador Interno)
Universidade Federal de São João del Rei

Prof^a. Dr. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Examinador Externo)
Universidade Federal do Ceará

Dedico esta pesquisa às três mulheres da minha vida: minha **avó**, minha **mãe** e minha **amada**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a **Deus** por todos aqueles acontecimentos que desconheço, mas que foram postos em minha vida para que essa pesquisa viesse a se concluir do modo como aqui se apresenta.

Agradeço aos meus pais **Marcos** e **Marilene**, e ao meu irmão **Paulo**, por me apoiarem em todos os momentos, sendo meu porto seguro especialmente nos dias mais difíceis.

Agradeço a minha querida **Jhoicy** por acreditar em mim até mesmo e principalmente quando nem eu mesmo acreditei, e aos seus avós **Domingos** e **Lina** por todo o carinho ao longo de todos esses anos.

Agradeço aos meus **tios, tias, primos e primas** que indiretamente contribuíram para que eu chegasse até aqui, afinal, cada conversa (direta e indiretamente) possibilitou novas mudanças em meu modo de refletir e de agir.

Agradeço aos meus **amigos** que entenderam e aceitaram meus momentos de solidão. Escrever exige recolhimento e tempo, e eles me possibilitaram os dois.

Agradeço, em especial, a **Mike** por ter sido meu primeiro orientador. Um amigo que nunca negou auxílio e que sempre teve a preocupação de me tornar alguém melhor a cada dia.

Agradeço a **Lincow** e **Bonsai** pelos melhores momentos que tive estudando Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco.

Agradeço aos meus **professores do Departamento de Filosofia**, em especial a **Anástacio Borges, Richard Oliveira, Jesus Vázques, Juan Bonaccini (IN MEMORIAM), Alfredo Oliveira** e **Marcos Costa** por me apresentarem o verdadeiro significado da *bíos theoretikós*.

Agradeço ao professor **Diego Salcedo** por topar sufar essa onda comigo.

Agradeço aos **professores do Departamento de Ciência da Informação** e aos meus colegas de turmas de **Biblioteconomia** pelo acolhimento e carinho que sempre me ofereceram.

Agradeço aos integrantes do grupo de estudo **DYNAMIS** e o de CoPesquisa **IMAGO** por possibilitarem meu crescimento intelectual.

Agradeço a **CAPES** pela bolsa que tornou possível a conclusão desta pesquisa.

Por fim, agradeço a **Platão** por me possibilitar a reflexão de temas tão valorosos como a verdade e a linguagem.

RESUMO

A discussão sobre a correção dos nomes desenvolvida no *Crátilo* objetiva analisar duas concepções acerca da linguagem utilizadas no tempo de Platão: o Naturalismo e o Convencionalismo linguístico. Por meio do método dialético de perguntas e respostas, Sócrates leva seus dialogantes a perceberem os impasses que ambas as posições acabam desembocando, sobretudo no que diz respeito ao modo como compreendem a verdade e a sua relação com o mundo. Apesar do seu desfecho aparentemente aporético, não há um consenso por parte dos estudiosos acerca do resultado oferecido pelo diálogo, tornando a obra um ambiente favorável para novas e contínuas discussões sobre os temas tratados. Deste modo, ofereceremos, nesta dissertação, uma leitura possível, enfatizando alguns aspectos importantes apresentados ao decorrer de todo o diálogo. Analisaremos a construção histórica dos tipos de discursos que deram origem ao Naturalismo e ao Convencionalismo com o intuito de melhor compreender as críticas oferecidas por Sócrates; já a partir da leitura do *Crátilo*, discutiremos sobre as semelhanças e diferenças dessas concepções frente aos apontamentos de Sócrates sobre as discussões que serão levantadas ao decorrer do diálogo. O objetivo será demonstrar o valor positivo do diálogo, argumentando em favor de uma possível “teoria platônica da linguagem” que utilizará de alguns aspectos tanto do Naturalismo quanto do Convencionalismo linguístico, mas superando as aporias que elas desembocam. O uso de um demiurgo da linguagem, a aplicação do método dialético na formação e no uso dos nomes, e a mudança do conceito de *phýsis* indo em direção a certa “transcendência” são os pontos centrais daquilo que acreditamos ser a teoria da linguagem apresentadas por Platão na obra referida.

Palavras-chave: Crátilo. Linguagem. Ontologia. Verdade. Dialética.

ABSTRACT

The discussion on the correctness of names developed in *Cratylus* aims to analyze two conceptions about language used in Plato's time: Naturalism and linguistic Conventionality. By means of the dialectical method of questions and answers, Socrates leads his dialogues to perceive the impasses that both positions end up, especially with respect to the way they understand the truth and its relation to the world. In spite of its seemingly aporetic outcome, there is no consensus on the part of scholars about the outcome offered by the dialogue, making the work a favorable environment for new and continuous discussions on the topics discussed. In this way, we will offer another possible reading in this dissertation, emphasizing some important aspects presented during the course of the whole dialogue. We will analyze the historical construction of the types of discourse that gave rise to Naturalism and Conventionality in order to better understand the criticisms offered by Socrates; already starting from the reading of the *Cratylus*, we will discuss about the similarities and differences of these conceptions before the notes of Socrates on the discussions that will be raised during the course of the dialogue. The objective will be to demonstrate the positive value of dialogue, arguing for a possible "Platonic theory of language" that will use some aspects of both Naturalism and linguistic Conventionality, but overcoming the aporias they end up with. The use of a demiurge of language, the application of the dialectical method in the formation and use of names, and the shift from the concept of *phýsis* toward a certain "transcendence" are the central points of what we believe to be the theory of language presented by Plato in the work referred to.

Keywords: Cratylus. Language. Ontology. Truth. Dialectic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	TIPOS DE DISCURSO NA GRÉCIA ARCAICA: UM ESTUDO DA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DAS CONCEPÇÕES NATURALISTA E CONVENCIONALISTA DALINGUAGEM.....	12
2.1	POR QUE APLICAR O MÉTODO HISTORIOGRÁFICO NA LEITURA DO <i>CRÁTILO</i> ?.....	12
2.2	A PALAVRA INSPIRADA E O SEU PROCESSO DE LAICIZAÇÃO.....	24
2.3	ENTRE A VERDADE E O ENGODO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE O NATURALISMO E O CONVENCIONALISMO LINGUÍSTICO.....	38
3	AS RELAÇÕES ENTRE LINGUAGEM E VERDADE NO <i>CRÁTILO</i> DE PLATÃO: UMA ANÁLISE DAS APORIAS SUSCITADAS PELO NATURALISMO E CONVENCIONALISMO LINGUÍSTICO.....	66
3.1	QUEM SÃO OS PERSONAGENS DO <i>CRÁTILO</i> ?.....	66
3.2	HERMÓGENES E AS APORIAS DO DISCURSO CONVENCIONALISTA (384a-387d).....	85
3.3	CRÁTILO E AS APORIAS DO DISCURSO NATURALISTA (427d-440e).....	96
4	PLATÃO E A TEORIA MIMÉTICA DA LINGUAGEM: A LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO MEDIADOR ENTRE AS ESSÊNCIAS E O MUNDO.....	108
4.1	O ARTESÃO OU LEGISLADOR DOS NOMES (387e-390e).....	108
4.2	A IMPORTÂNCIA DAS ANÁLISES ETIMOLÓGICAS (391d-437c).....	121
4.3	A ESSÊNCIA DOS NOMES: A LINGUAGEM COMO REPRESENTAÇÃO DAS HIPÓTESES INTELIGÍVEIS.....	136
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
	REFERÊNCIAS.....	146
	APÊNDICE A – NOTAS DE TRADUÇÃO E TRANSLITERAÇÃO.....	161

1 INTRODUÇÃO

Dentre os inúmeros pensadores que auxiliaram no desenvolvimento reflexivo da humanidade, poucos tiveram tanto destaque quanto Platão. O filósofo grego é, sem dúvida, um dos pensadores mais citados desde a gênese da filosofia, influenciando tanto diretamente quanto indiretamente as mais importantes e brilhantes mentes na trajetória histórica do homem. Todavia, mesmo sendo continuamente citado e discutido, a leitura e a interpretação de suas obras não são tarefas fáceis e muitas de suas passagens levantaram e continuam levantando discussões calorosas que perduram durante séculos de estudo.

Isso se dá, sobretudo, pelo fato do filósofo ter escrito diálogos e por dissipar suas hipóteses por entre as falas de seus personagens. É certa a influência de Sócrates em sua vida e isso pode ser observado pelo seu reflexo que perpassa quase todo o *corpus platonicum*. No entanto, mesmo sendo o personagem principal na maioria dos diálogos, não sabemos quando designá-lo como porta-voz da filosofia de Platão. O que podemos e devemos fazer, contudo, é investigar em que medida Platão se evidencia tanto por meio de Sócrates quanto de seus demais personagens.

Os estudiosos vieram ao longo de todos esses séculos tentando extrair o seu pensamento por detrás dessas inúmeras máscaras. Todavia, foi somente com o uso da estilometria, no final do século XIX, que foi possível ordenar sequencialmente os diálogos e descobrir com mais consistência aqueles que continham as suas possíveis hipóteses acerca dos temas discutidos (ROSS, 1997, p. 15-16). O resultado, como afirma Reale (1994a, p. 36), foi profundamente significativo, revelando não apenas algumas das concepções propostas por Platão no interior dos seus diálogos, como certo desenvolvimento em seu pensamento.

Descobriu-se, a título de exemplo, que dentre as mais diversas e importantes pesquisas efetuadas pelo filósofo da academia, grande parte de sua preocupação se encontrava em torno da verdade (*alétheia*)¹. Isso pode ser explicado, em partes, por conta do movimento sofista que, no século V a.C., pregava o ceticismo e o relativismo sobre qualquer tipo de assunto. Aparentemente seguindo a esteira de Sócrates, Platão buscou enfatizar a importância da verdade como o pressuposto basilar do conhecimento (SCHÄFER, 2012, p. 67). No *Político*, o filósofo afirmar compreender a verdade como o “conhecimento imutável das coisas” (*ametátheton episteme perì tōn ónton*), se distanciando de alguns discursos sofísticos que tinham como base a máxima do homem-medida de Protágoras.

¹ As transliterações dos termos em grego utilizados na presente pesquisa seguem um padrão estabelecido pelo autor. Para mais detalhes, consulte o “Apêndice A” no final do trabalho.

Essa busca por um conhecimento imutável pode ser encontrada desde os seus primeiros diálogos. Quando o personagem Sócrates busca uma definição para a “virtude” (*areté*) ou para a “temperança” (*enkráteia*), por exemplo, ele parece estar atrás de uma resposta que seja, de fato, invariável. Todavia, no interior dos diálogos da juventude, Platão não parece se posicionar para além dessa investigação. Esses diálogos ganharam o título de “aporéticos” justamente pelo fato de não trazerem qualquer resposta positiva para a pergunta o que é?” (*tò tí estí*) realizada com tanto empenho por Sócrates (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 27). Somente nos diálogos mais maduros é que podemos encontrar alguns possíveis posicionamentos diante desses questionamentos.

O primeiro diálogo em que parece ocorrer um posicionamento positivo sobre a o tema da verdade, levando em consideração o uso da estilometria e a opinião de uma variedade de estudiosos sobre o assunto (CASERTANO, 2010, p. 131-132; ROSS, 1997, p. 34-38; SANTOS, J., 1987, p. 15-48; SEDLEY, 2011, p. 206) é o *Crátilo*, uma obra que versa sobre a correção dos nomes (*perì onomáton orthótetos*). A personagem homônima ao diálogo acredita que os nomes (*onómata*) têm uma relação direta com a natureza (*phýsis*) das coisas (PLATÃO, *Crátilo*, 383a-b). O chamado Naturalismo linguístico é talvez a concepção mais antiga sobre o tema – encontrada, sobretudo, na maneira como os poetas, profetas e reis antigos se relacionavam com o divino. Ela é, por exemplo, a linguagem inspirada pelas Musas que fazem Hesíodo desvelar os acontecimentos passados e/ou modelar a realidade (*alethés*) (KRAUSZ, 2007, p. 95-140; TORRANO, 2014, p. 21-28).

Já em contrapartida ao Naturalismo, encontramos a personagem Hermógenes que, defendendo uma concepção oriunda dos sofistas e dos guerreiros mais arcaicos, compreende que os nomes são estabelecidos de modo convencional (*synthéke*), implicando em um profundo distanciamento da linguagem e as coisas (PLATÃO, *Crátilo*, 384d). Os que seguem nessa esteira, por sua vez, têm a persuasão (*peithó*) como meta dos seus discursos e relativizam a verdade de acordo com suas próprias necessidades (DETIENNE, 2013, p. 101-102). É em meio a esse debate que Platão parece se posicionar pela primeira vez sobre o tema da verdade, refutando ambas as teorias e lançando as bases de sua própria concepção.

Destarte, a presente pesquisa propõe investigar as diferentes noções de verdade associadas as concepções naturalista e convencionalista da linguagem no diálogo *Crátilo* de Platão, procurando evidenciar a superação proposta pelo filósofo diante das principais aporias apontadas ao decorrer de todo o diálogo.

Para isso, iniciaremos apresentando um breve estudo da construção histórica dessas concepções, com o intuito de explicitar os principais elementos que tornaram possível os seus desenvolvimentos. Dividiremos, portanto, esse primeiro capítulo em três seções, onde: a) Discutiremos sobre os motivos pelos quais achamos importante aplicar o método historiográfico na leitura do diálogo; b) Apresentaremos os tipos de discursos que deram origem ao Naturalismo e ao Convencionalismo linguístico; e c) Indicaremos as semelhanças e diferenças encontradas entre ambas as concepções e como isso irá afetar na leitura do *Crátilo*.

Depois, passando a leitura do diálogo, buscaremos efetuar o levantamento das aporias suscitadas pelo Naturalismo e Convencionalismo linguístico tal como apresentadas por Hérmodenos e Crátilo. Para isso, no entanto, se fará necessário que estudemos: a) Quem são os personagens encontrados no *Crátilo*, apontando as suas principais características; e b) As aporias enfrentadas tanto por Hermógenes quanto por Crátilo diante dos questionamentos apresentados por Sócrates.

Por fim, apresentaremos o que seria a tese platônica da linguagem como um momento de superação para os problemas enfrentados pelo Convencionalismo e Naturalismo linguístico. Para isso, voltaremos a atenção para dois momentos importantes do diálogo: a passagem do “artesão” ou “legislador dos nomes” e a longa lista de análises etimológicas. A partir deles acreditamos ser possível identificar a posição de Platão no debate: a linguagem deverá ser entendida como uma representação das hipóteses inteligíveis, resguardando elementos tanto do Naturalismo quanto do Convencionalismo linguístico.

2 TIPOS DE DISCURSO NA GRÉCIA ARCAICA: UMA ESTUDO DA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DAS CONCEPÇÕES “NATURALISTA” E “CONVENCIONALISTA” DA LINGUAGEM

2.1 POR QUE APLICAR O MÉTODO HISTORIOGRÁFICO NA LEITURA DO “CRÁTILO” DE PLATÃO?

Quando Hegel², no prefácio do *Princípios da Filosofia do Direito*, afirmou que cada indivíduo é filho do seu tempo (1997, p. XXXVII), ele procurou destacar a importância dos acontecimentos históricos na construção do pensamento de cada sujeito. Se quisermos compreender mais cuidadosamente um dado sistema de reflexão, devemos sempre dedicar uma parcela significativa de energia aos problemas vigentes do seu tempo, pois os conceitos filosóficos são engendrados a partir do pensamento daqueles que o precederam (MORAES, A. O., 2013). Toda filosofia, portanto, aos olhos do filósofo do absoluto, deve ser entendida como filha das aporias seculares e se caracterizar, em especial, por propor uma superação diante dos seus respectivos impasses.

Tal perspectiva, embora tenha adquirido uma variedade de críticas ao longo dos últimos séculos (BARROS, 2010, p. 83-94; BONNET, 1999, p. 8-13; RIBEIRO, V., 2014, p. 277-279), pode ser mais bem vislumbrada se analisarmos algumas das principais obras do mundo ocidental. Dos fragmentos obscuros³ de Heráclito aos escritos lógico-linguísticos de Wittgenstein, resquícios de influências históricas tecem o limiar do pensamento filosófico. Em relação ao primeiro, por exemplo, encontramos a filosofia do *lógos*⁴ e do *deivir*⁵ sendo

² Marco da filosofia pós-kantiana, Hegel foi o expoente máximo de um pensamento com pretensões de sistema. Em sua *Fenomenologia do Espírito*, o filósofo “traçou o processo de experiência da própria consciência que partindo aparentemente do mais simples, a certeza sensível, se elevou ao saber absoluto, chegando à Ciência, ao Conceito” (FRANÇA, 2010, p. 77). Já em relação à história, Hegel acreditava ser possível compreender o significado do que acontece por trás de sua realização e o motivo que a conduz para determinados fins, pois assim “como toda realidade, também a história é racional” (ROVIGHI, 2006, p. 747).

³ A tradição legou a Heráclito o apelido de “obscuro” (*skoteínós*) por seu caráter hermético na escrita de sua obra. Aristóteles em sua *Retórica* (III, 5. 1407) destaca que é trabalhoso pontuar os textos de Heráclito pelo fato de ele enigmático na utilização dos seus termos. Diôgenes Laértios afirma que o filósofo de Éfeso escreveu sua obra em um estilo obscuro “para que somente os iniciados se aproximassem dela e para que a facilidade não gerasse o desdém” (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 6). Já Martin Heidegger, muitos séculos depois, considerou a possibilidade de que a “obscuridade” e a “falta de clareza” nos pensamentos de Héraclito dizem respeito a incapacidade dos seus comentadores de compreender o que de fato o filósofo queria transmitir (Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 35).

⁴ O termo *lógos* tem importância basilar na construção do pensamento ocidental. A realização de um pensamento lógico-científico em contraste com o pensamento mítico é comumente estabelecida através da oposição mito/lógos (Cf. VERNANT, 2015, p. 109-125). No dicionário de Pereira (1998, p. 350) a tradução do termo demonstra a sua polivalência: “palavra”, “dito”, “revelação divina”, “sentença”, “razão”, “senso comum” e etc. Já no interior dos fragmentos de Heráclito, ele possui um valor específico e diferenciado: “o *lógos* abarca unidade e multiplicidade, conservando-as enquanto tais ao mesmo tempo em que lhes impõe o mútuo contato. Assim, o *lógos* é tanto a união quanto à separação; é ainda a própria relação entre estes dois momentos: o comum, o todo, o todo-um” (COSTA, 2012, p. 169-170).

configurada a partir de uma crítica direta aos ensinamentos de alguns nomes importantes da cultura helênica (como Homero e Hesíodo, mas também Pitágoras, Xenofonte e Arquíloco) que, conquanto fossem “mestres da maioria” (*didáskalos dè pleíston*) (DK22B57) e possuísem muita erudição (*polymathín*), nada pareciam saber de fato (DK22B40)⁶. Do mesmo modo, Wittgenstein, em confronto com as insuficiências e os problemas essenciais da matemática do seu tempo (MENDONÇA, 1991, p. 6-17), buscou expandir suas investigações ao âmbito da lógica e da linguagem – na tentativa de superá-los.

Não por acaso se envolveu com pensadores do porte de Gottlob Frege e Bertrand Russell⁷ e não por acaso construiu sua filosofia em um estreito laço com sua vida pessoal (SILVA, J., 2005, p. 87-90). Para o filósofo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, solucionar os problemas da linguagem significava por término às “enfermidades” (*krankheiten*) que o assolavam desde a sua infância (WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, 255), e o melhor meio para isso seria aquele herdado por Russell, isto é, por meio das análises lógicas:

Todos os problemas da linguagem são esclarecidos a luz dos problemas filosóficos, como todos os problemas filosóficos são, de fato, nada mais do que problemas conceituais, os problemas que surgem de não entender a lógica de nossa linguagem, como Wittgenstein diz no próprio *Tractatus* (FERNÁNDEZ, 1995, p. 129).

Outro fator de igual de relevo e que também merece ser mencionado é o modo como cada pensador decide escrever suas obras. Há alguns textos que facilitam na identificação de suas influências, enquanto outros nos exigem um conhecimento prévio da vida e da filosofia dos seus autores. As *Confissões* de Agostinho, por exemplo, por ser um texto autobiográfico⁸,

⁵ O *devoir* representa a característica dinâmica do mundo, isto é, a constante manutenção da multiplicidade e da diferença. Ele é o fluxo que, por exemplo, faz com que “em um mesmo rio, entremos e não entremos, sejamos e não sejamos” (*potamoîs toîs autoîs embaínómén te kai ouk embaínómen, eîmén te kai ouk eîmen*) (DK22B49a). É a própria ordem (*kósmos*) da natureza que, assim como fogo, é sempre vivo, “acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (*aeîzgon haptómenon métra kai aposbennýmenon métra*) (DK22B30).

⁶ “Pois o bem-pensar, o saber, não pode ser confundido com erudição ou acúmulo de conhecimento objetivo, uma vez que ‘muito aprendizado não ensina saber’, o que faz Heráclito censurar alguns dos seus contemporâneos célebres, tais como Hesíodo, Pitágoras e Xenófanes, homens de um conhecimento invulgar, mas que sob os olhos de Heráclito não chegavam a atingir o que ele concebia ser a sabedoria, a *homologia*” (COSTA, A., 2012, p. 189).

⁷ Gottlob Frege e Bertrand Russell são os maiores expoentes da lógica do nosso tempo. Ambos são considerados os fundadores da lógica simbólica moderna e influenciaram, de forma decisiva, a filosofia de Wittgenstein.

⁸ É em seu escrito autobiográfico que o bispo de Hipona redige seu percurso histórico e as naturezas internas de sua filosofia. Agostinho foi alfabetizado em uma cultura judaico-cristã onde, influenciado por sua mãe, adquiriu alguns elementos que levará por toda a sua vida. Alguns deles, no entanto, trouxeram profundas dúvidas ao seu pensamento que, embora recebesse respostas prontas e acabadas, não o satisfaziam: “quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom e é também a mesma bondade? Donde me veio então, querer eu o mal e não querer o bem?” (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 3). Esse último foi crucial para a entrada de Agostinho na seita gnóstica Maniqueia aos dezenove anos, onde buscou encontrar uma resposta para tal teodiceia. O maniqueísmo serviu ao longo de nove anos de sua vida como a sua base teórica, ao qual culminava em um dualismo material de dois deuses – um criador da luz e de todo bem e outro das trevas, criador de todo mal (Cf.

auxilia que encontremos suas influências maniqueístas e neoplatônicas, ao passo que a *Ética* de Espinoza, apesar de ser construída em modelo geométrico⁹, exige um pouco mais de leitura para revelar as suas heranças fortemente cartesianas (ROMEO, 1982, p. 10).

Nesse sentido, os diálogos de Platão ganham um valor de destaque: eles apresentam tanto a peculiaridade de ocultar suas hipóteses por entre as falas de seus personagens, quanto possuem a característica de representar a história e o pensamento dos seus contemporâneos. Em nenhum diálogo Platão se coloca como porta-voz de uma doutrina filosófica¹⁰ (HADOT, 2011, p. 110), mas encontramos a todo o momento uma variedade de opiniões sendo analisadas, defendidas ou refutadas. Seus personagens, na maior parte das vezes¹¹, representam pensadores do seu tempo – como é o caso de Parmênides, Protágoras e Górgias, mas também de Sócrates que, como veremos a seguir, será o principal destaque na filosofia platônica.

Essa ação (de escrever diálogos) lançou os intérpretes, por um lado, na difícil tarefa de descobrirem sua autêntica opinião diante das questões propostas e, por outro, exigiu que fossem a fundo nos acontecimentos do seu tempo. Em sua *Carta VII*, por exemplo, talvez um dos seus únicos escritos autobiográficos¹², Platão relata um pouco de sua história: ele que

COSTA, M., 2003, p. 39-87). Confessando a sua influência sobre a seita, diz ele: “durante esse período de nove anos, desde os dezenove até os vinte e oito, cercado de muitas paixões, era seduzido e seduzia, era enganado e enganava: às claras, com as ciências a que chamam de liberais, e às ocultas sob o falso nome de religião” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 1). Não apenas o maniqueísmo teve uma grande influência na vida e em sua obra, mas também o “neoplatonismo”. Aos trinta anos, Agostinho foi convidado a assumir a cátedra de reitor em Milão, onde, neste mesmo ano, teve o seu encontro com aquele que seria o grande incentivador da corrente neoplatônica, o bispo Ambrósio (Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, V, 13). Este encontro foi preponderante para o rompimento de Agostinho com a doutrina material e dualista, dando início ao processo de conversão aos livros platônicos (Cf. COSTA, M. 2002, p. 137 et seq.). O filósofo descreve da seguinte maneira: “(...) me deparei, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, com alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim” (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 7). Tais obras auxiliaram Agostinho a estabelecer e confirmar seu pensamento sobre Deus: o que antes era corrompido pelo dualismo maniqueu agora recebia uma estrutura mais próxima da doutrina cristã.

⁹ A *Ética ordine geométrico demonstrata* (Ética demonstrada em ordem matemática) de Spinoza é baseada nos *Elementos* de Euclides. Ela é construída a partir de definições, axiomas e lemas fundamentais dos quais são deduzidas as proposições. “A obra resulta assim em um complexo e denso tecido de ideias, cuidadosamente deduzidas umas das outras, que fazem a mente percorrer um emaranhado de noções e silogismos entrelaçados” (PONCZEK, 2009, p. 67).

¹⁰ Em apenas três ocasiões Platão se refere a si mesmo: duas delas são na *Apologia* (34a e 38b) e uma no *Fédon* (59b-c).

¹¹ Alguns personagens parecem ter sido apenas invenções de Platão: é o caso, por exemplo, de Timeu, personagem principal do diálogo homônimo, que, conforme relata Nails (2002, p. 293-294), não possui qualquer referencial histórico. Não obstante, essa discussão (como a maioria delas em relação às leituras de Platão) não possui um consenso entre seus comentadores. Cícero (século I a.C.), em seu *De Republica* (I, X, 16), sugere a existência de um Timeu histórico que é próximo a Platão, mas Nails, embora não querendo descartar tal possibilidade, afirma que essa “associação tenha sido inferida do próprio diálogo” (2002, p. 293-294).

¹² Há uma discussão longa e antiga entre os comentadores sobre quais diálogos são de fato autorias de Platão. Todavia, para além dos diálogos, restaram ainda treze cartas que foram ao decorrer do tempo, associadas e desassociadas ao filósofo da Academia. Dentre elas, embora não sendo uma interpretação unanime (Cf.

desde cedo (PLATÃO, *Carta VII*, 324c) sentiu a necessidade de participar do âmbito político para livrar a cidade (*pólis*) de qualquer vida injusta (*adíkou bíou*) (PLATÃO, *Carta VII*, 324d), acabou por adquirir certo desânimo (PLATÃO, *Carta VII*, 325c), quando o governo do seu tempo (regido até por alguns dos seus familiares)¹³ decidiu perseguir, dentre muitos outros, aquele que era “o homem mais justo de todos” (*dikaiótaton êinai tôn tóte*) (PLATÃO, *Carta VII* 324e). Essa atitude teve seu ponto culminante quando, acusado e perseguido pelos seus concidadãos (o *dêmos*), Sócrates é condenado à morte:

A condenação à morte de Sócrates vai, portanto, desencadear outro efeito negativo na relação de Platão com a política. A pior perseguição e o ajuste de contas instauradas pelos novos senhores da política não lhe agradava, porque segundo ele, um regime político que defende a causa nacional não se pode permitir tal pequenez. A pequenez que irá demonstrar precisamente ao condenar Sócrates à morte (VALENTIN, 2012, p. 61).

Mais do que desestimular os interesses de Platão pela política, os acontecimentos em torno da vida e da morte de Sócrates vão influenciá-lo, de forma decisiva, na construção de sua filosofia. Trabattoni (2010, p. 30) chama a atenção para o fato de que, por duas vezes (PLATÃO, *Górgias*, 500c; *A República*, 352d), o personagem Sócrates esclarece a importância do seu argumento pelo simples fato de se tratar de uma investigação do modo como devemos viver. A filosofia sugerida pelo personagem é aquela que se liga intrinsecamente com a felicidade (*eudaimonía*) e que, portanto, nenhum homem poderia ser indiferente a ela, pois seria como se declarasse indiferença à própria felicidade – o que para um grego daquele tempo era impossível¹⁴.

IRWIN, 2013, p. 70), a *Carta VII* é a única que possui um grande número de adeptos ao seu favor (Cf. TRABATTONI, 2010, p. 27). A tradição da escola de Tübingen-milão, por exemplo, que confere as “doutrinas não-escritas” um valor indispensável na leitura do pensamento de Platão, a toma como sendo legítima (Cf. REALE, 2004, *passim*). Nós, no entanto, não entraremos no mérito dessa discussão, mas iremos supor que a carta tenha informações legítimas sobre o filósofo – independentemente de sua autoria. Mesmo podendo ter sido escrita por um discípulo tardio do platonismo (Cf. IRWIN, 2013, p. 16-25), a *Carta VII* contém importantes informações que, junto a alguns relatos de Aristóteles (*Metafísica*, 987a-b; *Do Céu*, 289b), são as fontes biográficas mais antigas que dispomos sobre a vida do filósofo da academia.

¹³“O próprio Platão reconhecerá que se deixou enganar sobre a política pelo entusiasmo da sua juventude (*Carta VII*, 324b), queria se dedicar à política com todo o seu empenho e com toda a sua alma. Nesta sua vontade inicial havia razões pessoais, mas também influências ‘familiares’, uma vez que tinha dois parentes próximos nas instituições políticas daquele momento: Crítias, o primo irmão da mãe de Platão e Cármides o seu tio carnal materno (*Carta VII*, 324d)” (VALENTIM, 2012, p. 61).

¹⁴Havia uma máxima no mundo helênico que dizia que todos os homens desejam ser felizes. Nos escritos de Homero e Hesíodo, a felicidade figura ser uma atividade exclusiva do âmbito divino, “a tal ponto que parece que a felicidade humana se transforma em ‘brinquedo’ dos deuses” (LAURIOLA, 2006). Já em um momento posterior, tanto a ética Platônica quanto a Aristotélica vão relacioná-la ao próprio ato humano de filosofar: no *Eutidemo* (278e-282a), por exemplo, Platão destaca que todos os homens desejam ser felizes e que o meio para isso é se dedicar a ser “o mais sábio possível” (*hōpos hōs sophótatos éstai*). Aristóteles, por sua vez, em sua *Ética à Nicômaco* (X, VI-X), dá continuidade ao pensamento e fundamenta acrescentando que “quanto maior for a profundidade da contemplação, mais intensa será a felicidade” (*eph’hōson dēdiatēnei hē theōría, kai hē*

Ademais, quase todos os escritos de Platão são diálogos¹⁵ e, em sua maioria¹⁶, a figura de Sócrates é marcadamente o protagonista. É sabido que o Sócrates histórico se relacionava principalmente por meio de conversas em praças públicas (*ágora*)¹⁷ e que, por isso, o diálogo veio a se tornar um gênero literário de marcante influência após sua morte (ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b). Aristóteles, por exemplo, que não foi um discípulo direto do filósofo, também elaborou diálogos que acabaram não chegando até nós em sua integralidade (BAÉZ, 2002, p. 1 et seq.). Antístenes, Euclides, Fédon e Xenofonte são outros nomes de pensadores que, dada a convivência direta com o filósofo, escreveram obras em formato de diálogo e, em especial, sobre sua vida (LESKY, 1995, p. 534-536), mas apenas Platão parece ter alcançado a fama por tais escritos (HADOT, 2011, p. 48).

Além disso, muitos intérpretes, a partir da leitura da *Metafísica* de Aristóteles (especialmente 987b, mas também 1078b-1079b), enxergaram na busca de definições proposta por Sócrates, um prelúdio para o que viria a ser a descoberta¹⁸ das hipóteses inteligíveis de Platão:

[Sócrates] foi o primeiro a (sistematicamente) buscar o universal e fazê-lo por definições – ou seja, por questões do tipo ‘o que é?’: perguntas do tipo ‘o que é a justiça?’, ‘o que é a coragem?’, ‘o que é piedade?’, e assim por diante; por outro lado, porém, ele ‘não separou esses universais, como Platão

eudaimonía) (1178b29-30). Ambos, portanto, parecem ter herdado essa compreensão de Sócrates que acreditava que “a felicidade é progressivamente conquistada por meio do filosofar” (Cf. DINUCCI, 2009, p. 262).

¹⁵ Além das obras escritas em formato de diálogo, isto é, por meio de uma reflexão conjunta que visa uma observação cooperativa de uma dada experiência (Cf. MARIOTTI, 2001, p. 6), o *corpus platonicum* também é composto pelas já mencionadas *Cartas* e pela *Apologia* que, apesar de ser um monólogo (escrita por meio da fala de um único personagem), podemos encontrar tentativas de se construir um diálogo em seu interior (Cf. PLATÃO, *Apologia*, 20b-c, 24e-25d).

¹⁶ Sócrates é o principal dialogante em quase todos os diálogos Platônicos, exceto no *Sofista*, *Político*, *Parmênides*, *Timeu*, *Critias*, *Leis* e, em certa medida, no *Banquete* (Cf. CROMBIE, 1988, p. 12).

¹⁷ A filosofia de Sócrates era feita, quase que exclusivamente, nas praças públicas (*ágora*). Raramente o filósofo saía para os campos (Cf. LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 22), pois acreditava que os ambientes campestres e as árvores nada poderiam lhe instruir, enquanto que apenas as pessoas na cidade poderiam fazer (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 230d). Ora, dada a “missão” de Sócrates descrita na *Apologia* (21a-23c), se instaurou no filósofo o desejo de examinar (*exétasis*), segundo o comando do deus de Delfos, todo indivíduo, cidadão ou estrangeiro que julgava ser sábio. Ademais, no *Teeteto* (150c), o personagem descreve sua missão como “a capacidade de investigar, de todos os modos possíveis, se o intelecto do jovem está gerando uma mera imagem, uma falsidade ou uma verdade genuína” (*têi hemetêrai tékhnei, basavizein dynatòn eînai panti trópoi pósteron eidolon kai pseûdos apotiketei toû néon he diánoia è gónimón te kai alethés*). Desse modo, o lugar (*tópos*) de Sócrates era a *ágora* e ele se sentia um estrangeiro (*xénos*) em qualquer outro ambiente (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 230d).

¹⁸ Tal descoberta foi tratada por alguns intérpretes por meio da expressão “segunda navegação” (*deuteros plous*). Seu significado, conforme explicita Reale (1994a, p. 52-53), deve ser entendido por meio da proposta apresentada por “Eustáquio que, referindo-se a Pausânias, diz chamar ‘segunda navegação’ daquilo que se leva adiante apenas com os ‘remos’ e ‘sem os ventos’”. Na filosofia de Platão, a expressão pode ser encarada como um novo tipo de método que leva à conquista do plano do supra-sensível: as velas e os ventos seriam os sentidos e as sensações (ou seja, tudo que diz respeito à empiria) e os remos seriam os raciocínios e postulados (tudo que diz respeito à razão) (PLATÃO, *Fédon*, 99d-100a). ”.

veio a fazer: Platão supunha que, uma vez que os perceptíveis estão constantemente mudando, não poderia haver um conhecimento dos perceptíveis, mas apenas de algumas outras coisas, as Ideias (ou Formas)’ (PENNER, 2013, p. 149-150).

Apesar de toda essa influência exercida por Sócrates, não podemos afirmar com segurança que as opiniões defendidas em seu nome sejam, de fato, as do próprio Platão (HUISMAN, 2006, p. 33-48; JAEGER, 2013, p. 500). Em passagens específicas o filósofo parece utilizar mais do drama no desenvolvimento das histórias do que a própria fala dos seus personagens: a doença (ausência?) de Platão no *Fédon* (59b-c); o ambiente bucólico descrito no *Fédro* (230b-e); o silêncio de Crátilo em seu diálogo homônimo (PLATÃO, *Crátilo*, 384a) e a troca de argumentos entre os dialogantes no final do *Protagoras* (361b-c) são apenas alguns exemplos de como as entrelinhas e os silêncios dos diálogos às vezes podem sugerir mais da opinião de Platão do que as afirmativas dos seus personagens (SCHALCHER, 1998).

Outro fato é que Sócrates não foi o único do seu tempo a influenciar Platão. Em seus diálogos, encontramos algumas figuras que, sendo refutadas ou não, aparecem com certo destaque: filósofos como Parmênides e Heráclito são mencionados amiúde e trazidos à discussão. O primeiro, por exemplo, possui um diálogo exclusivo em seu nome, enquanto o segundo, além de aparecer (ao menos de modo indireto) por meio do seu discípulo¹⁹ no *Crátilo* (BUARQUE, 2012, p.159), é citado em diversas obras (PLATÃO, *Teeteto*, 160d-e; *Sofista*, 242e-243a; *Banquete*, 18a-b). Os sofistas²⁰, pensadores itinerantes que pregavam relativismo e ceticismo em suas ideias, são confrontados em boa parte dos diálogos platônicos e a tradição (poetas, adivinhos e políticos), que condenou Sócrates (e a própria *pólis*) a um tipo de verdade “autoritária”²¹, também faz parte das críticas do filósofo.

¹⁹ Aristóteles, em seu livro IV da *Metafísica*, declara que Crátilo foi discípulo de Heráclito. Todavia, é importante enfatizarmos que a opinião do Estagirita acerca dessa relação era negativa: “é preciso notar previamente a prudência de Aristóteles acerca do Heráclito histórico, como se o Obscuro estivesse sempre a distância do [seu] discípulo, a distância de [sua] interpretação” (CASSIN, 1990, p. 29). Enquanto Heráclito não sustentava que o mesmo é e não é – como alguns pensavam que ele afirmava (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b23-27) –, Crátilo sustentava que nada poderia ser dito, uma vez que as coisas estavam em uma constante mudança e, por isso, apenas agitava o dedo (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1010a12-13).

²⁰ Cruz (2015, p. 94-95 apud KERFERD, 2003, p. 20-30) chama atenção para ao menos duas formas distintas de se compreender os sofistas: “1) em 1846, George Grote (1794-1871), historiador de matriz utilitarista, propôs que os sofistas foram os campeões do progresso intelectual, não podendo ser encarados como um ‘movimento’ que surgira de modo repentino e sem qualquer comunidade doutrinária; 2) Já Eduard Zeller (1814-1908), em 1842, buscou sublinhar as características que os sofistas possuem em comum, defendendo que ‘todos’ faziam parte de um ‘mesmo fenômeno social’. Essas duas concepções antagônicas (o individualismo sofístico e o movimento sofista) são as que encontramos entre um pesquisador e outro nos tempos atuais”. Nós, por outro lado, acreditamos na possibilidade de unir ambas as interpretações: embora cada sofista possuía características próprias e singulares que os diferencia, há outras nuances, entretanto, que os perpassa e os unifica em um só grupo.

²¹ Estamos chamando de “autoritária” todo tipo de afirmação que possui pretensão de verdade, mas que não é construída a partir de um “diálogo”. Da Grécia Arcaica (800-500 a.C.) aos tempos clássicos (500-400 a.C.),

Platão, portanto, pensou a partir do seu tempo. Seja qual for o diálogo em que o leitor se aventurar, seja qual for a temática que o pesquisador se dispuser a estudar, será necessário que se possua uma clareza mínima dos eventos históricos e das figuras que o compõe:

(...) a construção do *lógos* platônico (ou mesmo de toda a filosofia clássica ou de qualquer tempo) é fruto do contexto histórico, no caso específico dos filósofos gregos, toda a filosofia ali gerada é filha da *pólis* e sua história (...) como diria Hegel, a filosofia é filha da história e do tempo histórico; longe de haver uma contradição entre ambas as áreas, é o pensamento racional e filosófico que permite uma reflexão da história enquanto universal, ‘a filosofia aporta a contemplação da história’ (PEREIRA FILHO, 2009, p. 13).

Dito isso, há um diálogo específico e uma temática em questão que, graças aos caminhos nos quais a filosofia passou a se debruçar, necessita um pouco mais de cuidado por nossa parte. Quando, no século XIX, houve uma resposta ao idealismo alemão²² (tanto de matriz kantiana, quanto de vertente hegeliana) através de uma crítica que teve como “concepção básica a análise da linguagem e do processo de significação” (NIGRO, 2009, p. 178), tivemos uma mudança expressiva no núcleo das investigações filosóficas que se deslocou do âmbito da epistemologia²³ para se concentrar, quase que exclusivamente²⁴, nas análises lógicas da linguagem (SANTOS, I., 2014, p. 89-90).

Esse movimento desencadeou um novo tipo de olhar em direção à história da filosofia, que mostrou querer resgatar os elementos mais substanciais acerca da linguagem, na tentativa de elaborar novas compreensões a variedade de problemas que estavam por surgir no interior

podemos encontrar um tipo de discurso que possui sua legitimidade na tradição cultural ao qual está inserida: “Os Mestres da Verdade”, como chama Detienne (2013), são personagens históricos (poetas, adivinhos e reis) com funções sociais similares e que possuem o privilégio de proferir a verdade por manter certa conexão com o divino (*theîos*). Platão, por outro lado, na *Apologia* (18a-19a), afirma que a tradição é culpada pela condenação de Sócrates, pois vem se apoderando da opinião da maioria dos atenienses desde a sua infância, “sem qualquer verdade” (*oudèn alēthēs*). A compreensão de verdade, portanto, entre Platão e a tradição, se mostra distinta: a primeira é centrada no *lógos* filosófico, a segunda é através da palavra inspirada (Cf. CASERTANO, 2010, *passim*; DETIENNE, 2013, p. 29).

²²O idealismo alemão constitui uma das correntes filosóficas de maior influência na história do pensamento ocidental Moderno. A partir “da obscura busca nas profundezas do espírito do qual Kant expressara os primeiros resultados na linguagem técnica e fragmentária da *Crítica da Razão Pura*” (ROVIGHI, 2006, p. 598), o idealismo alemão se constitui, em essencial, por promover uma ruptura com a ontologia grega e escolástica e ter a pretensão de construir um sistema filosófico que unifique toda a realidade.

²³Com a Modernidade, a filosofia mudou o foco de investigação da ontologia (que buscava entender os objetos a partir de sua essência) para a epistemologia (focando sua atenção no modo como o homem compreende o mundo). Não por acaso muitos autores modernos escreveram obras sobre o entendimento humano – Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley e muitos outros.

²⁴A filosofia nos dias atuais não se restringe apenas a investigar os problemas da linguagem. Ao contrário, há uma grande variedade de objetos de estudos e de modos de filosofar. Um que merece ser destacado é a *fenomenologia*, isto é, “‘o estudo dos fenômenos’, onde a noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo geral, coincidem” (CERBONE, 2012, p. 13). Dos seus autores podemos citar os de maior destaque: Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty.

das análises efetuadas²⁵. A linguagem, que até então não havia sido o foco principal da pesquisa filosófica (FLÓREZ, 2009, p. 41), passa a ser mais valorizada e o estudo da sua história, mas do que apenas significativo, acaba por se tornar indispensável. É assim que os pesquisadores do nosso tempo retornam ao passado do pensamento ocidental, eles buscam naquilo que foi dito o que ainda não foi compreendido:

Gadamer (1900-2002), em *Verdad y método*, ao propor um estudo do conceito de *linguagem* através da história do pensamento ocidental, começa por Platão, limitando-se, quase que exclusivamente, a uma análise do *Crátilo*. Pois o considera ‘o escrito básico do pensamento grego sobre a linguagem’ (SANTOS, F., 2008, p. 183).

Não é por acaso, portanto, que o *Crátilo* de Platão esteja sendo constantemente revisitado²⁶ frente às outras obras da antiguidade que tratam sobre a temática²⁷: o diálogo “sobre a correção dos nomes” (*perì onomáton orthótētos*), conquanto não seja explicitamente um tratado sobre teorias da linguagem, possui importantes discussões sobre as primeiras interpretações do assunto (FLÓREZ, 2009, p. 42). Nele, podemos vislumbrar uma querela entre duas posições antagônicas do século V a.C.: de um lado, o personagem Hermógenes defende que a linguagem é construída de modo arbitrário ou convencional (*synthéke*)²⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 384d); já do lado oposto, o personagem homônimo ao diálogo defende que “entre a linguagem e o mundo físico há uma adequação natural” (GARCIA-ROSA, 1990, p. 67).

²⁵“Rompido o panorama filosófico metafísico tradicional, contemporaneamente, a linguagem está redirecionada em uma correspondência intersubjetiva, validada na interação ‘sócio-comunicativa’ (pragmática da linguagem). Ela não está mais legada à filosofia da consciência, ou ao indivíduo ‘solipsista’. As teorias levantadas apontam para a linguística pragmática e sua relação com o ser, no centro da revolução do conhecimento, e fundamentada filosoficamente, cujas assertivas são propostas a serem consideradas e validadas na *práxis* comunitária” (PRAZERES; AQUINO; MARQUES, 2013, p. 99).

²⁶O *Crátilo* influenciou (e continua influenciando) pesquisadores desde a antiguidade até os dias atuais. Em relação à antiguidade, alguns intérpretes tendem a sublinhar a profunda conexão existente entre o diálogo e a obra aristotélica, *Da interpretação* (Cf. MARTIN, 1990, p. 129). Outros, no entanto, argumentam que o diálogo é o prelúdio para a concepção construída pelo filósofo de Estagira (Cf. LO PIPARO, 2005, p. 211-212). Em relação à contemporaneidade, Fausto dos Santos (2014, p. 90) chama a atenção para a relevância do diálogo nos nossos dias, afirmando que “alguns estudiosos contemporâneos procuraram vislumbrar e até mesmo encontrar no *Crátilo* elementos e discussões que antecederam as teses desenvolvidas por filósofos contemporâneos como, por exemplo, Frege, Russell e Wittgenstein”.

²⁷O *Sofista* de Platão e, sobretudo, o *Órganon* de Aristóteles são outras duas importantes obras que tratam sobre o tema da linguagem na antiguidade. Além delas, podemos destacar também os fragmentos de alguns filósofos – como Heráclito (DK22B1, DK22B23, DK22B32, DK22B48), Parmênides (DK28B1, DK28B2, DK28B3, DK28B6, DK28B7, DK28B8, DK28B9) e Demócrito (DK68B26, DK68B121, DK68B122a, DK68B142) – e trechos das obras de alguns sofistas – como o *Tratado sobre o Não-ser* (§83-87) e o *Elogio de Helena* (§8-15, 21) de Górgias.

²⁸O termo *synthéke* pode ser traduzido por “convênio”, “tratado”, “ajuste”, “contrato” ou “condições de paz”, correspondendo sempre a um acordo entre duas ou mais pessoas para um determinado fim (Cf. PEREIRA, I., 1998, p. 555). No presente trabalho, iremos traduzi-lo por “arbitrio” ou “convencional”, seguindo a linha interpretativa que afirma que a posição de Hermógenes é um “convencionalismo linguístico”.

Essas duas concepções ficaram conhecidas²⁹ por Naturalismo e Convencionalismo linguístico e tiveram um número destacado de seguidores e de variações no percurso histórico até os nossos dias (ABRAHÃO, 2000, p. 167-170). A primeira, por exemplo, representada por Crátilo no diálogo, é aquela adotada nos discursos elaborados por grande parte dos primeiros filósofos³⁰, enquanto a segunda, defendida por Hermógenes, seria a concepção adotada por alguns sofistas:

Hermógenes defende a tese que ficou conhecida como *Convencionalismo linguístico*. Górgias, o sofista, tirou conclusões radicais a partir dessa concepção da linguagem em seu *Tratado Sobre o Não-Ser*. Crátilo é partidário do chamado *Naturalismo linguístico*, que teria em Antístenes, o fundador da Escola Cínica, um fiel representante (SANTOS, F., 2008, p. 184).

Não obstante, por suas características conflituosas, ambas as concepções manifestam impasses e contradições que, postas frente a frente, se tornam faces distintas de um mesmo problema: por encararem a interação linguagem-mundo de modo tão radical (seja por uni-los, seja por separá-los), tanto uma quanto a outra impossibilitam a existência de “falsas proposições” (*lógos pseudés*), ou seja, a linguagem acaba adquirindo um valor intrínseco de verdade e legitimando todo e qualquer discurso (FLÓREZ, 2009, p. 56).

Crombie (1988, p. 482-493) chama tal dificuldade de “O Paradoxo da Falsa Opinião” (*The Paradoxo of False Beliefs*): o fato de a linguagem ser sempre acerca de algo que é, como propõem os naturalistas, exclui a possibilidade de dizer aquilo que *não-é* (ou o falso); por outro lado, se a linguagem não possui qualquer relação com as coisas, como parecem querer os convencionalistas, tudo que for dito sobre elas deve ser encarado como verdadeiro – uma vez que o parâmetro para estabelecer tal conexão seja inteiramente subjetivo. Ora, ambas as concepções se mostram caras à filosofia de Platão, uma vez que as encontramos em uma diversidade de discussões no interior de suas obras (*Eutidemo*, *Teeteto*, *República* e o *Sofista*

²⁹Conforme Vieira (2014, p. 23, nota 2), as duas posições ficaram conhecidas como “Convencionalismo” e “Naturalismo” a partir do artigo de Kretzmann: “Plato on the correctness of names”, *American Philosophical Quarterly*, v. 8, n. 2, 1971. Mas Mackenzie (1986) prefere chama-los por “realismo” (a posição de Crátilo) e “relativismo” (a posição de Hermógenes), dando enfoque ao modo como cada uma delas compreende a relação linguagem e mundo. Optaremos pelos termos “Naturalismo” e “Convencionalismo” por sua importância na literatura contemporânea sobre o diálogo.

³⁰Em uma passagem paradigmática do diálogo (Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 429d) o personagem Sócrates pergunta a Crátilo: “então tu sustentas a afirmação que é totalmente impossível dizer falsidades?” (*âra hótî pseudê légein tò parápan ouk éstîn, âra toútô soi dýnatai ho lógos*) e eis que ele responde: “Exatamente, ó Sócrates, afinal, como é possível alguém, dizendo aquilo que diz, dizer o que não é? (*pôs gàr án égon gé tis toútô hò légei, mè tò òn légoi;*) Pois dizer falsidades não é se não isto: dizer as coisas que não são? (*è ou toútô éstîn to pseudê légein, to mè tá ónta légein;*)” Notemos aqui a semelhança das palavras expostas por Crátilo com o poema de Parmênides – melhor trabalhado no *Sofista* a partir de 242d. Essa ligação, como afirmam Detienne (2013, p. 154-155) e Mondolfo (1966, p. 297-301), só é possível porque ambos pensadores partilham da tese naturalista da linguagem.

são só alguns exemplos), mas é somente no *Crátilo*, por meio de uma análise dos nomes, que encontramos Sócrates motivado a querer confrontá-las e, sobretudo, a querer superá-las (MACEDO, 1998, p. 48; PIQUÉ, 1996, p. 180).

O diálogo tem início com o convite de Hermógenes a Sócrates para participar de uma discussão sobre a correção dos nomes (PLATÃO, *Crátilo*, 383a). Escolhido como o juiz que irá examinar ambos os lados para decretar a vitória daquele que tiver a posição mais coerente sobre o assunto, Sócrates descobre que os dois possuem suas falhas: se a linguagem é convencional, como propõe Hermógenes, as coisas devem ser nomeadas de modo arbitrário e conforme as opiniões (*katà dóxai*) de cada indivíduo. Entretanto, como Sócrates diz compreender “o nome como a menor parte do discurso” (*lógou smikróteron morion állo è ónoma*) (PLATÃO, *Crátilo*, 385c) e supõe que há “discursos verdadeiros e falsos” (*lógos alethés kai pseudés*) (PLATÃO, *Crátilo*, 385b), os nomes precisam já conter em sua essência (*eîdos*) a capacidade de serem verdadeiros.

Por outro lado, por mais que Sócrates queria admitir a necessária relação entre a linguagem e a natureza das coisas (PLATÃO, *Crátilo*, 386e, 387a-d, 389e-, 390e, 391b), o Naturalismo também vai, no decorrer de inúmeras análises etimológicas (PLATÃO, *Crátilo*, 391c-428c), revelar suas aporias. Os nomes primitivos, por exemplo, que formam a grande maioria dos nomes compostos, não apresentam uma relação exclusiva com a natureza das coisas (como deseja a tese naturalista), mas são estabelecidos de acordo com certa convenção:

O contraexemplo da ‘durabilidade’ que tem o ‘l’ de leveza é mais um artifício utilizado por Sócrates para demonstrar que os nomes não podem, como querem os naturalistas, ser verdadeiros graças a sua função descritiva. Diante dessa evidência é preciso aceitar que a convenção desempenha algum papel no funcionamento dos nomes. É por convenção que os nomes imitam as coisas pelas suas letras ou as descrevem pelas suas raízes etimológicas (VIEIRA, 2014, p. 92, nota 45).

Ora, tal falha revela que tanto o Naturalismo quanto o Convencionalismo possuem aspectos necessários para se compreender a ligação linguagem-mundo e que, se separados de modo tão radical, se tornam aporéticos. No desfecho do diálogo (a partir de 438d), encontramos Sócrates abandonando a tese de que é possível aprender as coisas pela linguagem para buscar algo que exista para além dela e que nos auxilie a melhor compreender o mundo³¹. O *Crátilo* se encerra com o personagem Sócrates afirmando que a investigação se

³¹É importante lermos o trecho que apresenta tal afirmação: “**Sócrates:** em seguida, uma vez que os nomes estão em conflito, e alguns deles afirmam que são iguais a verdade e outros que são de acordo com nossa decisão, como poderemos, afinal, distingui-los? Certamente não sobre nomes diferentes destes, pois não existem. é obvio que devemos procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem o auxílio dos

revelou uma empreitada muito grande para ser alcançada por qualquer um dos dialogantes e que não se deve procurar entender o mundo através dos nomes (ou da linguagem), mas a partir das coisas em si mesmas³²:

se opondo à Crátilo, Sócrates sustenta que há uma maneira de apreender os seres (*tà ónta*) ‘sem ajuda dos nomes’ (*áneu onomáton*) (438e) e que esta é ‘a mais natural e ao mesmo tempo a mais legítima’. Consiste em ‘conhecer as coisas umas por meio das outras’ (*di'allélon*) ou ‘em si mesmas e por si mesmas’ (*autà di'autôn*) (487e) (BRAVO, 2008, p.74).

Uma leitura rápida, portanto, que deixe de lado os silêncios e as entrelinhas do drama e que se concentre apenas nas afirmações dos personagens no diálogo, poderá levar o leitor a acreditar que o *Crátilo* é, em sua essência, uma obra aporética – como se Platão estivesse sugerindo que diante da relação entre a linguagem e as coisas sua posição fosse cética (HILLESHEIM, 2001, p. 256-258; VALDES, 1987, p. 110) ou que a finalidade do diálogo fosse apenas principiar uma discussão que teria seu desfecho em outras obras (FLÓREZ, 2009; PINHEIRO, 2003; SANTOS, I., 2010, p. 105).

Todavia, não acreditamos que qualquer diálogo do *corpus platonicum* seja de caráter meramente introdutório a uma determinada temática, mas que cada um deles discuta aspectos distintos de um mesmo problema. Quem irá conduzir o desenvolvimento dos diálogos serão os seus personagens que, podendo representar correntes específicas de pensamento na história, acabarão por exigir métodos próprios de abordagens e de discussão:

de fato, Platão articula o uso desses instrumentos [a utilização de ‘alegorias’ e o uso de ‘ironias’, mas também de ‘silêncios’ e de ‘impasses’] em função do objetivo que se propõe: se a intenção é criticar um sofista, o método crítico-refutatório é o mais eficaz; se é argumentar a favor de um determinado princípio moral, o diálogo assume uma dinâmica propositiva; se, pelo contrário, se pretende tratar de coisas imponderáveis e impalpáveis, como o destino das almas depois da morte ou a origem das civilizações, é o mito o instrumento mais indicado (TRABATTONI, 2010, p. 26).

nomes, qual dos dois grupos [mobilidade ou permanência] é o verdadeiro...” (*Sokrátes: onomáton oûn stasiasánton, kai tôn mênphaslónnton heautà einai tà hómoia tēi aletheiai, tôn'heatá, tini eti diakrinoûmen, ē epì tí elthóntes; ou gár pou epì onómata ge hētera álla toúton: ougār éstin, allà dêlon hōti áll'átta dzetetéa plēnonomáton, hà hemîn emphaniēi áneu onomátonhopótera toúton estī talethē, deixanta delon hotitēn alētheian tôn ónton...*) (PLATÃO, *Crátilo*, 438d).

³²A passagem que podemos encontrar essa afirmativa se encontra no final do *Crátilo*, em 439b: “Saber de que modo as realidades devem ser aprendidas ou descobertas é talvez uma pergunta muito grande para você ou para mim, mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser apreendidas e investigadas, do que a partir dos nomes” (*hontita mēn toínun trópon deī manthánein ē euriskein tà ónta, meizon isos estīn egnokénai ē kat'emé kai sé: agapetōn dé kai toúto homologésasthai, hōti ouk ex onomáton allà polū mallōn aúta ex autōn kai mathetēon kai zetetéon*).

Por sua vez, em relação à perspectiva que atribui certo ceticismo ao pensamento exposto no *Crátilo*, se destaca o fato de que os escritos da juventude³³ de Platão têm desfechos em que seus personagens se confrontam com algum tipo de impasse: no *Eutífron*, *Cármides*, *Laques* e *Lísias*, por exemplo, “encontramos Sócrates falhando no seu objetivo de ‘examinar’ (*exétasis*) o que é a ‘piedade’ (*ósion*), a ‘temperança’ (*sophosýnē*), a ‘coragem’ (*andreía*) e a ‘amizade’ (*philia*), respectivamente (SANTOS, I., 2010, p. 101). Essa atitude vem suscitando interpretações diversas: algumas vezes admitindo certa imaturidade no pensamento do filósofo (ROSS, 1997, p. 15-25), outras afirmando que tais obras tinham o objetivo de expor as características do Sócrates histórico (GOMPERZ, 2013, p. 57-61; PENNER, 2013, p. 147 et seq.).

Seja como for, se queremos descobrir as razões inerentes ao diálogo e, sobretudo, qual é a posição de Platão diante das suas respectivas aporias, se faz necessário que entendamos também o que cada personagem representa no seu momento histórico (inclusive o próprio Sócrates), conduzindo um levantamento de ambas as teses (Naturalista e Convencionalista) desde suas origens até se tornar aquilo que encontramos no diálogo. Para isso, devemos tomar como ponto de partida o discurso mágico-religioso do poeta (*aoidós*)³⁴, do profeta (*mántis*) e do rei antigo (*basileus* ou *ánax*), analisando seu processo de transformação em contraste com o discurso-diálogo adotado pelos nobres guerreiros que, como revelam Detienne (2013, p. 113-155) e Garcia-Roza (1990, p. 36-37), formam a gênese do que viria a ser o Naturalismo e o Convencionalismo linguístico.

Mas, afinal, o que significa esta questão? Será que ainda poderemos extrair de um pensamento tão antigo e aparentemente já superado as contribuições que necessitamos para nossos dias? As respostas para essas perguntas não estão claras e vão depender muito mais de um retorno ao passado do que a compreensão do presente. A virada linguística trouxe a linguagem ao centro do debate filosófico, mas as tentativas de entendê-la são oriundas de tempos mais remotos. O *Crátilo* de Platão é a obra mais antiga que possuímos sobre o tema, pondo em debate duas concepções vigentes em seu tempo. Compreendê-lo, portanto, requer

³³Penner (2013, p. 154-168) destaca alguns contrastes entre os diálogos da juventude (socráticos) e os demais. Dentre os pontos ressaltados se encontra o fato de que “os diálogos socráticos tendem a ser aporéticos e desprovidos de resultados positivos, condizentes com um investigador principal que confessa a própria ignorância; os outros diálogos costumam ter resultados positivos, o personagem principal geralmente apresentando uma doutrina bastante positiva (exceções notáveis: *Teeteto* e o *Parmênides*)”.

³⁴O termo *aoidós* significa primeiramente “cantor”, tendo adquirido sua atribuição a poeta (*poiētēs*) apenas no século V a.C. Todavia, assim como defende Jacinto Lins Brandão (2015, p. 21), acreditamos que as tentativas modernas de separá-los acabam sendo improcedentes com relação à antiguidade, visto que tudo que sabemos sobre os poetas gregos é que são os enunciadores dos poemas que deles recebemos. Optaremos, portanto, por traduzir o termo *aoidós* por “poeta” por a) Não haver grandes mudanças em seu significado e b) Para aproximar a pesquisa ao universo conceitual de Platão.

tanto uma análise dos tipos de discurso encontrado na Grécia Arcaica³⁵ (e os seus processos de transformação), quanto uma leitura verticalizada do diálogo, focando não somente nas falas dos seus personagens, mas também em seus silêncios.

Na próxima seção, buscaremos iniciar uma análise histórica a partir do processo de laicização da palavra inspirada em direção às concepções naturalistas e convencionalistas da linguagem.

2.2 A PALAVRA INSPIRADA E O SEU PROCESSO DE LAICIZAÇÃO

Muito se tem discutido, recentemente, acerca da linguagem e a sua importância no processo de significação de mundo. Tende-se a pensar, por exemplo, que todo conceito aplica “a representação de propriedades invariantes de uma categoria a objetos particulares” (HARDY-VALÉE, 2013, p. 20), sendo a própria expressão dos acontecimentos (objetivos e subjetivos) da realidade. Mas há quem pense também que eles não passam de “abreviaturas mortas”, incapazes de manter a vida e a plenitude individual de cada fenômeno (CASSIRER, 2009, p. 21). Seja qual for a posição correta, o que está em jogo é se a linguagem tem ou não a capacidade de significar a realidade e qual é o seu papel na maneira como compreendemos o mundo.

Essas duas questões, embora tendo adquirido destaque apenas no debate filosófico da contemporaneidade, encontram resquícios de interpretação nas obras de alguns filósofos gregos. Platão, como vimos, elaborou um diálogo para discutir duas concepções vigentes em seu tempo que, *mutatis mutandis*, se aproximam das posições que acabamos de mencionar: o Naturalismo, assim como quer Hardy-Valée, defende que há uma relação intrínseca entre linguagem e realidade, sendo a primeira uma manifestação dos acontecimentos da segunda. O Convencionalismo, por outro lado, se assemelha ao que Cassirer afirma sobre a incapacidade do conceito de manter vivo um fenômeno: a linguagem, quando pensada nesse formato, não passa de um “sopro de voz” (*flatus vocis*)³⁶ que representa, de modo arbitrário, os fenômenos do mundo.

³⁵O termo “Grécia Arcaica”, assim como esclarece Torrano (2014, p. 15), “aponta a anterioridade e a antiguidade (quando o pensamento racional começava a se *pré*-configurar-se), e ainda um sentido etimológico, que envolve a ideia de *arkhé*, de um princípio inaugural, constitutivo e dirigente de toda experiência da palavra poética”. Seu período data de antes do século VIII a.C. e se prolonga até o século VI a.C. com o advento da *pólis* e, principalmente, da democracia grega.

³⁶Esse termo ficou conhecido, sobretudo, na corrente nominalista da Idade Média. Influenciado pelos sofistas (em especial, Górgias) e o processo de desconstrução da ontologia por meio da linguagem (Cf. ALMEIDA, L., 1999), Roscelino de Compiègne acreditava que os universais “não possuíam qualquer valor semântico ou predicativo, não podendo ser referido a nenhuma coisa em particular, uma vez que todas elas existem singularmente e individualmente. Somente a individualidade é real, não havendo outro meio possível de

Se algumas das teses expostas em nossos dias seguem a mesma linha de raciocínio daquelas encontradas na Grécia Clássica, estamos enfrentando os mesmos problemas que, outrora, Platão já havia exposto no *Crátilo*³⁷. Foi em vista disso que encerramos a seção anterior apresentando a necessidade de entender as suas críticas e o seu posicionamento frente ao Naturalismo e o Convencionalismo linguístico, propondo uma análise da construção histórica de ambas as posições. Os dois pontos de vista, como veremos, possuem raízes em comum que devem ser mais bem examinadas: a adoção de alguns elementos exteriores à cultura e o conflito entre noções políticas atreladas à religiosidade, promoveram um rompimento na interpretação de mundo dos gregos que refletiu na posição acerca da linguagem que cada personagem parece adotar no diálogo.

Todavia, anterior a isso, esse rompimento configurou o modo como o pensamento filosófico se desenvolveu e a maneira como ele seguiu sua história até o sincretismo cultural entre os gregos e a tradição semita³⁸.

Quando Tales de Mileto, no século VII a.C., buscou encontrar uma resposta para o princípio (*arkhê*) de todas as coisas (*phýsis*), ele abriu mão de elementos da tradição na qual se encontrava inserido e, como porta-voz de um novo tipo de racionalidade, fundamentada na observação dos fenômenos naturais, atribuiu à água (*hydor*) o princípio de tudo (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983). Embora saibamos que não houve, de fato, uma cisão entre a filosofia e o mito – como parecem propor alguns estudiosos (BURNET, 2007, p. 21-40; VERNANT, 2015, p. 109-114) –, a imagem de Tales (e, por conseguinte, de toda a filosofia) ilustra uma ruptura com um tipo de discurso que é legitimado por uma verdade inspirada: o discurso mágico-religioso, ao contrário daquele empregado por Tales, adquire veracidade através da presença do divino (CONFORD, 1981, p. 19).

considerar o indivíduo fora dessa indivisível individualidade. Através disso, Roscelino propõe que os universais são apenas expressões puramente abstratas (*flatus vocis*) que não possuem qualquer valor de existência...” (Cf. CRUZ; SILVA, 2014, p. 51).

³⁷Como aponta Iveraldo Santos (2011, p. 214): “Othero e Brauner (2006, p. 127) afirmam que existem ‘ramificações dessas ideias [contidas no diálogo] para o estudo da linguagem moderna e contemporânea’ e Rodrigues ressalta que no século XX houve um ‘retorno aos enigmas do *Crátilo*’ (1998, p. 42), ou seja, as pesquisas sobre a linguagem retomaram, de alguma forma, as questões postas neste diálogo platônico”.

³⁸Após Alexandre Magno expandir a cultura helênica para além das fronteiras do mundo ocidental em 334-323 a.C., “os gregos passaram por uma revolução de enorme importância, não só pelas consequências políticas, mas também por uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções que determinaram uma reviravolta radical em sua vida espiritual” (REALE, 1994b, p. 5). A ruína das cidades, a “descoberta” do conceito de “indivíduo” e a revivescência do espírito socrático só são alguns exemplos de importantes acontecimentos oriundos do império de Alexandre que desembocou no fim da era pagã e no surgimento de um novo tipo de filosofia que ligava os conceitos dos filósofos gregos com os ensinamentos do novo testamento e com as raízes da tradição semita (Cf. GILSON, 2013, p. 1-25).

Por ser oriunda dos deuses, a palavra inspirada (*aoidé*)³⁹ não faz parte do âmbito do homem comum (KRAUSZ, 2007, p. 23; VERNANT, 2015, p. 63), apenas algumas figuras específicas, “qualificadas por suas funções no contexto social e cultural da Grécia Arcaica” (DETIENNE, 2010, p. 4), são seus detentores. O poeta, o profeta e o rei⁴⁰, cada qual em seu campo de atuação, se vale do discurso mágico-religioso para acessar os momentos atemporais e relatar, por meio das palavras, os acontecimentos originais⁴¹, os gestos dos deuses, as ordens superiores e os fatos que ainda estão por vir (GARCIA-ROZA, 1990, p. 26-27). Em um período histórico no qual o conhecimento é perpetuado exclusivamente por meio da oralidade⁴², aqueles que são inspirados pelos deuses se tornam intermediários entre o mundo profano e o divino, trazendo mensagens e interpretando sinais⁴³.

Platão, em alguns dos seus diálogos, trata da temática em questão⁴⁴: no *Íon*, ele parece efetuar uma distinção entre os conceitos de “técnica” (*tékhne*) e “inspiração” (*enthousiasmós*), na tentativa de definir qual é o tipo de atividade exercida pelos poetas⁴⁵. Ao sublinhar a

³⁹O termo “palavra inspirada” aqui tem o mesmo sentido de “palavra cantada” (*aoidé*) utilizada por Detienne (2013, p. 13) para se referir a todo tipo de enunciado poético de origem divina. Escolhemos utilizar “palavra inspirada” em vez de “palavra cantada” por abrir a possibilidade de inserir nesse tipo de enunciado, não apenas as palavras do poeta (que canta), mas também as do profeta e as do rei. Ora, independente de como o enunciado é declarado (seja por meio de cantos ou por ditos oraculares), tanto o poeta, quanto o profeta ou rei enunciam discursos inspirados pelos deuses e, portanto, utilizam de uma mesma concepção de linguagem, a saber, a palavra inspirada (Cf. MORAES, A. S., 2001, p. 6 et seq.).

⁴⁰Essa caracterização do poeta, profeta e do rei como detentores da palavra inspirada é encontrada amiúde nos diálogos de Platão (Cf. OLIVEIRA, C., 2011, p. 14-15). No *Mênnon* (99c-d), por exemplo, Sócrates afirma que seria correto chamar de divinos (*theíous*), “prenunciadores de oráculos e profetas inspirados, quanto todos, sem exceção, do gênero poético. E os políticos, não diríamos menos do que desses que são divinos e que os deuses estão neles inspirados que são e possuídos pelos deuses, quando, pela palavra, realizam com sucessos muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem” (*khresmodous kai mánteis kai tous poiētikous hápantas; kai tous politikoús oukh hékista touton pháimen an theíous te einai kai enthousiázein, epipnous óntos kai katekhoménous ek tou theou, hótan katorthōsi légontes pollà kai megála prágmata medèn eidótes on légousin*).

⁴¹A palavra inspirada tem o poder de trazer ao momento atual os tempos primordiais que deram origem ao mundo, aos seres e aos próprios deuses com toda a vitalidade e energia que vieram a surgir pela primeira vez. A recitação dos cantos cosmogônicos, por exemplo, “tinha o poder de pôr os doentes que os ouvissem em contato com as fontes originárias da vida e restabelece-lhe a saúde, tal o poder e impacto que a força da palavra tinha sobre os ouvintes” (TORRANO, 2014, p. 19).

⁴²“O tecido cultural grego foi construído [em sua gênese] pela tradição da oralidade e da memória social, a partilhada pelos membros do agrupamento humano, que lhes permitiu a reprodução dos seus comportamentos sociais, preservados pela linguagem e pela técnica, criando-se o conjunto do conhecimento a que se chama cultura, características das sociedades de tradição oral” (ROCHA, 1996, p. 194).

⁴³No caso do poeta, por exemplo, as Musas indicam “os nomes que ele repete para sua audiência, fazendo dele uma espécie de mensageiro, um intermediário entre os mundos divino e humano” (KRAUSZ, 2007, p. 54).

⁴⁴Além do *Íon*, que iremos abordar a seguir, o *Eutífron* e o *Fedro* são outros exemplos de diálogos platônicos em que o tema da atividade poética é posto em discussão: no primeiro, o personagem homônimo ao diálogo afirma que o fato de ser um profeta, intermediário entre deuses e homens, o torna uma pessoa diferente da maioria (Cf. PLATÃO, *Eutífron*, 5a); já no segundo, Sócrates, inflado por uma sabedoria inspirada pelas ninfas que residem no ambiente ao seu redor, atenta Fedro para não se surpreender se, porventura, for transportado por elas no desenrolar do seu discurso (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 238d).

⁴⁵Desde o início do diálogo (Cf. PLATÃO, *Íon*, 530b-d), Sócrates parece pôr em discussão as técnicas dos rapsodos (aqueles que recitam os poetas famosos). O fato de Íon ser incapaz de falar sobre qualquer outro

excepcionalidade do fenômeno poético, Sócrates acaba atribuindo a incapacidade (também mencionada na *Apologia*, 22a-c e no *Fedro*, 245a) do poeta de discorrer sobre os assuntos expostos em seus poemas, ao fato de não serem de sua própria autoria, mas das divindades que o inspiraram (JARESKI, 2010, p. 302; PIEPER, 1965, p. 81). Alguns trechos do diálogo (PLATÃO, *Íon*, 534b-d, 536c, 542a-b) enfatizam o caráter mediador do poeta, mas um, em especial, parece tornar isso evidente:

(...) o deus mostra, para que não tenhamos dúvida, que não são humanos estes belos poemas, nem de homens, mas divinos e de deuses, e os poetas não são nada além de intérpretes dos deuses, inspirados por aqueles que possuem cada um (*ho theòs endeíksastha hemîn, hína mē distázomen, hótī ouk anthropinā estin tà kalà taúta poiémata oudè antrópōn, allà theía kai theôn, hoi dē poietai oudèn all' ē hermenēs eisin tōn theōn, katekhómenoi eks hótou àn ékastos katékhetai*) (PLATÃO, *Íon*, 534e).

Em vista disso, aqueles que se tornam intermediários entre deuses e homens, adquirem o privilégio e a legitimidade para des-velar (*a-létheia*)⁴⁶ e narrar (*légein*) os segredos do mundo (TORRANO, 2014, p. 30). A sua palavra não exprime o conteúdo fenomênico da realidade como mero símbolo convencional, mas “é parte integrante do mundo natural e é capaz de interagir com ele em termos causais” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 30), produzindo-o e modificando-o:

o conteúdo da percepção não imerge de algum modo na palavra, mas sim dela imerge. Aquilo que alguma vez se fixou na palavra ou nome, daí por diante nunca mais aparecerá apenas como uma realidade, mas como a realidade. Desaparece a tensão entre o mero ‘signo’ e o ‘designado’; em lugar de uma ‘expressão’ mais ou menos adequada, apresenta-se uma relação de identidade, de completa coincidência entre a ‘imagem’ e a ‘coisa’, entre o nome e o objeto (CASSIRER, 2009, p. 75-76).

Os detentores da palavra inspirada, portanto, desvelam o mundo por meio da linguagem. O discurso mágico-religioso, sendo proveniente dos deuses, é sempre acerca daquilo que é o mais verdadeiro: a realidade (*alethés*). Esta, entretanto, é o plano da *phýsis*

poeta que não Homero é porque sua atividade não é oriunda de uma *tékhnē* ou de uma *epistémē*: “é evidente a todos que és incapaz de falar acerca de Homero em virtude de uma técnica e de uma ciência; pois, se fosses tal em virtude de uma técnica, também acerca de todos os outros poetas seria capaz de falar; pois, suponho, uma técnica poética, eu suponho, é em relação a todos [os poetas]” (*panti dêlon hōti tékhne kai epistémē perī Homéron légein adýnatos eî; ei gàr tékhne oíos te êstha, kai perī tōn állōn poiētōn apántōn légein oíos t' àn êstha; poietikē gár pou estin tò hólon*) (PLATÃO, *Íon*, 532c).

^{46cc}Como desocultação [ou desvelamento] é que os gregos antigos tiveram a experiência fundamental da verdade. A palavra grega *alétheia*, que a nomeia, indica-a como *não-esquecimento*, no sentido em que eles experimentaram o *esquecimento* não como um fato psicológico, mas como força numinosa de ocultação, de encobrimento. Desde as reflexões de Martin Heidegger estamos afeitos a traduzir *alétheia* por *re-velação*, *des-ocultação*, ou ainda, *não-esquecimento*. Isto porque a experiência que originariamente os gregos tiveram da Verdade é radicalmente distinta e diversa da noção comum hodierna que esta nossa palavra *verdade* veicula” (TORRANO, 2014, p. 25).

(natureza), restrita ao âmbito fenomênico, livre dos segredos, campo do desnudo e de tudo aquilo que há de mais real, isto é, a totalidade das coisas (DETIENNE, 2013, p. 59). Linguagem, natureza, verdade e realidade são, desse modo, sinônimos e manifestam, no interior do discurso mágico-religioso, uma imanência recíproca:

o ser se dá na linguagem porque a linguagem é numinosamente a força-de-nomear. E a força-de-nomear repousa sempre no ser, isto é, tem sempre força de ser e de dar ser. Não se trata, portanto, de uma *relação*, mas de uma imanência recíproca: o ser está na linguagem porque a linguagem está no ser (e vice-versa) (TORRANO, 2014, p. 29).

E, assim, complementa Detienne (2013, p. 29):

(...) o poeta [ou o profeta ou o rei] é sempre um ‘Mestre da Verdade’. Sua ‘Verdade’ é uma ‘Verdade’ assertórica: ninguém a contesta, ninguém a demonstra. ‘Verdade’ fundamentalmente diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância entre a proposição e seu objeto, tampouco a concordância de um juízo com os outros juízos; não se opõe à ‘mentira’; não há ‘verdadeiro’ em face do ‘falso’ (...) se o poeta é realmente inspirado, se seu verbo se fundamenta num dom de vidência, seu discurso tende a identificar-se com a ‘verdade’.

Mas que potências divinas (*theiai dýnameis*) se encontram por trás desse tipo de discurso? Quais são os elementos religiosos que configuram e atribuem poder às palavras do poeta, do profeta e do rei na Grécia Arcaica? Embora personificados de modos distintos, a “inspiração” (*enthousiasmós*) e a “memória” (*mnemosýne*) se revelam como componentes substanciais que caracterizam e singularizam o discurso mágico-religioso (VERNANT, 2008, p. 137). Entre o poeta, o profeta e o rei, a diferença não diz respeito às suas características pessoais, mas às divindades em relação aos quais eles funcionam como mensageiros: “se o adivinho deveria responder as questões referentes ao futuro, enquanto o poeta se voltava para o tempo primordial tal fato era devido a que representavam ‘Apolo’ ou ‘Mnemosýne’” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 26).

Ao iniciar seu canto, o poeta deve invocar a presença das Musas⁴⁷ que irão inspirar suas palavras. Sem elas, o seu discurso não possui qualquer validade, se torna estéril da verdade e de todo tipo de conhecimento (DETIENNE, 2013, p. 10). Só por meio das Musas é

⁴⁷“Em diversos momentos históricos elas tiveram nomes e funções distintas, mas sempre se interligavam num mesmo ponto: Clio, por exemplo, conota a ‘glória’ dos grandes feitos que os poetas transmitem às gerações futuras; Talia remete a ‘festa’, uma condição social intrínseca ao poeta. Melpômene e Terpsícore são as ‘músicas’ e as ‘danças’ indissociáveis do universo poético. Já em outros tempos anteriores a Hesíodo, Meleté exprimia a ‘atenção’ ou a ‘concentração mental’ que um poeta precisa ter; Mnemé é o ‘improviso’ que possibilita a recitação, e a Aiodé é o ‘poema’ finalizado e cantado que deu origem ao próprio termo ‘aedo’. Além disso, todas elas eram filhas de Mnemosýne (memória) e estavam intimamente ligadas a ela” (CRUZ, 2014, p. 73).

que o poeta pode participar do infinito mundo da memória e se tornar capaz de acessar o que há para além de sua experiência cotidiana (BRANDÃO, J. L. 1999, p. 19-21). Ademais, por serem filhas de Mnemosýne⁴⁸ (HESÍODO, *Teogonia*, 915-917), as Musas e a memória estão estreitamente conectadas e é por meio dessa relação que tanto a tradição cultural quanto os feitos dos homens não caem no esquecimento (*léthe*)⁴⁹. O poeta da Grécia Arcaica, portanto, representa o máximo poder de comunicação do seu tempo, conservando e transmitindo ao homem comum toda a visão de mundo e a história do seu povo:

É através da audição deste canto [*aoidé*] que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceriam infranqueáveis, e entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que pelo poder do canto se tornam audíveis, visíveis e presentes. O poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias especiais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória [*Mnemosýne*] através das palavras cantadas [Musas] (TORRANO, 2014, p. 16).

A *Teogonia* de Hesíodo ilustra como as potências divinas do poeta se relacionam com a *alétheia* na composição do seu discurso mágico-religioso. Em uma importante passagem do poema (HESÍODO, *Teogonia*, 28-35), as Musas parecem exibir orgulhosamente o seu privilégio de “anunciar o que é verdadeiro” (*aléthea gerýsasthia*), construindo um laço indissociável entre a palavra inspirada, as potências divinas, a verdade e a realidade:

As Musas são aquelas que ‘dizem o que é, o que será, o que foi’; são as palavras da Memória. Portanto, só o contexto da *Teogonia* já leva a indicar a estreita relação entre *alétheia* e Memória, convidando até a reconhecer nessas duas potências religiosas uma única e mesma representação (DETIENNE, 2013, p. 19).

Do mesmo modo, encontramos potências similares nos discursos do profeta e do rei. Em relação ao primeiro, “as Três Virgens aladas, as três mulheres-abelhas (*thriaî*)’, que ensinaram a adivinhação a Apolo, apresentam-se como fazedoras da realidade” (DETIENNE, 2013, p. 61) e todo discurso que advém delas possui o mesmo caráter desvelador que

⁴⁸Na tradição Hesiódica, as Musas são filhas do quinto casamento de Zeus com a deusa Mnemosýne: “Memória, que mantém as ações e os seres na luz da Presença enquanto eles se dão como não-esquecimento (*a-létheia*), gera de Zeus Pai as Forças do Canto [as Musas], cuja função é nomear-presentificar-gloriar tanto quanto a de deixar cair no Oblívio e assim ser encoberto pelo noturno Não-Ser tudo o que reclama a luz da Presença” (TORRANO, 2014, p. 67).

⁴⁹Podemos citar, a título de exemplo, os guerreiros aristocráticos que eram obcecados pelos valores da “glória” (seja a *kýdos*, isto é, aquela sobrevivida dos deuses, ou a *kléos*, a que sobe até eles) e necessitavam do discurso mágico-religioso para se eternizarem. Como destacamos em momentos anteriores, “na tradição oral aqueles dos quais os poetas não esquecem, nunca morrem; são sempre e jamais deixaram de ser. Não obstante, aqueles que os poetas não se lembram, deixam de ser e caem na escuridão do *léthe*” (CRUZ, 2014, p. 74).

encontramos no poeta: “[as três mulheres-abelhas] alçam voo para ir a todos os cantos alimentar-se da cera, fazendo que se ‘realizem todas as coisas’ (*kaí te kraínousin hékasta*)” (*Hino Homérico a Hermes*, 599 apud DETIENNE, 2013, p. 61). O profeta, quando inspirado por Apolo⁵⁰, se alimenta junto às *thriaí* da mágica que há no mel sagrado e, passando a fazer parte da esfera do divino, adquire a legitimidade para proferir discursos proféticos (HOMERO, *Iliada*, I, 70).

Esse privilégio, como destacam Werner e Lopes (2014, p. 29-30), confere ao profeta a “prerrogativa de participar das decisões políticas ao lado dos reis”, de tal modo que, ao anunciar o futuro e, eventualmente, conectá-lo as memórias do passado, ele apoia ou rejeita a sua autoridade, tornando presente tanto os problemas do outrora (que ainda se mantêm ocultos), quanto trazendo à tona os acontecimentos vindouros que poderão trazer benefícios ou malefícios aos homens. O profeta, portanto, diferente da figura que se tornou na Grécia do período Clássico⁵¹, tinha uma importância social bem definida: sua inspiração de trazer consigo a memória do passado (sob a forma da história e da genealogia), o desvendar do presente (sob a forma da *alétheia*) e o vislumbrar do futuro (sob a forma de profecias)⁵² (CORNFORD, 1989, p. 150-151).

Já no que se refere ao rei, ele é encarregado por manter tanto a ordem social⁵³ quanto a ordem cósmica, “sendo o responsável por fenômenos naturais, tais como as condições climáticas ou a fertilidade da terra” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 29). Seu discurso é

⁵⁰Platão, no *Fedro* (244b), aponta para três figuras que possuem o título de “profetas” e que, quando inspiradas por divindades oraculares, adquirem o privilégio de realizar o discurso mágico-religioso: a profetisa que há em Delfos (que possui um laço com as Musas e com os deuses), A sacerdotisa de Dodona (com sua ligação com o deus soberano Zeus) e as Sibilas (ninfas inspiradas por Apolo). Conforme Pieper (1968, p. 82), “o que elas possuem em comum é o fato de produzirem grandes feitos por meio de suas manifestações em estado de inspiração, tanto que quando estão com o espírito claro, em poses de si mesmas, não são capazes de dizer nada significativo”.

⁵¹A figura do profeta no *Eutífron* de Platão ilustra como seu valor parece ter se perdido na Grécia Clássica. Em uma passagem do diálogo (3c), o personagem Eutífron desabafa que as pessoas, de um modo geral, chegam a rir dele nas assembleias quando “fala das coisas divinas” (*légo perì tòn theíon*) e “prever o futuro” (*prolēgon autoís tà mellonta*). Mais a frente (3e), Platão parece demonstrar o motivo de Eutífron ser tão ridicularizado: na primeira oportunidade de demonstrar que eles estão equivocados sobre seu dom, o profeta, diante da acusação que irá levar Sócrates a morte, lhe diz que “não há de ser nada” (*ísos oudèn éstai*) (SANTOS, F., 2008, p. 59).

⁵²É importante destacarmos a diferença entre “profecia” (*mantikē*) e “augúrio” (*oionoística*) que Platão parece querer destacar no *Fedro* (244d-e). Conforme Cornford (1989, p. 118), “a adivinhação ou profecia deste tipo inspirado diz respeito tanto ao passado e ao presente oculto como ao futuro; ao passo que o augúrio se limita normalmente à previsão de acontecimentos futuros”. Desse modo, enquanto a primeira é uma dádiva dos deuses, a segunda é uma *tékhnē* humana que reúne conhecimentos adquiridos pela observação da natureza.

⁵³Na cultura micênica, “a vida social aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Neste sistema de economia que denominou ‘palaciana’, o rei concentra e unifica em uma pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania” (VERNANT, 2015, p. 24).

igualmente dotado de *alétheia* por ser composto de ditos oraculares (*thémistes*) que, junto a objetos mágicos oriundos dos deuses, o tornam eficaz⁵⁴:

Ot rei, também como mestre da verdade, possui o mesmo poder de eficácia: seu *thémistes* são espécies de oráculos que realizam todas as coisas. O coro dos *Suplicantes* de Ésquilo declara ao rei de Argos que só ele realizará tudo (*pan epikraíneis*); o bastão (ou varinha mágica) que Hermes entrega a Apolo exprime o poder régio e a eficácia dos ditos de justiça, é ele (ou ela) que confere força executória a todos os decretos que declaram conhecer da boca de Zeus, para que eles se tornem palavras e atos salutares (CRUZ, 2014, p. 76).

A ordem social não é senão um aspecto da ordem cósmica assumida entre os homens, isto é, a harmonia que existe na natureza e que é mantida em meio à sociedade por força das divindades que organizam e ordenam o mundo (TORRANO, 2014, p. 37). O rei, como intermediário entre deuses e homens, é o ponto de interseção que torna possível o equilíbrio e a conexão entre esses dois âmbitos. O seu discurso colabora tanto para assegurar uma vida saudável e prospera ao seu povo, quanto opera no modo como a realidade é construída ao seu redor⁵⁵. O poder que tem sua palavra, portanto, lhe dá o privilégio de participar dos acontecimentos humanos e divinos, desvelando, por meio da linguagem, a totalidade das coisas (DETIENNE, 2013, p. 45-54).

Em uma importante passagem do *Fedro* (244b-257b), Sócrates diferencia quatro tipos de loucuras divinas (*theiaí maniaí*) que podem se apoderar das almas dos homens, “transfigurando seu caráter habitual e atribuindo magia aos seus discursos” (CORNFORD, 1989, p. 116). O que ele parece querer apontar é o motivo pelo qual algumas figuras detêm o conhecimento que as diferenciam das demais: o profeta, por exemplo, por meio das profecias que vem de Apolo, é tomado pelo conhecimento do passado, presente e futuro; já o poeta, tomado pela loucura que advém das Musas, “desperta [sua alma] para um frenesi dionisíaco de cantos e outras poesias que glorificam os feitos do passado e, por meio destes, educa as novas gerações” (*egeírousa kai ekbakkheúousa katá te odàs kai katà tènállen poíesin, myría tòn palaiôn erga kosmoûsa tousepigignoménous paideúei*) (PLATÃO, *Fedro*, 245a).

⁵⁴Conforme observa Richard Oliveira (2013, p. 25, nota 9 apud CHANTRAINE, 1983, p. 427-428): “o sentido mais comum de *thémis*, singular, nos poemas de Homero é o de regra, costume, como, por exemplo, na frequente fórmula homérica *hè thémis estí*: ‘como é a regra, como é o costume’; *hè thémis estí gynaikós*: ‘como é costume de uma mulher’. No plural [*thémistes*], contudo, a palavra traduz-se geralmente por direitos, julgamentos, oráculos, prerrogativas de um chefe, tributos, sentenças. Etimologicamente, *thémis* deriva, ao que tudo indica, do verbo *títhemi*: ‘pôr, colocar, estabelecer, instituir’”.

⁵⁵É importante lembrarmos também a passagem da *Odisseia* (XIX, 109-114) que associa a imagem do rei justo a árvores carregadas de frutos, rebanhos que se multiplicam e populações prolíficas. Quando, por outro lado, o rei esquece a justiça, “automaticamente a comunidade é esmagada por calamidades, fomes, esterilidade das mulheres e do rebanho” (DETIENNE, 2013, p. 45).

É desse modo que tanto o poeta quanto o profeta e o rei, conquanto sejam figuras com funções sociais distintas na Grécia Arcaica, têm semelhanças que os identificam⁵⁶. Todos eles partilham do mesmo tipo de discurso que, por ser proveniente de potências divinas, comunica, de forma mágica e religiosa, o real:

no mundo antigo, davam-se sob o signo da reflexão e da conjuração; isto é, as palavras e as coisas que designavam compartilhavam de uma mesma essência. Pronunciar palavras, com isto, significa conjurar presenças. O mundo e as palavras são contrapartidas de uma só realidade e existe entre eles uma aliança simbólica (KRAUSZ, 2007, p. 167).

Todavia, ao longo dos séculos, a palavra inspirada acabou perdendo sua eficácia. Entre Homero e Hesíodo já é possível encontrar diferenças substanciais na importância atribuída às potências religiosas que legitimam o discurso do poeta⁵⁷ (DETIENNE, 2013, p. XVII; KRAUSZ, 2007, p. 117). Isso se deu, sobretudo, pela passagem da oralidade à escrita, onde se perdeu o fascínio no valor da memória que mantinha viva uma tradição e se atribuiu uma maior democratização no uso da palavra (KRAUSZ, 2007, p. 28). A preservação da história (que era concebida como um privilégio dos deuses aos homens) passa a ser encarada como uma atividade essencialmente humana, permitindo a completa divulgação de conhecimentos que até então eram reservados ou interditos:

Certamente, a verdade do sábio, como o segredo religioso, é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o

⁵⁶Torrano (2014, p. 36) faz uma análise das semelhanças que há entre a figura do rei e do poeta que pode nos servir, sobretudo, para recapitular tudo que vimos até então. Se acrescentarmos também a figura do profeta, podemos destacar os seguintes pontos de semelhanças entre os três: 1) A função de cada um tem fundamento no uso eficiente da palavra, das quais eles são os únicos guardiões; 2) O uso da palavra inspirada é uma qualificação que os distingue do âmbito comum; 3) A autoridade de todos eles se encontra no fato de serem intermediários e mensageiros dos deuses, exercendo fascínio nos homens comuns por meio dos seus discursos; 4) O uso que fazem da palavra tem repercussões nos destinos da comunidade e na ordem do mundo, isto é, a palavra tem o poder sobre o mundo, sua configuração e suas forças produtoras e 5) Todos os três são protegidos das divindades que os inspiram.

⁵⁷Alguns estudiosos, no entanto, acreditam que essas diferenças já podem ser encontradas na passagem da *Ilíada* para a *Odisseia*. Krausz (2013, p. 62-63 apud KRANZ, 1924; TIGERSTED, 1969, p. 166), por exemplo, destacando como os poemas homéricos podem ser encarados a partir da mundaça entre o momento em que o poeta se via como um simples porta-voz das Musas e o momento em que ele se torna mais consciente de sua atividade: “a ideia de que o homem não é, de maneira nenhuma, o autor da obra cantada, recitada ou escrita, mas de que ele mesmo não é mais do que um receptor ou o instrumento de um poder superior – esta pode ser considerada como a ideia central da literatura grega mais antiga (...) assim, o poeta torna-se o aprendiz da divindade, como Fêmio na *Odisseia*. A ênfase sobre a atividade do próprio poeta representa, evidentemente, um estágio posterior. É o último estágio, caracteriza-se pela ausência de qualquer inspirador sobrenatural: o próprio poeta é o único criador do seu trabalho”. Essa distinção (entre a *Ilíada* e a *Odisseia*), no que tange a atividade do poeta, fez com que alguns estudiosos chegassem à conclusão de que os poemas não foram feitos pelo mesmo homem: “atualmente não é possível considerar a *Ilíada* e a *Odisseia* como fontes da primitiva história da Grécia – como uma unidade, quer dizer, como obra de um só poeta (...) do ponto de vista histórico, a *Ilíada* é um poema muito mais antigo. A *Odisseia* reflete um estágio muito posterior da história da cultura” (JAEGER, 2013, p. 36).

comum dos homens; mas, entregue à escrita, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isto significa reconhecer que ela é por direito acessível a todos, aceitar submetê-la, como o debate político, ao julgamento de todos, com a esperança de que em definitivo será por todos aceita e reconhecida (VERNANT, 2015, p. 58).

Essa passagem é refletida na relação entre o poeta e a Musa: com o advento do alfabeto⁵⁸, os poetas foram se percebendo como atuantes no processo de construção dos seus poemas. Hesíodo, por exemplo, em contraste com Homero, se revela como “o primeiro dos poetas gregos a apresentar um relato pessoal de sua iniciação ao mundo e à arte das Musas” (KRAUSZ, 2007, p. 81). É por isso que Schüller (1989, p. 11) vai nomeá-lo como um dos grandes culpados da crise no discurso mágico-religioso, encontrando, em suas obras⁵⁹, elementos que destacam uma tentativa, ao menos incipiente, de torná-lo humano. Com o poeta de Ascra, o poema cantado, que antes era de autoria exclusiva dos deuses, passa a ser produzido com a ajuda do homem comum: “ele, o pastor anônimo das pastagens da Beócia, ousa declarar o [seu] nome, marca da passagem do anonimato à dignidade humana (...) o camponês, até aqui obscuro, arroga-se proeminência negada ao autor dos poemas homéricos” (SCHÜLER, 1989, p. 11).

De Hesíodo em diante, o discurso mágico-religioso se modifica de uma maneira tão radical que podemos observar os poetas abandonando as potências divinas para legitimar suas palavras em experiências pessoais, em emoções, em pensamentos e nos desejos mais particulares (TORRANO, 2014, p. 17). Com Arquíloco (século VII a.C.), por exemplo, é possível encontrar uma poesia lírica que revela uma percepção mais aguda da subjetividade do poeta⁶⁰, desembocando na reforma do indivíduo inspirado e sua relação com o mundo dos homens:

A contradição entre a ideia de poesia como dom divino e a ideia de poesia como uma atividade puramente humana pertencente à esfera do profano, está implícita na obra de Arquíloco como um todo. Ele é o primeiro poeta a falar

⁵⁸O advento do alfabeto grego trouxe, dentre outras importantes contribuições, a possibilidade de se efetivar a democratização do conhecimento. A palavra escrita tornou disponível “um registro visual completo, em lugar de um registro acústico, aboliu a necessidade da memorização, e, por conseguinte, do ritmo (...) encorajando a produção do enunciado insólito, estimulando os novos pensamentos e assim irradiar sua influência entre leitores” (HAVELOCK, 1996, p. 85-86).

⁵⁹Tanto a *Teogonia*, quanto *Os Trabalhos e os Dias* revelam uma poesia grega que caminha lentamente ao lirismo, isto é, o subjetivismo artístico. No primeiro, Hesíodo se nomeia como aquele quem as Musas conferem o poder para narrar a genealogia dos deuses; já o segundo, parece tematizar as emoções, pondo em destaque o sofrimento do homem comum em sua atividade laboral (Cf. VERNANT, 2008, p. 27-103).

⁶⁰“São os líricos gregos que na Época Arcaica fazem a descoberta da profundidade e da intensidade espiritual, preparando caminho para a ulterior construção de uma interioridade subjetiva oposta à exterioridade objetiva” (TORRANO, 2014, p. 47-48).

de um ponto de vista estreitamente pessoal e particular. Suas emoções, seus pensamentos, suas experiências, desejos, sentimentos e memórias são o tema de uma poesia que inaugura um novo gênero na tradição literária grega – o da lírica (KRAUSZ, 2007, p. 125).

E complementa Ferreira (2009, p. 3):

A poesia de Arquíloco geralmente é definida como impregnada de cru realismo, é apresentada como sendo uma original e revolucionária reavaliação humana, pois nela está sempre em jogo a totalidade do ser humano. O poeta isso faz por meio de reflexões sobre o homem e sobre suas paixões, combinadas a um caráter parenético, visando a uma reforma do indivíduo. Nesse contexto, conforme Barros (1999:23-4), tal realismo é produto de uma nova época, de novas criações desenvolvidas nos mais diversificados sentidos.

Outro aspecto que contribuiu para a transformação do discurso mágico-religioso se encontra em seu contraste com o discurso-diálogo. A laicização da palavra operada pelos nobres guerreiros auxiliou na modificação da compreensão que os poetas tinham de sua própria arte, transformando a palavra inspirada em uma técnica (*tékhne*). A palavra laicizada, desprovida de um contato direto com o âmbito divino (DETIENNE, 2013, p. 99), faz parte do mundo profano, não é essencialmente eficaz e muito menos atemporal. Ampliada para dimensões de um grupo social mais diversificado e menos unilateral, ela compõe um discurso que se baseia em oposição às potências divinas do discurso mágico-religioso, “desvinculado do compromisso com a verdade e que diz respeito à troca de ideias e de estratégias de luta” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 36).

O discurso-diálogo, formado por homens especializados na função de guerreiro, é datado da época Micênica (séculos XVII-XVI a.C.) e se estende até a reforma hoplita (675 a.C.), que marca, como lembra Detienne (2013, p. 87), “o fim do guerreiro como indivíduo particular e a extensão de seus privilégios ao cidadão da *pólis*”. Sua peculiaridade se encontra nos comportamentos e nas diversas técnicas de educação efetuadas pelo grupo: eles passavam por provas que testavam sua perícia, consagravam-lhes um prestígio na comunidade e determinavam-lhes a morte. Essas três características indicam bem o seu tipo de discurso: “como adquirem uma promoção social pelo fato de que são determinados a lutar até a morte, há banquetes, jogos fúnebres e assembleias onde a palavra é um bem comum e livre a todos” (CRUZ, 2014, p. 78).

Ligados pelo mesmo destino, a noção de *isonomia* reflete no modo como a palavra é partilhada:

Um traço fundamental da relação social que liga guerreiro a guerreiro: a *igualdade* que marca a instituição militar dos ‘banquetes igualitários’ (*daís eíse*), nos quais se reúnem os homens do *laós*, assim como marca as assembleias guerreiras em que cada um dispõe do mesmo direito à palavra. Já epopeia, o grupo dos guerreiros tende a definir-se como o grupo dos semelhantes (*hómoioi*) (DETIENNE, 2013, p. 100).

Dessa maneira, o discurso-diálogo não se preocupa em desvelar a realidade, sua eficácia não provém de forças religiosas, “mas baseia-se essencialmente na concordância do grupo que atesta aprovação ou reprovação” (DETIENNE, 2013, p. 101). Os Aqueus⁶¹, por exemplo, se reuniam para escolher e tomar suas atitudes diante da aprovação ou reprovação daqueles que melhor discursavam; do mesmo modo, os Argonautas⁶², quando se preparavam para efetuar determinadas expedições, “sempre se reuniam para aconselhar uns aos outros e os melhores conselhos eram elogiados” (CRUZ, 2014, p. 78). O binômio “aprovação” (*doximázo*) e “reprovação” (*apodoximázo*) marca, portanto, o discurso-diálogo dos nobres guerreiros, a verdade do poeta, do profeta e do rei possui pouco valor para eles; será a persuasão (*peithó*) que irá legitimar a validade da palavra laicizada:

Aquilo que a palavra do guerreiro visava não era a verdade, mas a persuasão (*peithó*). O que estava em jogo era, sobretudo, o poder que a palavra exercia sobre o outro, sua capacidade de sedução ou de persuasão. Há aqui uma dupla diferença em relação à palavra do poeta. Em primeiro lugar, sua dessacralização; em segundo lugar, sua desvinculação da verdade (*alétheia*) (GARCIA-ROZA, 1990, p. 36).

Não é por acaso que encontramos a retórica (a arte da argumentação) sendo configurada, pela primeira vez, nas assembleias antigas, pois “aqueles que precisam dar bons conselhos devem se fazer ouvir perante os demais” (DETIENNE, 2013, p. 107). O guerreiro tornou-se, de modo gradual, um orador (*rétor*): aquele que conhece o uso das palavras, capaz de afetar os sentimentos dos ouvintes, de fazer ceder as suas súplicas e de conseguir, por meio de argumentos persuasivos, a aprovação do grupo.

Como destacamos em outros momentos:

⁶¹“Por volta de 1600-1580 a.C., a Hélade recebe uma nova onda de invasores indo-europeus: tratava-se dos Aqueus, nome genérico que Homero, logo nos dos primeiros versos da *Íliada*, estendeu a todos os gregos que lutaram em Tróia. Embora poucos numerosos, esses novos invasores eram aguerridos e conquistaram rapidamente o Peloponeso, empurrando os jônios para as costas asiáticas, onde se instalaram à margem do golfo de Esmirna” (BRANDÃO, J. S. 2015, p. 2).

⁶²Os Argonautas eram tripulantes dos mares que efetuavam expedições por volta do ano 939 a.C. em busca de riquezas. Conta-se que em suas viagens “tiveram grande número de aventuras que, como toda a mitologia grega, contêm elementos de espécies diferentes. Algumas eram tradições genuínas de viagens de exploração; outras eram baseadas no ritual e ainda outras estavam lá para permitir mostrar suas habilidades especiais” (PINSENT, 1982, p. 76).

Um orador deve conhecer aquelas palavras que gracejam ou irritam os ouvintes; que exortam ou menosprezam. Ele deve saber provocar determinados sentimentos através do seu discurso. O *discurso-diálogo* é um instrumento de dominação e por isso uma primeira forma de retórica (CRUZ, 2014, p. 78).

Mais tarde, no século IV a.C., quando Aristóteles (*Retórica*, I, 2, 1356a), comenta quais são os elementos básicos que constituem a arte da retórica, ele dirá que a persuasão possui três pontos de partida que, *mutatis mutandis*, já podiam ser encontrados no discurso-diálogo dos guerreiros: a) Aquela derivada do caráter (*éthos*) do orador; b) Da emoção (*páthos*) despertada nos ouvintes e c) Dos argumentos (*logoi*) mais prováveis, isto é, aqueles que mais se assemelham com a verdade (ALEXANDRE JUNIOR, 2005, p. 37). Isso parece sugerir, portanto, que, desde bem cedo, nas assembleias militares, a linguagem era compreendida como “um instrumento de dominação sobre outrem, ou seja, uma primeira forma de retórica” (DETIENNE, 2013, p. 102).

Todavia, conquanto o discurso-diálogo faça parte de um número maior de pessoas (se compararmos ao discurso mágico-religioso), ele ainda permanece sendo um privilégio de figuras destacadas. Existe um outro grupo, entretanto, muito maior em quantidade, que não possui o direito de falar nas assembleias (por não serem guerreiros⁶³): o povo (*dêmos*) é uma massa (*plethýs*) afônica que só terá algum privilégio a partir da construção das cidades. O surgimento da *pólis*, conforme explicita Diogo da Silva (2012, p. 5), se encontra atrelado à mudança no modo como os guerreiros efetuavam os seus combates: a reforma hoplita marca, antes de qualquer coisa, a passagem⁶⁴ do modelo aristocrático de luta (por meio de cavalaria e de duelos) para um modelo cívico de combate, com a adesão das falanges hoplitas⁶⁵ e de um posicionamento coletivo no campo de batalha.

Na medida em que a reforma hoplita vai se fortalecendo com o novo modelo de luta e a aristocracia guerreira passa a renunciar as façanhas individuais em favor do combate

⁶³“O homem que faz parte do *dêmos* não tem o direito de falar no meio das assembleias, pois não é combatente. Quando Tersites eleva a voz, Ulisses não procura combatê-lo com argumentos, mas acertando-lhe um golpe de centro. Não há nem *isegoría* nem *isonomia* entre eles, pois Tersites não é um guerreiro” (CRUZ, 2014, p. 78).

⁶⁴Há duas interpretações basilares no que diz respeito à passagem do modelo aristocrático de luta ao modelo cívico: por um lado, historiadores como Moses Finley (1990) e Chester Starr (1977) acreditam que essa passagem se deu de modo gradual, estendendo-se até o século VIII a.C.; por outro lado, estudiosos como Victor Hanson (1993) e José Ferreira (2004) enxergam na falange hoplita uma mudança radical de cultura, afetando completamente o modo como os guerreiros organizavam seus exércitos (Cf. SILVA, D., 2012, p. 13). Nós, no entanto, acreditamos que a primeira linha parece propor uma melhor interpretação: como queremos deixar claro desde o início desta pesquisa, nada se dá de modo repentino na história, mas tudo é fruto de um processo de transformação.

⁶⁵A falange hoplita representa uma inovação técnica no que diz respeito ao modelo de combate: o escudo de dupla empunhadura, além de garantir a sua defesa, passa proteger também o seu companheiro, promovendo um tipo de batalha que conta cada vez mais com a presença de um parceiro (Cf. SILVA, D., 2012, p. 13).

coletivo, o modelo da *pólis* vai se constituindo como o novo paradigma da organização social e política (SILVA, D., 2012, p. 8). Os seus membros, mesmo que partindo de origens diferentes, isto é, de grupos sociais distintos e com funções distintas, vão se tornando “iguais” (*isoi*) na medida em que o fortalecimento e a sobrevivência de cada um dependem, sobretudo, do modo como vivem em conjunto.

Como esclarece Vernant (2015, p. 65):

o vínculo do homem com homem vai tornar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão se definir como *hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *isoi*, iguais.

Já em relação à linguagem, o surgimento da *pólis* marca, definitivamente, o declínio do discurso mágico-religioso e a ascensão do discurso-diálogo. A palavra já não manifesta a verdade dos deuses, mas a argumentação, a controvérsia e o debate entre os homens (VERNANT, 2015, p. 53). O poeta, o profeta e o rei passam a se tornar personagens “anacrônicos” em um mundo que não necessita mais dos seus poderes. Esse último, por exemplo, que antes adquiria a legitimidade dos seus *thémistes* por meio dos objetos mágicos, agora precisa recorrer à persuasão como qualquer outro orador (DETIENNE, 2013, p. 110). A arte política passa a se desenvolver por meio do exercício da linguagem e o *lógos* toma consciência de si mesmo, de sua importância, de suas regras, e, em especial, de sua eficácia.

Não podemos deixar de mencionar também a importância do surgimento da lei escrita (*nómos*) para o processo de laicização do discurso, visto que existe uma profunda interdependência entre a sua descoberta “como instrumento privilegiado de fixação do direito e a gênese da *pólis*, como *locus* superior da convivência humana” (OLIVEIRA, R., 2013, p. 19). Foi apenas com a implementação de condutas e regras morais escritas que vemos ser possível a subtração da soberania dos reis e uma distribuição mais igualitária do poder e das prerrogativas políticas encontradas nas cidades. A justiça (*dike*), como ressalta Vernant (2015, p. 57), que antes era concedida apenas por meio da palavra inspirada dos reis, “vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita a discussão e modificação por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concedida como sagrada”.

Assim, é do contraste entre o discurso mágico-religioso e o discurso-diálogo, entre a *alétheia* dos deuses e a *peithó* dos homens, que nasce uma cisão no seio da cultura helênica: de um lado, encontramos o discurso sendo compreendido como um instrumento das relações

intersociais, influenciando boa parte da sofística e da retórica do século V a.C.; por outro lado, temos o discurso como meio de conhecimento da realidade, atuando na maneira como alguns filósofos entendiam o mundo:

Uma reflexão sobre a linguagem é elaborada em duas grandes direções: por um lado, sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais, por outro, sobre o *lógos* como meio de conhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram o primeiro caminho, forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. O outro caminho é objeto de uma parte da reflexão filosófica: o discurso será o real, todo o real? (DETIENNE, 2013, p.111).

Na próxima seção, analisaremos como os tipos de discurso da Grécia Arcaica se transformaram no Naturalismo e no Convencionalismo linguístico encontrados na Grécia do período Clássico.

2.3 ENTRE A VERDADE E O ENGODO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE O NATURALISMO E O CONVENCIONALISMO LINGUÍSTICO

Parece ser uma prática comum atribuir como ponto marcante na discussão dos primeiros filósofos o conflito de ideias entre Parmênides e Heráclito. A maior parte dos manuais de história da filosofia antiga, por exemplo, constrói o caminho que liga as investigações dos pensadores naturalistas (ou pré-socráticos) até Platão, por meio de uma tentativa sistemática de estabelecer a harmonia entre o devir heraclítico e o imobilismo do Ser parmenídico⁶⁶ (GILES, 1979, p. 40; KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 296; MCKIRAHAN, 2013, p. 298; REALE; ANTISERI, 1990, p. 59). Embora essa dissonância de pensamento não esteja de fato equivocada, há, entretanto, pontos de convergências

⁶⁶A filosofia de Parmênides ficou conhecida, sobretudo, em contraste com o devir heraclítico que, em palavras gerais, compreendia a *phýsis* enquanto um processo contínuo de mudança (Cf. HUSSEY, 2008, p. 152-156). O imobilismo é, para o filósofo de Eleia, uma das características centrais do Ser, isto é, da *phýsis* que, em sua totalidade, compreende tudo que há (Cf. CASERTANO, 2011, p. 86). Ora, sendo o Ser a totalidade das coisas que são, não existe nada que o transcenda. Os seus atributos, portanto, não deverão conter qualquer possibilidade de mudança, pois isso indicará algo para além da própria totalidade no qual ela deverá mudar. Assim, o Ser (ou, nesse caso, a própria *phýsis*) deverá ser ingênito (*agéneton*), imperecível (*anólethron*), inabalável (*atremès*), homogêneo (*homoion*) e imóvel (*akíneton*) (DK28B8). Vale ressaltar, entretanto, que a leitura do poema de Parmênides, desde os tempos mais remotos, desembocou em uma variedade de interpretações distintas que, por vezes, são contraditórias. Há quem pense, por exemplo, que o Ser de Parmênides é transcendental, ou seja, um prelúdio para as ideias inteligíveis de Platão (Cf. SEDLEY, 2008, p. 178-179). Já Aristóteles constrói sua *Física* (I, 2, 185a) em ataque direto a Parmênides: para o Estagirita, a *phýsis* é caracterizada pelo movimento, sendo algo comprovado pela simples observação dos fenômenos em nossa volta. O Ser parmenídico, portanto, só deve fazer parte de um outro âmbito de investigação (que não o cosmológico), a saber, o lógico. Nós, no entanto, ficaremos com a interpretação proposta por Casertano que, como será explorado mais à frente, põe o eleata em contato com os seus contemporâneos (os naturalistas) e valoriza a segunda parte do seu poema que, por ser uma análise cosmológica, perde seu sentido com a interpretação de matriz aristotélica.

substanciais entre os dois e, no que toca a noção de linguagem adotada por eles, podemos afirmar que ambos fazem parte de uma mesma concepção.

Do mesmo modo, conquanto alguns estudiosos na esteira de Grote (1984, p. 434-544 apud KERFERD 2003, p. 20-21) afirmem que os sofistas são figuras independentes e sem qualquer confluência de pensamento, a noção de linguagem que alguns adotam os perpassa como um fenômeno social, interligando-os e reunindo-os em um só grupo (KERFERD, 2003, p. 125-127).

Tende-se a atribuir a Protágoras de Abdera⁶⁷ o título de precursor do movimento sofista, sobretudo por conta do seu fragmento⁶⁸ que parece legitimar as opiniões (*dóxai*) dos homens frente à verdade (*alétheia*) oriunda dos deuses (UNTERSTEINER, 2012, p. 92-102). É por meio da supervalorização das opiniões que, como veremos, muitos discursos sofísticos irão se formar – independentemente de suas diferenças. A ação de separar a ontologia da linguagem perpassa tanto o sofista de Abdera, quanto Górgias, Pródico, Antifon e outros⁶⁹. Encontramos, em cada um deles, uma tentativa mais ou menos rigorosa de estabelecer uma separação entre a linguagem e o mundo, entre a linguagem e o Ser:

A reviravolta promovida pela sofística consiste em deslocar o eixo da reflexão do ser, onde as possibilidades da linguagem são atreladas a sua capacidade de descrevê-lo, para a linguagem como entidade autônoma, despoja compromisso ontológico. Para os sofistas o que importa é a maneira como se usa a linguagem. A sofística ressalta, portanto, o aspecto pragmático da linguagem. Afirmando que as palavras são signos arbitrários das coisas, os sofistas rompem o nexos que ligava as palavras às coisas, eliminando a possibilidade do discurso como instrumento de conhecimento da realidade (ALMEIDA, L., 1999, p. 111).

Como foi discutido nas páginas anteriores, o desenvolvimento dos discursos encontrados na Grécia Arcaica pressupõe um choque de compreensões de mundo que

⁶⁷Nascido em Abdera por volta de 485 a.C., Protágoras foi o mais famoso e, talvez, o mais antigo dos sofistas. Sua fama em Atenas foi relatada por Platão (*Protágoras*, 310e) que mencionou ao menos duas de suas visitas. Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 51) afirmou que o sofista “foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias”, sendo o precursor do relativismo e da supervalorização da *dóxa* que marcará o discurso sofístico de um modo geral. Muito de nossas informações sobre Protágoras vieram dos diálogos de Platão que, apesar do seu respeito ao sofista, acabaram o caricaturando conforme seu próprio ponto de vista (Cf. GUTHRIE, 2007, p. 246-248).

⁶⁸Conforme a tradução de Untersteiner (2012, p. 78-79): “o homem é dominador de todas as experiências, em relação à fenomenalidade do que é real e a nenhuma fenomenalidade do que está privado da realidade” (*pánton khremáton métron estin anthrōpós, tōn mēn ónton hōs éstin, tōn dē ouk ónton hōs ouk éstin*) (DK80B1). Podemos encontrar essa frase também no *Teeteto* (152a) e no *Crátilo* (385e).

⁶⁹De acordo com Kerferd (2003, p. 75), “conhecemos o nome de mais de vinte e seis sofistas do período entre 460 a 380 a.C., quando sua importância e sua atividade estavam no auge”. Desse número, apenas oito ou nove ficaram realmente famosos e tiveram seus nomes citados nas obras dos filósofos do seu tempo: Protágoras, Górgias, Pródicos, Hípias, Antifon, Trasímaco, Cálicles, Crítias, Eutidemo e Dionísodoro. Além desses, dois autores anônimos de duas obras importantes devem ser mencionados: o autor das *Dissoi Logoi* e o anônimo Jâmblico – como ficou conhecido.

somente na construção das cidades poderam melhor se entrelaçar. Foi por meio da *pólis* e da mistura de elementos oriundos do processo de laicização da palavra inspirada que se fez possível uma compreensão da linguagem capaz de, por um lado, secularizar o valor da *alétheia*, trazendo-a ao mundo dos homens e, por outro, transformar o *lógos* em uma realidade autônoma e independente, preparado para desvendar, por si mesmo, a totalidade das coisas. Mas não é tarefa fácil acompanhar a transformação do discurso e suas ramificações. De um mesmo ponto de partida, filósofos e sofistas encontraram os componentes necessários para construir seus próprios fundamentos.

É com Simónides de Céos, por exemplo, que a classe-poeta se separa da palavra inspirada e se refugia nas *dóxai* (CRUZ, 2014, p. 80). A poesia que desde Hesíodo já vinha abrindo mão do seu caráter objetivo, transforma-se em uma técnica similar as dos pintores que copiam a realidade por meio de uma imagem (*eikon*)⁷⁰. Plutarco, em uma passagem traduzida por Muñoz (2012, p. 170), disse que “Simónides (...) chamava a pintura de poesia silenciosa e a poesia de pintura falante”, pois a mistura de cores realizada pelos pintores mostra os acontecimentos como se estivessem ocorrendo continuamente, enquanto que a poesia os narra como se fossem passados. Essa realização é fundamental, pois marca, de forma definitiva, a cisão entre o âmbito divino e o humano: o poema como “técnica” é uma construção meramente humana e não depende de nenhum elemento religioso para sua confecção⁷¹ (DETIENNE, 2013, p. 117).

Com Simónides encontramos “uma fratura cultural expressada na desvalorização do caráter sagrado e da função social da palavra poética. O poeta não é mais o porta-voz das Musas⁷² e tampouco é o portador da verdade” (MUÑOZ, 2012, p. 170). Essa secularização da poesia marca certo triunfo da *dóxa* frente à *alétheia* que, realizada em um tipo de discurso entendido como uma imagem da realidade, enaltece as aparências e põe em xeque a possibilidade da linguagem de expressar o real (DETIENNE, 2013, p. 127). Com a verdade separada do discurso, Simónides sublinha a *peithó* dos guerreiros arcaicos e transforma a

⁷⁰“Para toda uma tradição, a pintura é uma arte da ilusão, uma ‘enganação’: o autor dos *Dissoí logoí* a define como uma arte em que melhor é quem engana (*exapatei*) ‘fazendo a maioria das coisas semelhantes ao verdadeiro (*pleísta* (...) *hómoia toís alethinoís poiéon*)’” (DETIENNE, 2013, p. 115).

⁷¹Como Simónides afirma no fragmento 17: “os deuses facilmente enganam a inteligência dos homens” (ADRADOS, 1980 *apud* MUÑOZ, 2012, p. 170, nota 39).

⁷²Deve-se ressaltar, no entanto, que essa ruptura não significava o completo abandono das Musas por parte de Simónides. Ele ainda continua sendo um poeta e isso significa, ainda em seu tempo (e mesmo depois dele), aquele quem invoca as Musas e compõe poesias (Cf. KRAUSZ, 2007, p. 179). Todavia, como destaca Detienne (2013, p. 117, nota 19), as Musas de Simónides já não têm mais a força das de Homero. Elas não possuem mais o poder de desvelar a realidade, apenas auxiliam, como um instrumento do *lógos*, a criação e a manutenção dos poemas. Não é por acaso que as representações platônicas da loucura (*mania*) poética permaneçam atribuindo a criatividade e a fluência verbal a uma esfera que se encontra além do racional.

poesia em uma técnica do “engodo” ou da “ilusão” (*apáte*): “a arte do poeta agora tem a função de seduzir, enganar suscitando ‘imagens’, seres fugazes que são o que são e o que não são” (DETIENNE, 2013, p. 128).

Além disso, é com Simónides que também vemos a classe-poeta se transformar em uma profissão remunerada (DETIENNE, 2013, p. 114; GARCIA-ROZA, 1990, p. 35; MUÑOZ, 2012, p. 171). Uma vez que o poeta deixa de se ver como um mediador entre deuses e homens e começa a se enxergar como o artesão dos seus próprios poemas, ele passa a cobrar por suas confecções. Essa ação, como destaca Detienne (2013, p. 114), é menosprezada por outros poetas que, como Píndaro, falam disso em tons de indignação: “os doces cantos de Terpsícore, seus cantos suaves, seus cantos embaladores estão à venda; com Simónides, a Musa torna-se cúpida (*philorkedés*), mercenária (*ergátis*)”. O poeta de Céos, portanto, coloca seus contemporâneos diante de uma experiência inédita da poesia: os que seguirão em um viés tradicional irão depreciá-lo e acusá-lo de iconoclasta, mas os que estão na vanguarda das mais novas mudanças culturais irão não só aceitá-lo, como também incorporá-lo às suas próprias ideias:

Simónides, portanto, introduz um ponto de vista que altera a base da cultura em seu tempo e dentro dela essa nova concepção vai acabar impondo a ideia de ‘autoria’ nas obras dos poetas que já possuem ao seu alcance o alfabeto como ferramenta para a publicação dos seus poemas (MUÑOZ, 2012, p. 173).

Tende-se a atribuir a invenção da “mnemotécnica” (método de estimulação da memória) a Simónides⁷³ e a forma como, a partir dele, ela é “convertida em uma ‘técnica secularizada’ que a compreende como ‘faculdade psicológica’, onde todos podem praticá-la em conformidade com as regras comuns, deixando de lado a função ‘forma privilegiada de conhecimento’” (MUÑOZ, 2012, p. 172-173). A memória que antes possibilitava o acesso às realidades atemporais passa a ser um instrumento para alcançar um saber enciclopédico, reunindo o maior número de informações possíveis a respeito de todas as coisas (GARCIA-ROZA, 1990, p. 35).

Com a desvalorização do âmbito divino em diversos aspectos, a *alétheia* também perde seu valor. Em seu lugar, Simónides reivindica a *dóxa*, que, junto à *peithó* dos guerreiros

⁷³Detienne (2013, p. 118, nota 21) cita algumas pesquisas que contribuíram para o esclarecimento da conexão entre Simónides e a invenção da mnemotécnica: “os testemunhos citados por W. Schmid e O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1, Munique: 1929, p. 505-523; P. Maas, *Simonides, R.-E* (1927), c. 192; G. Christ, *Simonidesstudien, Diss*, Zurique: 1962, p. 346-370. W. Schmid não deixou de ressaltar as afinidades que se impõe com a corrente sofística. Há também muito proveito em ler F. Grégaire, ‘Mnémotechnie et mémoire’, *Revue philosophique*, 1956, p. 494-528”.

arcaicos, se transforma no meio principal de comunicação entre os homens. É a partir desse momento, portanto, que pela primeira vez, a verdade se opôs a opinião, fazendo emergir o conflito que irá caracterizar toda a história da filosofia posterior⁷⁴:

praticar a poesia como ofício, definir a arte poética como obra de ilusão (*apáte*), fazer da memória uma técnica laicizada, rejeitar a *alétheia* como valor cardinal, todos esses são aspectos da mesma iniciativa. Nesse plano, percebe-se também o vínculo necessário entre a laicização da memória e o declínio de *alétheia*. Separada de seu fundamento, a *alétheia* é brutalmente desvalorizada; Simónides a rejeita como símbolo da antiga poética. Em seu lugar, ele reivindica *tò dokeîn*, a *dóxa*. É a primeira vez, parece, que *alétheia* se opõe diretamente à *dóxa*; e aí se trava um conflito decisivo que pesará em toda a história da filosofia grega (DETIENNE, 2013, p. 120).

Os sofistas, seguindo na esteira de Simónides, irão pôr a *dóxa* no centro do seu pensamento. As condições sociais e políticas que foram engendradas desde o florescimento da *pólis* e a influência direta de estadistas (como Péricles em Atenas)⁷⁵ tornaram possível o surgimento desse tipo de movimento que coloca a ambiguidade (*amphibolia*) dos discursos como peça central nas relações humanas (KERFERD, 2003, p. 95). Como apontamos em um outro momento (CRUZ, 2015, p. 95), a ideia democrática grega de que o poder deve pertencer ao *dêmos* e que os cargos de conselho deverão ser confinados aos mais competentes contribuiu para que esses pensadores viessem de toda a parte do mundo afirmando serem capazes de ensinar a arte da retórica, bem-quista por aqueles que desejavam seguir uma vida política. Os sofistas, em resumo, “são homens que têm uma sabedoria próxima à dos Sete Sábios⁷⁶: ‘habilidade política e inteligência prática’” (DETIENNE, 2013, p. 128).

⁷⁴Desde Xenófanos, passando por Parmênides e Heráclito até Platão e Aristóteles, o embate entre *alétheia* e *dóxa* parece delinear os caminhos que foram traçados pela filosofia na antiguidade. As duas rotas traçadas por Parmênides em seu poema colocam a verdade e a opinião em vias opostas: de um lado, o Ser acompanha a via da verdade, enquanto que do outro a opinião segue a via da contradição que há entre o Ser e o Não-Ser (Cf. DK28B1-2; DK28B7). Platão, seguindo no mesmo percurso, separa em uma variedade de obras (Cf. *Banquete*, 202a; *Mênon*, 98b; *A República*, 478c-d; *Teeteto*, 187b, 200e, 201b-c; *Timeu*, 51d-52a e etc.), o “saber” da mera “opinião”. Para o filósofo da academia, o conhecimento (*epistémē*) das coisas só é possível por meio da verdade imutável que há nelas; a *dóxa*, por outro lado, apreende apenas o que há de mais superficial.

⁷⁵Péricles foi, dentre os mais importantes líderes democráticos de Atenas, o que teve maior influência no pensamento filosófico e sofístico. Sendo um personagem político de grande relevo para a Atenas do século V a.C., alguns estudiosos tendem a atribuir a sorte de alguns pensadores a ele. Kerferd (2003, p. 43), por exemplo, acredita que não foi um acaso que o movimento sofista tenha florescido justamente quando Péricles comandava Atenas: “não somente a situação geral de Atenas, mas também o franco encorajamento de Péricles é que trouxeram tantos sofistas a Atenas. Eles faziam parte do movimento que estava produzindo a Nova Atenas de Péricles, e era como tal que foram, ao mesmo tempo, bem-vindos e atacados”.

⁷⁶Os Setes Sábios são os que, conforme relata Vernant (2015, p. 75 apud ARISTÓTELES, *Perí Philosophias*), “dirigiam seus olhares para a organização da *pólis*, inventaram as leis e todos os vínculos que reúnem as partes de uma cidade; e essa invenção, nomearam-na de sabedoria”. Todavia, embora a existência dos Setes Sábios não seja um objeto de desconfiança, a lista que os nomeia é variável. Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, *proêmio*, 13), por exemplo, afirma que os Sete Sábios são Tales, Sólon, Períandros, Cleóbulo, Quílon, Bías e Pitácoras, acrescentando, por vezes, Ánácarsis, Míson, Ferecides e Epimênides – de quem ainda falaremos mais adiante.

O próprio termo *sophistes* (como se autoproclamavam)⁷⁷ sugere essa aproximação: sendo um nome do agente derivado do verbo, ele possui uma estreita relação com as palavras gregas *sophos* e *sophia* que costumam ser traduzidas por “sábio” e “sabedoria”, e que denota, dependendo do contexto em que estão inseridas, características técnicas, práticas ou espirituais (GUTHRIE, 2007, p. 32). O domínio de uma *téchne*, por exemplo, pode indicar certa *sophia*: “um construtor de navios em Homero (...), um cocheiro, um piloto de navio, um áugure, um escultor são *sophoi* cada um em sua ocupação” (GUTHRIE, 2007, p. 31). De outro modo, *sophia* também está associada ao saber do poeta, do profeta e do rei – todos aqueles que, como vimos, são dotados por um tipo de conhecimento que não faz parte dos homens comuns⁷⁸. O saber, quando compreendido dessa maneira, não tem relação com a técnica, mas é de matriz espiritual, obtido pelos deuses e passado aos homens por intermédio de certas figuras privilegiadas (KERFERD, 2003, p. 46).

A partir do século V a.C., o termo passou a referenciar dois tipos de personagens distintos: a) Aqueles que ainda seguem a matriz de pensamento dos primeiros poetas, profetas e reis, ou seja, os pensadores naturalistas que a tradição⁷⁹ legou o título de “primeiros filósofos” e b) Aqueles que, a partir de Simónides, declaravam ser profissionais do conhecimento, a saber, os sofistas.

Os que se enquadram no primeiro tipo, como veremos mais adiante, incorporaram a presença do divino e o valor da *alétheia* tanto em uma série de novas práticas que surgiram a partir do sincretismo cultural com outras partes da Grécia e do mundo, quanto às inovações adquiridas por meio do uso do *lógos* na observação dos fenômenos naturais⁸⁰. Os do segundo

⁷⁷Platão, no *Protágoras*, ilustra como os sofistas se enxergavam como herdeiros de uma tradição que, desde os poetas mais antigos, eram chamados de *sophos*. Em 316d-e, por exemplo, ele faz Protágoras afirmar que “a sofística é uma arte antiga e que os homens da antiguidade que a praticaram, temendo a ira que suscitava, disfarçaram-na com uma roupagem apropriada”, às vezes a de poesia, no que se enquadram Homero, Hesíodo e Simónides” (*egò dè tèn sophistikèn tékhnen phēmì mèn eînai palaián, toùs dè metakhei phizomévous autèn tòn palaiôn andrôn, phoboyménoustò epakhthès autês, próskhema poieísthai kai prokalýptesthai, toùs mènpoíensin, hoíon Homerón te kai Hesíodon kai Simóníden*).

⁷⁸Guthrie (2007, p. 33) chama a atenção para o fato de que a ocorrência mais antiga do termo *sophistes* foi encontrada justamente em uma Ode (poema lírico) de Píndaro, tendo o sentido claro de “poeta”. Isso corrobora para o fato de que, em sua gênese, a *sophia* tinha o sentido puramente espiritual, vindo a significar uma sabedoria técnica apenas com o processo de laicização da palavra inspirada.

⁷⁹Foi, sobretudo, a partir da prática exercida por Aristóteles de construir seu pensamento a partir das investigações daqueles que o precedeu que ficou comumente atribuído aos pensadores naturalistas o título de “primeiros filósofos” (Cf. MCKIRAHAN, 2013, p. 35-36). No livro *A da Metafísica*, por exemplo, ele “prefaciou alguns dos tratados com exames metódicos das suas opiniões” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. XV), contribuindo (embora às vezes deformando) para a conservação desses pensamentos que foram, em grande parte, perdidos.

⁸⁰“Foi na Jônia [do século VII ou VI] que se efetuaram os primeiros esforços de caráter completamente racional para descrever a natureza do mundo. Aí, a prosperidade material e as excepcionais oportunidades para estabelecer contatos com outras culturas – por exemplo, com Sardes, por terra, e com o Ponto e o Egito, por

tipo, por outro lado, adquiriram uma série de características singulares: cobraram por seus ensinamentos (embora não tivessem o consenso sobre o valor)⁸¹, fizeram longas exhibições (*epídeixeis*) em praças e prédios públicos (às vezes sem proposito ou só para mostrar a eficácia de suas oratórias) e acreditaram que a linguagem tinha o papel fundamental de revelar a ambiguidade existente por trás de cada opinião, fazendo prevalecer o argumento mais forte sobre o mais fraco (CRUZ, 2015, p. 96).

Tanto Platão quanto Aristóteles tentaram construir fortes linhas demarcatórias entre esses dois perfis. Para eles, os sofistas eram uma ameaça por valorizar tanto o subjetivismo quanto o relativismo e por pregar o uso da linguagem apenas como um instrumento de sedução (TRABATTONI, 2010, p. 49-66). Assim, como aponta Reale (1993, p. 190), a autoridade que ambos exerceram sobre a história da filosofia sucessora acabou por atribuir um significado pejorativo ao termo “sofista”, alegando que aqueles que se autoproclamavam “sábios” possuíam apenas um saber aparente e não real⁸², além de professarem com fins meramente lucrativos e nunca por um desinteressado amor ao conhecimento (CASSIN, 1990, p. 7).

É nesses termos, por exemplo, que Platão no *Banquete* constrói uma linha que separa os “sábios” (*sophistaí*) daqueles que “amam a sabedoria” (*philósophoi*):

Deus algum filosofa ou deseja torna-se sábio, pois já é. Da mesma forma, qualquer outro, se é sábio, não filosofa. Tampouco filosofam os ignorantes, nem desejam ser sábios. O que irrita na ignorância é precisamente isso: há pessoas que nem são distintas, nem sensatas e declaram-se satisfeitas. Ora, quem ignora que lhe falta algo, não sente necessidade nada (...) filosofa quem se encontra entre esses dois extremos [sábios e ignorantes] (*theôn oudeis philosophēi oud'epithymēi sophos genésthai; Ésti gár; oud'ei tis állos sophós, ou philosophēi. Oud'aú hoi amathéis philosophoúsin oud'epithymoúsi sophoi genésthai: autò gartoútó esto khalepòn amathía, tò mē óntakalòn kagathòn medè phrónimondokeîn autēinai hikavón. Oúkoun*

mar – aliaram-se, pelo menos durante algum tempo, a uma forte tradição cultural e literária que vinha do tempo de Homero” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2013, p. 71).

⁸¹Segundo Kerferd (2003, p. 50-52), os valores que eram cobrados variavam de acordo com a fama do sofista. Tanto Protágoras quanto Górgias cobravam 100 minas de cada aluno (sendo uma mina equivalente a 100 dracmas, 425 gramas de prata ou a 74 dólares de 1978). Pródicos geralmente cobrava meia mina por uma única preleção e Hípias teria afirmado que só foi uma vez a Sicília e que lá conseguiu mais de 150 minas em um curto período de tempo.

⁸²Como aponta Reale (1993, p. 189-190), “a aceção negativa do termo tornou-se corrente a partir talvez já de Sócrates e, certamente, dos discípulos de Sócrates, Platão e Xenofonte, que radicalizam a batalha ideológica contra os sofistas, e depois Aristóteles, que codificou tudo o que dissera Platão”. No diálogo *Sofista* (231d-e), por exemplo, Platão os define como a) Caçadores remunerados de jovens ricos; b) Importadores de conhecimentos que interessam à alma; c) Biscateiros desses mesmos produtos; d) Mercador dos próprios produtos científicos; e) Atleta da agonística aplicada aos discursos e f) Algo de controvertido que impedem a alma de saber. Já Xenofonte, nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (I, 6, 13), afirma que eles vendem a sabedoria por dinheiro e, conforme Aristóteles (*Elencos Sofísticas*, I, 165-121), essa sabedoria é apenas aparente e não real.

epithymê ho mē oiómenos endeēs êinai hoû ân mēoígtai epideísthai (...) hóti hoi metaxù toútōnamphotéron) (PLATÃO, *Banquete*, 204a-b).

Dentre a variedade de sofistas que se apresentaram em Atenas no século V a.C., destacaremos apenas o pensamento de Protágoras de Abdera e Górgias de Leontinos por trazerem importantes considerações à discussão sobre o significado da linguagem no mundo antigo.

Como dissemos, boa parte dos sofistas seguiram a linha de interpretação que, desde os guerreiros arcaicos, rompia o nexo que ligava as palavras às coisas (GARCIA-ROZA, 1990, p. 55-58). Embora alguns buscassem tematizar a *phýsis*, alegando que “as palavras são a tentativa de reproduzir a natureza por meio do som” (GUTHRIE, 2007, p. 195), o modo como compreenderam o uso da linguagem acabou por tornar explícito a ambiguidade existente no uso da palavra. É o caso de Protágoras que acreditando que a linguagem deveria prover fórmulas para exibir a realidade, expressou os dois *logoi* concernentes a todas as coisas. Isso se deu, sobretudo, porque para o sofista “o mundo da experiência é caracterizado pelo fato de que todas as coisas nele, ou a maioria delas, ao mesmo tempo *são e não são*. Portanto, a linguagem também deveria exibir a mesma estrutura”⁸³ (KERFERD, 2003, p. 127).

De suas obras, entretanto, nos restou apenas um “‘elenco mutilado e não totalmente confiável’, conservado por Diógenes Laértios” (UNTERSTEINER, 2012, p. 36) que afirmou que o sofista, por acreditar que a linguagem exibía a ambiguidade existente na natureza, “foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto é possível encontrar duas afirmações contraditórias” (LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 51) e que essas duas afirmações são igualmente válidas e possíveis. O relativismo existente por detrás dessa afirmação põe a *dóxa* em uma posição de destaque no pensamento do sofista que acabou levantando uma série de conclusões inovadoras a partir da premissa de que a opinião do homem é o critério fundamental para se avaliar todas as coisas (SOUZA, 2010, p. 128-129).

⁸³ Alguns intérpretes, a partir da leitura do *Teeteto* de Platão, tendem a construir um paralelo entre o relativismo do sofista e o devir heraclítico (Cf. ZENI, 2012, p. 28-29). Como exposto em algumas passagens do diálogo (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 152d-e, 157a, 160a-c), desde Homero, passando por Heráclito e Empédocles até Protágoras, há uma forte tendência a se pensar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento. Outros diálogos platônicos também parecem reforçar essa tese: no *Crátilo* (385e-386e), como aponta Souza (2010, p. 125), o filósofo da academia afirma que a “doutrina do homem-medida é associada à tese de que a essência (*ousia*) das coisas é própria (*idíon*) a cada um e explicada da segunda forma: na prática são para mim como parecem a mim e para você como parecem a você” revelando o fluxo de opiniões. No *Eutidemo* (283e-286b) encontramos Platão atribuindo a Protágoras e a outros pensadores mais antigos argumentos que evidenciam a contradição existente no mundo.

No que nos restou das suas *Antilogias*⁸⁴, por exemplo, encontramos quatro temas discutidos sobre o domínio da *dóxa*: a) O problema da existência dos deuses; b) As novas concepções defendidas pelos filósofos naturalistas (em especial os eleatas); c) O fundamento teórico da arte e d) A validade do direito e das leis em relação às questões éticas e morais (UNTERSTEINER, 2012, p. 59).

Em todos os quatro casos, o domínio da *dóxa* torna explícitos o ceticismo e o relativismo em que o discurso sofístico se encontra imerso. Sobre os deuses, Protágoras afirma não ter meios de saber se eles existem ou não (LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 51), pois isso demandaria a necessidade de uma verdade que transcenderia a brevidade da vida humana e tornaria evidente a obscuridade natural do assunto (UNTERSTEINER, 2012, p. 59-64). Já em relação à filosofia naturalista, o relativismo e o ceticismo impossibilitam que o sofista dialogue com qualquer perspectiva argumentativa a favor da univocidade do Ser⁸⁵. A compreensão unívoca proposta pelos eleatas, por exemplo, fortalece a existência de uma verdade estável que, para Protágoras, esbarra na ordem do mundo como “um devir ininterrupto e sem princípio ordenador a priori” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 59).

A filosofia naturalista, portanto, quase que de um modo geral⁸⁶, é criticada pelo sofista por considerar que a *phýsis* existe em função de um único princípio ordenador:

A filosofia pré-socrática, portanto, tinha sido objeto da crítica de Protágoras que em uma seção das *Antilogias*, que podemos, com um bom fundamento, supor que intitulasse *Perì tou óntos* [a respeito do Ser], e pelo menos isso se

⁸⁴Um número excessivo de obras atribuídas a Protágoras se perdeu ao decorrer dos séculos. Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 55) listou aproximadamente quatorze obras, mas apenas as citações de uma obra conhecida como *A verdade* e alguns dos fragmentos das *Antilogias* é que sobreviveram até o nosso tempo (Cf. GUTHRIE, 2007, p. 246; UNTERSTEINER, 2012, p. 35-36).

⁸⁵É necessário, portanto, citarmos um trecho do *Teeteto* (157a) que torna explícito essa divergência de pensamento entre Protágoras e aqueles que compreendem o Ser de forma unívoca. Sócrates, apresentando a tese do sofista no diálogo, afirma que “nada existe em si mesmo, mas que todas as coisas de todos os tipos surgem do movimento mediante a união entre elas (...) o que de tudo isso se conclui é que nada existe [é] como invariavelmente uno, por si mesmo, estando tudo continuamente *vindo a ser* relativamente a alguma coisa, devendo a palavra ‘ser’ ser completamente suprimida” (*hò dè kai tóte elégomen, em dè tē pròsállēla homilía pánta gígnesthai kai pantoía apò tēs kinéseos* (...)) *hoste ex apánton touúton, hóper ex arkhēs elégomen, oudèn einai hèn autò kath' hautó*).

⁸⁶Embora Protágoras destoe de grande parte dos pensadores naturalistas, seu pensamento, no que diz respeito ao modo como a linguagem se relaciona com o mundo, parece dialogar com ao menos dois: Empédocles de Agrigento e Demócrito de Abdera. Flórez (2009, p. 46) chama a atenção para o modo como tanto um quanto o outro sustentam a tese de que os nomes são atribuídos de modo arbitrário e convencional às coisas: “a linguagem não é algo natural, nem estabelece uma relação direta e indissolúvel entre as coisas e os nomes. A linguagem é uma convenção humana que está a serviço da crença [ou da opinião] de cada um”. Já Demócrito, como destaca Proclo em um comentário ao *Crátilo* de Platão (XVI, 20), estabeleceu por meio de quatro argumentos que os nomes se dão por convenção: a) Por homonímia; b) Por paronímia; c) Pela transposição dos nomes e d) Pela falta de semelhança que há entre os nomes e as coisas.

sabe com certeza: que nela se refutava a doutrina eleata que afirmava o Ser é uno (UNTERSTEINER, 2012, p. 65).

Em relação ao fundamento teórico da arte, o *Protágoras* de Platão lança alguns indícios de como o sofista parece tê-lo compreendido. Em 318e, por exemplo, o personagem homônimo ao diálogo despreza aquelas artes (*tékhnas*) que eram comumente ensinadas aos jovens do seu tempo: artes manuais (confeção de calçados, olaria, construção de barcos e etc.), artes plásticas (pintura, escultura, poesia e etc.) e até as artes de cunho científico (navegação, medicina, matemática e etc.) (BINI, 2007, p. 263, nota. 38). Desse modo, para o sofista, o único saber que merece atenção é aquele centrado nas *dóxai* dos homens e que fazem do seu portador uma figura de destaque nas tomadas públicas: “o que ensino é ter bom discernimento e bem liberar seja nos assuntos privados, mostrando como administrar os negócios domésticos, seja nos assuntos da cidade, mostrando como pode exercer máxima influência nos negócios públicos, tanto através do discurso quanto da ação” (*parà d'emè aphikómenos mathéstai ou perì állou tou èperì oû hékēi. to dè máthēma estin euboulía perì tōn oikeíōn, hópos àn árista tēn hautōū oikíān dioikoî kai perì tōn tēs póleōs, hópos tá tēs póleōs dynatótatos àneín kai práttein kai légein*) (PLATÃO, *Protágoras*, 318e-319a).

Por fim, no que diz respeito à validade do Direito e das leis em relação às questões éticas e morais do seu tempo, Protágoras destacou o caráter voluntário e arbitrário das causas que aceitam ou rejeitam as ações tendo em vista o modo como cada um compreende o que é o justo e o útil (UNTERSTEINER, 2012, p. 66-72). Com a secularização também do âmbito jurídico, as ações que antes eram tomadas tendo em vista o equilíbrio e a conexão entre o mundo dos homens e dos deuses, passam a ser exercidas a partir do conflito entre as *dóxai* dos homens. A opinião que se sobressai diante das demais (seja por ir de acordo com o pensamento da maioria ou porque convence o maior número de pessoas) torna-se o critério regulador para qualquer decisão. O sofista, nesses moldes, se caracteriza como “aquele que sabe fazer triunfar uma opinião que tem mais valor, sendo que os juízos e valor estão submetidos aos critérios de coerência e eficácia” (SOUZA, 2010, p. 131).

Com Protágoras, portanto, tem início o exercício político onde cabe aos próprios atores levar em consideração tanto a construção dos argumentos quanto o momento mais oportuno (*kairós*) para proferi-los (LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 52). O discurso sofístico se torna, a partir desse ponto, inseparável da retórica e das técnicas persuasivas do discurso, que logicizam o ambíguo e fazem prevalecer qualquer opinião frente às demais:

para o sofista, o campo do discurso é delimitado pela tensão dos dois discursos sobre cada coisa, pela contradição das duas teses sobre cada questão. Nesse plano de pensamento, regido pelo ‘princípio de contradição’, o sofista aparece como o teórico que logiciza o ambíguo e faz dessa lógica o instrumento apto a fascinar o adversário, capaz de fazer o menor triunfar sobre o maior. A finalidade da sofística e da retórica é a persuasão (*peithō*), o engodo (*apáte*). No coração de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que possibilitam dominar os homens pelo próprio poder do ambíguo. Sofistas e retóricos, portanto, são plenamente homens da *dóxa* (DETIENNE, 2013. p. 130-131).

Todavia, no que diz respeito ao poder e ao uso da retórica, nenhum outro sofista teve maior destaque do que Górgias de Leontinos. Na verdade, nenhum outro pensador do século v a.C. tematizou de modo tão profundo em favor da interpretação convencional da linguagem.

Alguns sofistas, como vimos, por ressaltarem o aspecto pragmático da linguagem, acabaram por eliminar a possibilidade do discurso como um instrumento de conhecimento da realidade. O *lógos* encontra sua finalidade em si mesmo, como um mecanismo eficaz capaz de convencer e agir sobre o outro. O que Górgias faz é radicalizar essa reflexão, argumentando sobre a impossibilidade da linguagem de comunicar o Ser. No seu *Tratado sobre o Não-Ser* ou *Da Natureza*, encontramos aquilo que Luciana Almeida (1999, p. 111) irá chamar de “desconstrução da ontologia por meio da linguagem”:

É especialmente com Górgias e seu *Tratado sobre o Não-Ser* que esta reflexão alcança uma radicalidade extrema. Em seu Tratado, Górgias rechaça a possibilidade de uma linguagem capaz de descrever o Ser, enunciando um conhecimento acerca da realidade, conhecimento esse que seria, por sua vez, comunicável ao outro. No *Tratado Sobre o Não-Ser* encontramos a desconstrução da ontologia, fundando em seu lugar a arte do discurso – a retórica.

Filóstrato (*Vidas dos Sofistas*, I, 9, 1-2), nos primeiros séculos de nossa era, escreveu que pela a inspiração e o modo extraordinário como Górgias interpretava grandes assuntos, era a ele quem deveríamos considerar (mais do que a Prótagoras) o pai do movimento sofista. Foi Filóstrato (*Vidas dos Sofistas*, I, 1, 1) também que, junto a Platão (*Mênon*, 70a-b; *Górgias*, 447c) e Cícero (*De Inventionem*, 5, 2), afirmou que Górgias foi o primeiro a falar por improviso, desenvolvendo em voz alta qualquer tipo de assunto que lhe propusessem a falar. Diodoro da Sicília (XII, 53, 2), também nos primeiros séculos da era cristã, complementou alegando que Górgias se sobressai em relação aos demais pelo poder do seu discurso e pelo modo como utilizava a retórica que ultrapassava a de todos os outros em perfeição. Já Aristóteles, por outro lado, em algumas passagens da sua *Retórica*, condenou o estilo floreado

e prolixo da retórica utilizada por Górgias, acusando-o de possuir um profundo “mau gosto” no uso das palavras (BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 36).

Mas seja a favor ou contra o estilo empregado por Górgias em seus discursos, os comentários citados destacam a relevância da retórica no pensamento do sofista. De suas obras teóricas sobre o uso e o emprego da retórica nos discursos públicos, sobreviveram apenas alguns fragmentos do que seria um manual que prescreveria conselhos para a prática da oratória (BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 60). Essa obra apresentaria modelos de discursos prontos que serviriam como exercícios para que seus alunos pudessem construir suas próprias exposições. Mesmo sobrando apenas dois desses discursos (*Defesa de Palamedes* e *Elogio de Helena*), podemos ter uma compreensão tanto do estilo gorgiano de retórica quanto do modo como o sofista compreendia o fenômeno da linguagem. Além disso, o supramencionado *Tratado Sobre o Não-Ser* é uma obra que nos restou em duas versões⁸⁷ e que, conquanto alguns intérpretes acreditem conter elementos irônicos e retóricos (GUTHRIE, 2007, p. 251), teoriza importantes aspectos gnosiológicos da linguagem.

Na *Defesa de Palamedes* e no *Elogio de Helena*, encontramos o mesmo estilo de escrita: a estrutura do discurso é determinada pela mesma disposição cuidadosa das partes; as figuras de linguagem⁸⁸, assim como o modo apagógico que fundamenta a argumentação dos textos, qualificá-os como autênticos tratados gorgianos (UNTERSTEINER, 2012, p. 155). A temática do primeiro gira em torno da autodefesa de Palamedes contra a infâmia de Ulisses que tendo a covardia desmascarada, elaborou um hábil discurso para acusá-lo de traição à pátria (BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 47). O segundo, por sua vez, é um discurso em favor de Helena que, ao ser seduzida por Páris, abandonou o marido, dando origem a guerra de Tróia⁸⁹. Em ambos os casos, Górgias mostra como, por meio da habilidade retórica, é possível

⁸⁷Chegaram até nós duas versões do *Tratado sobre o Não-Ser*: a primeira é aquela encontrada no interior da obra *Contra os Matemáticos* de Sexto Empírico (filósofo e médico cético do século II-III d.C.), enquanto que a segunda chegou até nós por meio da terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotelico intitulado *De Melisso, Xenófanes e Górgias* (MXG). Embora representem a mesma obra, as duas versões possuem diferenças no estilo da escrita e no modo como os argumentos são postos: enquanto a demonstração de Sexto Empírico possui apenas uma demonstração para cada tese, a do opúsculo MXG expõe ao menos duas (Cf. CASSIN, 2005, p. 20). Todavia, por conta de sua clareza, utilizaremos apenas a versão apresentada por Sexto Empírico.

⁸⁸As figuras de linguagem mais empregadas por Górgias costumam ser quatro: isócolo, antítese, homeoteleuto e paradoxo (Cf. BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 49). A primeira consiste na sequência de dois ou mais segmentos sintáticos de mesma simetria; a segunda expõe uma variedade de ideias opostas em sucessão; a terceira apresenta uma correspondência nas terminações das palavras; e a quarta declara uma afirmação aparentemente verdadeira, mas que acaba por levar a alguma contradição lógica.

⁸⁹Como contado na *Íliada*, Gregos e troianos guerrearam por causa do rapto de Helena (esposa do rei Menelau) por Páris (filho do rei Príamo de Troia). O príncipe de Troia, quando deixou sua terra e foi à Esparta, em missão diplomática, acabou se apaixonando pela mulher de Menelau, roubando-a para si. O evento desencadeou o cerco grego à Troia por dez anos, até que um guerreiro grego (Odiseu) teve a ideia de presentear os troianos com um grande cavalo de madeira em nome de uma oferta de paz. Mas o cavalo, na

defender causas praticamente perdidas: “[o discurso] quando redigido com arte”, afirma ele, “encanta e convence toda uma multidão, mesmo sem respeitar a verdade” (*en hoîs eîs lógos polùn ókhlon éterpse kaì épeise tékhnei grapheîs, ouk aletheíai lekhteîs*) (GÓRGÍAS, *Elogio de Helena*, XI, 13).

Em uma importante passagem do *Elogio de Helena* (XI, 14), ao discutir sobre o poder do *lógos* sobre aqueles que o ouvem, Górgias constrói uma importante analogia entre a força do discurso em ordem à disposição da alma (*psychês*) e a eficácia dos medicamentos (*pharmákon*) para a saúde do corpo (*sómáton*):

assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, interrompendo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros encantam, outros atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito (*hósper gár tôn pharmákon állous álla khymòus ek toû sómatos exágei, kaì tà mèn nósou tà dè bíou paúei, houto kaì tôn lógon hoi mèn elypešan, hoi dè éterpsan, oi dè ephóbēsan, hoi dè eis tarsos katéstēsan toûs akoúontas, hoi dè peithoî tini kakēi tēn psychēn ephamákeusan kaì exegoéteusan*).

O modo como Górgias compreende o discurso ressalta o valor da linguagem como um instrumento de persuasão (*peithó*) e engodo (*apáte*), capaz de modificar os estados de ser e suscitar afetos que podem influenciar os juízos, impelir, ou até mesmo inibir ações (SALLES, 2014, p. 106). Mas isso só é possível porque, para o sofista, a linguagem possui autonomia com relação ao ser, ou seja, ela não é o mecanismo de revelação da realidade, mas sim um fazer técnico que se esgota na produção do seu próprio discurso (SOUZA, 2010, p. 123). Essa será a conclusão exposta no *Tratado Sobre o Não-Ser* que diferente da *Defesa de Palamedes* e do *Elogio de Helena*, não ilustra apenas a capacidade da retórica, mas também teoriza os aspectos basilares que sustentam a concepção de linguagem para que ela seja possível (BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 29).

A tese fundamental do *Tratado* é a afirmação de que “nada existe” ou, em seu sentido mais exato, que “nada é”. Com ela Górgias pretende não só refutar a tese central do poema de Parmênides que, como veremos, se resume no fato de que o “Ser é”, mas também qualquer concepção que ouse afirmar o contrário: que o Não-Ser é ou que é possível a existência compartilhada entre o Ser e o Não-Ser (ALMEIDA, L., 1999, p. 112-113). Nesse sentido, como aponta Paes (1989, p. 114), o *Tratado* imita o discurso parmenídico em dois aspectos: “imita repetindo, transpondo esse texto, ‘copiando-o’; e imita no sentido originário da palavra

verdade, estava repleto de guerreiros que, ao entrar na cidade de Troia, abriram os portões para que os demais atacassem.

mímesis, isto é, faz vir, faz ser (o nada) o que antes não era”. Górgias, ao ler Parmênides, imita-o radicalizando os seus princípios, forçando-os a encararem suas últimas consequências. O resultado é o movimento de desconstrução da onologia que subverte e contradiz o discurso sobre o Ser (ALMEIDA, L., 1999, p. 112).

Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*, VII, 65), em uma das versões do Tratado, divide a argumentação do Tratado em três etapas: “em primeiro lugar, que nada existe; em segundo, que ainda que exista é incompreensível ao homem e, em terceiro lugar, que mesmo sendo compreensível é, todavia, impossível de se comunicar e explicar a outrem” (*hèn mèn kai prôton hótí oudèn estin, deúteron hótí ei kai éstin, akatálepton anthrôpoi, trítion hótí ei kai kataleptón, ala toí ge anéxoiston kai anepméneuton tôi pelas*). O raciocínio da primeira se desenvolve da seguinte maneira: se realmente o Ser existe, ou ele será eterno ou gerado, ou então simultaneamente eterno e gerado. O conceito de eterno deve ser compreendido como aquilo que não teve princípio, pois o princípio é uma característica exclusiva do que foi gerado. Ora, não tendo princípio é infinito e se é infinito não existe em lugar algum. Mas se o Ser é, é em algum lugar, portanto, o ser não é infinito e nem eterno (SEXTO EMPIRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 68-70).

Todavia, aquilo que é gerado é gerado a partir do Ser ou do Não-Ser. Mas se o Ser é, não pode ter sido gerado pelo Ser, porque então já era. Nem foi a partir do Não-Ser, pois ele nada pode gerar. Deste modo, conclui Górgias, “se o Ser não é eterno, nem gerado, nem as duas coisas, o Ser não é” (*toínyn ei méte aídión esti tò òn méte genetón méte tò synamphóteron, ouk àn èin tò ón*) (SEXTO EMPIRICO, *Contra os Matemáticos*, 72) e como o Não-Ser também não é (conforme havia argumentado Parmênides em seu poema)⁹⁰, nada é. Luciana Almeida (1999, p. 115) afirma que isso só é possível porque o sofista mistura indiscriminadamente os sentidos do verbo Ser:

O artifício gorgiano consiste em utilizar o é primeiramente em sua função existencial, tal como é utilizada por Parmênides, para em seguida utilizá-lo como cópula na identidade tautológica, formulada como se se tratasse de uma consequência da afirmação de existência: não-ser é não-ser, assim como o ser é o ser. Finalmente, Górgias extrapola a identidade meramente tautológica, identificando o ser e Não-Ser na suposta existência dos dois. Assim, a existência fracassa como o ponto que marca a diferença entre o ser e o Não-Ser.

⁹⁰Em seu poema, a deusa revela a Parmênides as alternativas logicamente coerentes que uma investigação sobre a *phýsis* pode seguir. Como veremos mais adiante, a via do Não-Ser representaria o oposto de tudo aquilo que é (o que se encontra oculto na *phýsis*, o não-real, a totalidade das coisas que não-são) e não sendo, nada poderia ser.

Cassin (2005, p. 33) complementa apontando que

o efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do *Tratado Sobre o Não-Ser*, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda identificação do ser, tal como se prova pela do Não-Ser, apoia-se em um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser (...) é de fato produzido como um efeito de linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer.

A segunda etapa do *Tratado Sobre o Não-Ser* se refere ao trecho do poema de Parmênides em que o filósofo afirma a correlação entre Ser e pensar. Para o eleata, uma vez que o Ser compreende a totalidade das coisas que são, é impossível, para nosso pensamento, deixar de pensá-lo (DK28B3, 6, 8). Górgias, ao contrário, por mostrar que nada é, trabalha em favor da concepção que separa o pensamento da realidade, admitindo que sejam duas instâncias completamente distintas e independentes uma da outra (ALMEIDA, L., 1999, p. 117): “se as coisas pensadas existissem, tudo o que for possível de ser pensado, existirá independentemente da forma como for pensado” (*ei gàr phronoúmená estin ónta, pánta tà phonoúmena éstin, kai hópe án tis autà phronései. Hóper estin apemphaînon ei dè esti, phaûlon*) (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 79). Mas não é porque pensamos um homem voando ou carros andando sobre o mar que essas coisas passam a existir. Por isso, conclui Górgias, que se aquilo que pensamos não existe como Ser, isto é, que o Ser não pode ser pensado (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 78).

Por fim, mesmo que os seres existissem e fossem passíveis de serem apreendidos pelo pensamento, eles seriam incomunicáveis (*akoustá*) (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 83). Isso porque, para Górgias, o modo como apreendemos a realidade não possui qualquer relação com os elementos que constituem a nossa linguagem. Os seres fazem parte do nosso exterior, os captamos por meio dos sentidos, cada qual em seu próprio campo sensorial. O olho, por exemplo, vê e só vê os seres (ou os aspectos dos seres) que são possíveis de serem vistos, enquanto que o ouvido escuta e só escuta os seres que são possíveis de serem escutados (CASSIN, 2005, p. 48).

Mas a palavra não faz parte do mundo exterior, ela não se encontra diante dos nossos olhos ou ouvidos: “Tal como o que é visível não se pode transformar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca se pode transformar na palavra” (*kathápep oun tò horatòn ouk àn génoito akoustòn kai anápalin, oútos hepeì upókeitai tò òn ektós, ouk àn génoito lógos ho heméteros*) (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII,

84). O discurso, desse modo, “só comunica a si próprio, ou seja, comunica a materialidade dos sons que o constitui. Através dele, não podem ser expressas as sensações, tão pouco os seres que nos são inacessíveis” (ALMEIDA, L., 1999, p. 118).

Com o *Tratado sobre o Não-Ser* o discurso sofístico ganha sua máxima expressão. Todos os elementos que, desde Simónides, configuraram esse novo modo de compreender a linguagem encontram com Górgias sua teorização. O *lógos*, adquirindo autonomia diante da realidade, não possui compromisso em comunicar o Ser, o processo de “des-ontologização” da linguagem possibilita, ao contrário, a sua instrumentalização. Todo o critério de verdade, portanto, desaparece, legando à persuasão o parâmetro para estabelecer a norma do regime discursivo:

Com seu *Tratado Sobre o Não-Ser*, Górgias mostra que o discurso é uma realidade em si mesma, autônoma e alheia a fins que lhe são exteriores. O discurso é agora despojado do compromisso ontológico de enunciar o Ser, e mesmo, desobrigado de exprimir qualquer realidade que lhe seja exterior. Isento de revelar o Ser, o discurso revela a si mesmo, comunica apenas a sua própria materialidade. Se não há um Ser que regulamente o discurso, na medida em que o discurso lhe faça referência, o discurso nada enuncia, mas é exatamente o nada que lhe garante toda a sua potencialidade. Ora, se nada regulamente o discurso, tudo pode ser dito. Exilando o ser como a norma do regime discursivo, a linguagem se desdobra à margem da verdade. Não há Ser, não há critério de verdade. O discurso encontra sua validade em si mesmo, no ato de ser pronunciado (ALMEIDA, L., 1999, p. 119).

Todavia, para além do discurso sofístico preconizado por Simónides, surgiu também na Grécia do século VI a.C., uma concepção de linguagem que misturava elementos filosóficos com aspectos particulares de algumas tradições religiosas, tomando tanto a verdade como a finalidade dos seus discursos quanto se apropriando da laicização da palavra efetuada pelo discurso-diálogo dos guerreiros arcaicos. O discurso filosófico-religioso, como iremos chamá-lo daqui em diante, embora centrado no mundo exterior e nas reflexões políticas, econômicas e sociais, é de caráter sacro, “fechado em si e preocupado com a salvação individual” (DETIENNE, 2013, p. 134). Entre os seus representantes encontramos poetas e profetas que ainda seguem a matriz arcaica de pensamento, seguidores do culto órfico⁹¹ e, em especial, alguns filósofos do período naturalista.

⁹¹Os cultos órficos floresceram na Grécia Antiga entre os séculos VI-III a.C. e trouxeram novas mensagens acerca do fenômeno da morte. Embora pouca coisa tenha nos restado que possa, de fato, trazer informações confiáveis sobre o culto, a tradição filosófica daquele período (especialmente Empédocles e Platão) manteve vivo alguns dos seus aspectos mais importantes – seja por adotá-los, seja por criticá-los (Cf. GAZZINELLI, 2007, p. 8-14). O culto órfico ganhou seu nome a partir da figura mítica do poeta Orfeu que, conforme alguns relatos (Cf. BERNABÉ, 2011, p. 43-49), havia decido ao Hades para trazer sua mulher (Eurídice) de volta do submundo. Seus seguidores, portanto, inspirados pelo mito de Orfeu, passaram a falar “da presença no homem

Enquanto Simónides e os sofistas haviam rompido com o modo de pensar e as potências religiosas estabelecidas pelo discurso mágico-religioso, podemos encontrar com esses homens uma readaptação da memória e da verdade, ganhando dimensões ainda mais relevantes. A memória, por exemplo, possui tanto uma potência religiosa – como a “água da vida”⁹² que no interior dos cultos órficos demarca o extremo ciclo das *metempsicoses* – quanto uma potência intelectual que propicia a vitória sobre o tempo e a morte, possibilitando o saber mais completo (CRUZ, 2014, p. 80). Nesse sentido, a memória dos portadores do discurso filosófico-religioso é *anámneseis*, ou seja, o processo pelo qual se adquire conhecimento por meio das lembranças (reminiscência) dos acontecimentos vividos em vidas passadas (SCHÄFER, 2012, p. 276-279).

Como aponta Cornford (1989, p. 78-79), essa compreensão de conhecimento foi proclamada por alguns poetas do século VI a.C. que, assim como Píndaro, acreditavam que a alma do homem era imortal e que havia nascido muitas vezes, vivendo e aprendendo todas as coisas neste mundo e no outro. Garcia-Roza (1990, p. 33), lembrando a opinião de Vernant sobre o assunto, destaca como a *anámneseis*, também no pitagorismo⁹³, realiza aquilo que em Hesíodo estava apenas esboçado: “uma transformação radical da experiência pessoal, centralizada na história individual das almas, a doutrina tem por objetivos provocar uma lembrança não apenas dos fatos passados, mas de todas as existências anteriores de uma alma e dos erros que ela cometeu”. A *anámneseis*, portanto, resgata o valor da memória dos antigos poetas, profetas e reis, atribuindo-lhe um novo *status*: o conhecimento não advém mais dos deuses, mas é divino o princípio pelo qual o adquirimos (BERNABÉ, 2011, p. 155-170).

de algo divino e não mortal, que provem dos deuses e habita no próprio homem, de natureza antitética à do corpo” (REALE, 1993, p. 374). Essa concepção dualista, que contrapõe a alma imortal ao corpo mortal, desencadeou ao menos duas novas posições a respeito do fenômeno da morte: a crença na *metempsicose* (a passagem da alma de um corpo a outro) e o seu processo de purificação (*kàtharsis*).

⁹²“A maior parte da escatologia órfica foi revelada por tabuinhas encontradas em Petéleia, Túrio, Hipônio e Creta. Elas eram enterradas junto aos iniciados nos mistérios para guiar suas almas no além-túmulo. As laminas encontradas em Hipônio indicam os caminhos cuja alma deve seguir ao entrar no mundo infernal. A alma é apresentada como ‘(...) filha da terra e do Céu estrelado’ e deve seguir o caminho da direita que leva a fonte que brota a água da memória; em oposição ao caminho da esquerda que representa o esquecimento. A memória é a água da vida e marca o fim do círculo de reencarnações; o esquecimento é a água que representa a vida terrestre destruída pelo tempo e o não-ser da existência” (OLIVEIRA, A., 2004, p. 16).

⁹³O pitagorismo é uma corrente filosófica da antiguidade que teve seu início por volta do século VI a.C. e se estendeu até o século XVII d.C., desenvolvendo importantes contribuições não só no âmbito da filosofia, mas também na religião e na ciência. A maior parte das descobertas foi atribuída à figura lendária de Pitágoras que, embora tenha sido o precursor do movimento, nada restou que comprovasse sua existência (Cf. KAHN, 2007, p. 15-21). Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 1, 11) o retrata como um homem envolvido em lendas e dedicado ao estudo da aritmética. Das principais mensagens passadas por Pitágoras e os seguidores, podemos resumir suas atividades em dois tópicos: a) Aquelas dedicadas a religiosidade (*akousmatikoi*) – doutrina da imortalidade e reencarnações da alma – e b) Aquelas que envolvem o interesse pela filosofia e pela matemática (*mathêmatikoi*) (Cf. MCKIRAHAN, 2013, p.169-204).

Ademais, com os pitagóricos encontramos uma investigação filosófica que, em contato com a religiosidade, delimita os caminhos do discurso filosófico-religioso: “sob o ponto de vista filosófico, a natureza contemplada é a natureza última das coisas; sob o religioso é o conhecimento que permite ao homem avançar no caminho da perfeição espiritual, assimilando a sua própria natureza à ordem invisível do universo” (CORNFORD, 1989, p. 179). A *phýsis*, nesse entendimento, torna-se o ponto de intersecção que liga as descobertas filosóficas às revelações divinas. O princípio que constitui a natureza é, ao mesmo tempo, a via de acesso à purificação (*kàtharsis*) da alma e o elemento que organiza e possibilita o conhecimento do mundo (MCKIRAHAN, 2013, p. 177). Esse princípio, como aponta Aristóteles – tanto na *Física* (III, 4, 203a) quanto na *Metafísica* (I, 5, 985b-987a; III, 4, 203a) –, é o número (*arithmós*)⁹⁴:

Mais precisamente, a doutrina enunciada por Aristóteles deve ser a de que os elementos dos números são os elementos das coisas e, portanto, as coisas são números. Ele está igualmente certo de que essas ‘coisas’ são sensíveis e, na verdade, são corpos, os corpos de que é construído o mundo. Essa construção do mundo a partir dos números era um processo real no tempo, pormenorizadamente descrito pelos pitagóricos (BURNET, 2006, p. 299).

O número é, para os pitagóricos, o princípio de todas as coisas⁹⁵. É ele quem torna possível tanto o conhecimento da *phýsis* quanto a sua comunicação⁹⁶. A linguagem, tendo sua

⁹⁴Podemos encontrar essa mesma afirmação em alguns dos fragmentos de Filolau de Crotona – um famoso pensador do século V a.C. que pôde ter escrito um livro sobre as doutrinas pitagóricas (Cf. HUFFMAN, 2008, p. 130-131) do qual Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 84-85) alegou ter sido comprado por Platão por uma quantia razoável e que Aristóteles teve contato ao escrever seus comentários (Cf. KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 358). Filolau, em um dos seus fragmentos, declara que “todas as coisas que são conhecidas têm número; pois, deste modo não é possível que nada possa ser pensado ou conhecido sem ele” (*kai pánta ga mán tà gygnōskómēna arithmòn; ou gàr oíón te oudèn oúte noththēmen oúte gnosthēmen áneutoútou* (DK44B4). Já em outro momento ele complementa dizendo que “o número possui duas espécies que lhe são próprias, a ímpar e a par, e uma terceira, oriunda de uma combinação destas duas, a par-ímpar. Cada uma das duas espécies tem formas variadas que revela cada coisa em si mesma” (*hó ga mán arithmós ékhei dúo mèn ídia eíde, perissón kai ártion, trítion dè ap’ amphotéron meikhthénton artiopéritoon; ekatéro dè tò eídeos pollà morphaí, hàs ékaston autautò semáinei* (DK44B5). É desse misto, portanto, entre os números e sua harmonia (ímpar, par e par-ímpar), que a *phýsis* é construída (Cf. CORNELLI, 2010, p. 217-223; HUFFMAN, 2008, p. 134-135; KAHN, 2007, p. 42-59).

⁹⁵Vale ressaltar, no entanto, que alguns intérpretes buscaram demonstrar que essa compreensão é um olhar Aristotélico do pitagorismo proposto por Filolau e não o que os pitagóricos acreditavam de fato. Quem segue nessa perspectiva, como Cornelli (2010, p. 178 et seq.) e Huffman (2008, p. 135), destacam a importância do “limite” e do “ilimitado” no princípio constitutivo de todas as coisas. Para isso eles se apoiam nos fragmentos DK44B1-B3 e DK44B6 de Filolau, que ressaltam justamente essa perspectiva. Todavia, seja qual for a visão correta, o número (*arithmós*) aparece como ponto de destaque tanto na filosofia quanto na religião dos pitagóricos (Cf. CORNFORD, 1989, p. 181), sendo fundamental no modo como compreendiam a *phýsis*.

⁹⁶“Em certa ocasião foi perguntado a Pitágoras ‘qual é a coisa mais sábia?’ e eis que ele respondeu ‘o número’. Logo, prontamente, foi perguntado ‘o que leva a ter sabedoria?’ e ele respondeu que ‘atribuir o nome às coisas’. Por ‘número’ se referia, enigmaticamente, a uma ordem inteligível que abarca uma grande quantidade de ideias inteligíveis (...), por ‘atribuição de nome’ se referia a alma que se submete a mente, porque as coisas em si mesmas não estão em primeiro lugar que a mente, embora ela tenha imagens das coisas e das palavras semelhantes as coisas externas, da mesma forma que os nomes imitam as formas inteligíveis dos números. Por

origem no mesmo princípio constitutivo da natureza, só poderá comunicar aquilo que advém da *phýsis*, isto é, a verdade:

[os pitagóricos] consideravam o nome como uma imitação, mas não qualquer imitação, se não a imitação que a alma faz do princípio numérico; por isso é algo natural, porque comunica a verdade e a sabedoria do ‘mundo inteligível’ (FLÓREZ, 2009, p. 44).

O discurso filosófico-religioso se aproxima do discurso mágico-religioso por colocar a natureza como âmbito da verdade desvelada, mas se distancia na medida em que não põe os deuses como o parâmetro de compreensão de mundo. Nesse sentido, a aventura realizada por Epimênides de Creta⁹⁷, por um lado, parece seguir a concepção de linguagem adotada pelos pitagóricos e, por outro, faz uma aproximação fundamental com o sentido do Ser comumente atribuído à Parmênides e Heráclito.

Conta-se que embora não deixando dúvidas acerca de sua existência histórica, os feitos que foram atribuídos ao seu nome o tornaram uma figura mítica similar a Pitágoras (CASSERTANO, 2011, p. 14). Segundo Xenófanés (DK21B20), Epimênides viveu cerca de cento e cinquenta e quatro anos, alimentando-se apenas de plantas (malva e asfódelo) e tendo misteriosos acessos de sono⁹⁸ que o transportavam para planícies atemporais, onde, assim como os antigos profetas, conhecia os eventos do passado, do presente e do futuro (DETIENNE, 2013, p. 139).

Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 10, 109) relata que Epimênides, ainda quando jovem, foi ao campo em busca de uma ovelha perdida de seu pai, mas durante o caminho acabou parando em uma caverna e adormecendo por cinquenta e sete anos⁹⁹. Durante esse longo sono, sua alma havia deixado o corpo, partindo em uma aventura

consequente, o ser de todas as coisas provém do conhecido e do sabido, ao passo que o nomear procede da alma que imita a mente. Portanto, diz Pitágoras, que não é por causalidade que se colocam os nomes, mas pela contemplação que faz a mente da natureza das coisas. Em conclusão: os nomes são por natureza” (PROCLO, 1999, p. 71).

⁹⁷ Não existe um consenso quanto ao lugar de nascimento de Epimênides. Alguns comentam em favor de Cnossos (Platão, Teopompo, Laértio, e Pausânias), outros, no entanto, acreditam que ele nasceu em Festos (Plutarco e Estrabão). Seguimos a interpretação de Casertano (2011, p. 14, nota 3) que, através da observação de Colli (1978, p. 267), acredita que Cnossos, em Creta, seja o lugar mais adequado.

⁹⁸ Esses sonos, como observa Detienne (2013, p. 139-140), “tratam-se de um tipo de experiência que prolonga incontestavelmente procedimentos de mântica incubatória. O sono é o momento privilegiado em que a alma, ‘trancada ao corpo’ durante o dia, depois de libertada de seu serviço, pode contemplar a pura *alétheia*: pode ‘lembrar-se do passado, discernir o presente, prever o futuro’”. Casertano, por sua vez, relaciona esse tipo de sono com a prática da “letargia” realizada até à época, onde “para obter sonhos divinatórios dos mortos ou dos deuses, o sacerdote, o sábio ou o escolhido, retirava-se para um lugar pouco acessível e caía num sono longo e profundo, e quando acordava era capaz de revelar fatos ou verdades de interesse pessoal ou coletivo” (2011, p. 14).

⁹⁹ Outros relatos, no entanto, contam que o sono de Epimênides pode ter durado cerca de quarenta anos (Pausânias) ou até mesmo sessenta (Suda) (Cf. CASERTANO, 2011, p. 14, nota 6).

por outros mundos, conversando com os deuses e entretendo-se, especialmente, com as palavras das deusas *Alétheia* e *Díke* (DETIENNE, 2013, p. 139). As deusas revelaram ao mortal a diferença entre os dois planos da *phýsis*: o do Ser, da verdade inalterável e permanente, que não se encontra submetido à geração e a corrupção e não é corroído pelo tempo; e o do esquecimento (*léthe*), oposto da *alétheia*, que simboliza o mundo dos homens, da ambiguidade de uma natureza que se manifesta por meio da contradição e que se encontra situada sob o signo da *dóxa*:

Num sistema de pensamento que se depreende, se não das formas míticas pelo menos da lógica do mito, *alétheia* torna-se uma potência mais estritamente definida e mais abstratamente concebida: ela simboliza um plano do real, mas um plano do real que assume a forma de uma realidade intemporal, que se afirma como o Ser imutável e estável, uma vez que *alétheia* se opõe radicalmente a outro plano da realidade, o que é definido por Tempo, Morte e *léthe* (DETIENNE, 2013, p. 146).

Quando finalmente acordou do seu sono, Epimênides já não era mais o mesmo homem. Ele passou a encarar a realidade em sua volta de forma polarizada, valorizando tanto os aspectos naturais da *phýsis*, quanto os espirituais. Passou a escrever sobre cosmologia, política, poesia e medicina, combinando, como apenas poucos homens eram capazes de fazer, “as funções de profeta e naturalista, poeta e filósofo, pregador, curandeiro e conselheiro público” (MARTÍNEZ NIETO, 1998, p. 123). Sua cosmologia identifica e denomina algumas estrelas e constelações a partir de contos míticos e das figuras divinas e heroicas, manifestando traços originais diante da cosmologia “hesiódica” ou “tradicional” (CASSERTANO, 2011, p. 25).

No que diz respeito ao pensamento filosófico sobre a origem do cosmos, os testemunhos que nos restaram¹⁰⁰ afirmam que Epimênides pôs dois princípios primos – o Ar (*Aér*) e a Noite (*Nýx*) – para gerar o Tártaro (*Tártaros*) e, por meio deles, as demais coisas (MARTÍNEZ NIETO, 1998, p. 129-140). Esse aspecto de sua filosofia, como aponta Casertano (2011b, p. 26), tem profundas ligações com o trecho do poema de Parmênides em que o filósofo “elaboraria, segundo a Luz e a Noite ou o Fogo e a Noite, as ‘formas’ de tudo o que é visível”.

No campo da lógica e da linguagem, Epimênides segue com a mesma concepção mágico-religiosa dos pitagóricos que, desde os partidários do discurso mágico-religioso, construíam uma ligação entre o discurso, a verdade e a realidade. O “paradoxo do mentiroso”

¹⁰⁰Os testemunhos que nos restauram da cosmologia de Epimênides são do neoplatônico Damáscio de Damasco (séculos V-VI d.C.) e Filodemo de Gádara (século I a.C.).

que, conquanto alguns intérpretes não acreditam ser de autoria de Epimênides, traz importantes contribuições sobre o modo como seu autor compreendia a linguagem. Uma das formulações mais claras do paradoxo é descrita por Cícero da seguinte maneira: “se tu afirmas mentir e dizes que isso é verdade, mentes ou dizes a verdade?” (CASERTANO, 2011a, p. 30). Mais tarde, durante os primeiros séculos da era cristã, o apóstolo Paulo¹⁰¹, enviando uma carta a Tito, descreve os cretenses por palavras similares aquelas encontradas no paradoxo: “os cretenses são sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos. Este testemunho é verdadeiro” (TITO, *Bíblia*, 1, 12-13).

Quanto a autoria do paradoxo, se não podemos atestar com veemência que pertencia a Epimênides, podemos ficar ao menos com a interpretação desenvolvida por Casertano que ilustra como, por meio de diversos comentários ao longo dos séculos, é possível traçar uma linha que conduz o profeta ao paradoxo. Clemente de Alexandria (séculos I-II d.C.) foi o primeiro a identificar o cretense recordado por Paulo na epístola a Tito em Epimênides, mas há um escrito anterior de Diodoro da Sicília (século I a.C.) que demonstrar conhecer os escritos cretenses e atribui características contraditórias ao modo como os escritos de Epimênides eram construídos: “dado que os escritores cretenses discordam uns dos outros, nós seguimos os que dizem coisas mais persuasivas (*tà pithanotera*) e que são muito mais dignos de crédito (*toîs malistas pisteuoménois*), aproximando-nos de Epimênides em algumas coisas” (CASERTANO, 2011a, p. 31-32).

Seja como for, sendo de sua autoria ou não, Epimênides parece ter apresentando textos similares durante sua vida e isso só foi possível porque ele partilhava a mesma concepção de linguagem utilizada pelos pitagóricos. O paradoxo acontece por conta do princípio de bivalência, “da definição correspondencial de verdade e falsidade, e pela possibilidade legítima de autorreferência dos enunciados declarativos na linguagem natural” (ALMEIDA, N., 2013, p. 432). Uma vez que para o discurso filosófico-religioso todo o enunciado possui uma ligação intrínseca com o que é real, isto é, a *alétheia*, a afirmação “esta declaração é falsa” é verdadeira, mas se assim for, o seu enunciado a desmente – o que ocasiona não somente uma contradição lógica como uma impossibilidade linguística dentro do discurso. O

¹⁰¹ Paulo de Tarso, também conhecido como “apóstolo Paulo” ou apenas “São Paulo”, foi um dos mais influentes escritores do pensamento cristão no início de nossa era. Suas obras compõem uma parte fundamental do Novo Testamento, auxiliando a construir o que ficou conhecido como o “Pensamento Cristão”. Dentre suas maiores realizações, destaca-se seu processo de conversão (onde o próprio Deus teria aparecido para ele) e a elaboração das treze epístolas, cujas as influências foram decisivas para o pensamento de importantes filósofos cristãos (como, por exemplo, o já mencionado Agostinho de Hipona).

paradoxo só encontra sua solução se encararmos a linguagem de modo instrumental, como alguns sofistas, distinguindo-a do plano do real:

Naturalmente o paradoxo é formulável e compreensível só se quebrar a unidade parmenídea entre linguagem, verdade e realidade, segundo a qual tudo o que se diz – traduzindo em uma linguagem uma relação real – é por essa mesma razão verdade. A ruptura daquela unidade foi operada pelos sofistas, que distinguiram o plano do real do da linguagem (CASERTANO, 2011a, p. 32).

O paradoxo do mentiroso, portanto, no que diz respeito a concepção de linguagem adotada por Epimênides, parece colocá-lo junto não só aos pitagóricos, mas também a Parmênides e Heráclito. As semelhanças entre eles, entretanto, estão para além de simples aspectos pontuais do pensamento, sendo possível encontrar uma mesma linha de raciocínio no que diz respeito à estrutura de suas filosofias.

O poema de Parmênides¹⁰², além de indicar interpretações cosmológicas similares àquelas suscitadas por Epimênides, possui afinidade em uma série de pontos cujo lugar geométrico é precisamente a *alétheia* (DETIENNE, 2013, p. 148): o filósofo de Eleia é transportado (como que através de um sonho) até a morada da noite, onde uma deusa¹⁰³ profere a verdade. Ele descobre que *Alétheia* e *Díke* encontram-se conectadas, como Epimênides que em seu sonho acabou se distraíndo com ambas. Ademais, o caminho da verdade, proposto pela deusa, é o caminho do Ser (ou daquilo que efetivamente é), enquanto que o caminho do erro (*apáte*) é o da opinião (*dóxa*): “é necessário”, afirma a deusa, “que aprendas sobre todas as coisas, não somente o inabalável coração da verdade, mas também as opiniões dos mortais em que não existe qualquer confiança verdadeira” (*khreò dé se pánta pythésthai emèn Aletheías eukukléos atremes hêtor edè Brotôn dóxas, taís ouk éni pístis alethés*) (DK28B1).

O poema como um todo preserva traços de um discurso em que a palavra não possui força suficiente em relação aos objetos (ALMEIDA, L., 1999, p. 110), além de indicar aspectos filosóficos na medida em que lança uma reflexão lógica em favor de certa

¹⁰²Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 3, 22) atribui um único Tratado a Parmênides, escrito em forma de um poema hexâmetros e que chegou até nós alguns dos seus fragmentos por meio de Sexto Empírico (que conservou o prólogo) e a Simplicio que transcreveu importantes trechos nos seus comentários ao *Do Céu* e a *Física* de Aristóteles (Cf. KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 251). Após o prólogo (DK28B1), o poema se divide em duas partes: a exposição do caminho da *alétheia* (DK28B2-8) e o caminho das *dóxai* dos mortais (DK28B9-19). Embora o poema seja escrito de modo lógico-argumentativo, ele está todo escrito em versos, “seguindo assim a tradição de que é a poesia a linguagem própria da revelação profética” (CORNFORD, 1989, p. 195).

¹⁰³Proclo, em um comentário ao *Parmênides* de Platão (640, 38), parece sugerir que Parmênides chamava a deusa de “a ninfa Hipsípila”, “certamente uma alusão aos altos portões do Dia e da Noite para lá dos quais ela se encontrara com ele” (CORNFORD, 1989, p. 194).

univocidade do Ser¹⁰⁴ (CASERTANO, 2007, p. 310-312). Enquanto o prólogo do poema aproxima o filósofo dos poetas, profetas e reis da Grécia Arcaica (DETIENNE, 2013, p. 148-150), a partir do fragmento 2 ele situa o filósofo no interior de um momento histórico em que é necessário argumentar em favor da verdade (CASERTANO, 2007, p. 315; LOPES, 2006, p. 43). Isso se dá, sobretudo, porque o discurso filosófico-religioso não se restringe ao âmbito divino (embora ele resguarde muitos elementos sagrados de tradições religiosas), mas compreende também a importância de se elaborar argumentos a seu favor:

O Ser [em Parmênides], sujeito do enunciado decretado pelo sujeito da enunciação, se diz ora como *mýthos*, nome próprio do herói do Poema, palavra isolada servindo para nomear a via atraente da verdade e da persuasão (...), ora como *lógos*, quer dizer, como aquele que possibilita a relação, a composição e sintaxe, o próprio discurso (CASSIN, 1993, p. 22).

A deusa revela a Parmênides dois caminhos e instrui que ele leve sua mensagem ao mundo dos mortais. O primeiro é o caminho do Ser, descrito no fragmento 8 com uma série de sinais (*sémata*) que o qualificam como “ingênito” (*agéneton*), “imperecível” (*anólethrón*), “inabalável” (*atremès*), “homogêneo” (*homoíon*) e “imóvel” (*akíneton*). O segundo é o caminho do Não-Ser, impossível de ser pensado e falado (DK28B3), visto que “faz com que uses um olhar que para nada se dirige ou um ouvido e uma língua cheia de sons sem significado” (*nomân áskhopon ómma kai ekhémessan akouèn kai glôssan*) (DK28B7). O Ser, como aponta Sedley (2008, p.169-179), é o caminho da *alétheia*, da verdade, mas também do que é real, da totalidade das coisas que são, enquanto que o caminho do Não-Ser, se existisse, representaria o oposto de tudo isso: o que jaz oculto na *phýsis*, o não-real, a totalidade das coisas que não-são. Tal caminho, portanto, não pode ser pensado, na medida em que não “se pode investigar o que não é, pois uma vez que não é, não há nada para investigar” (MCKIRAHAN, 2013, p. 267).

Desse modo, o poema segue construindo uma série de argumentos que procuram rejeitar a existência do Não-Ser no interior das possíveis definições para o Ser. Cada aspecto do Ser mencionado pela deusa inviabiliza a existência daquilo que não é, acarretando na descoberta do Princípio de Identidade¹⁰⁵ que, como aponta Berti (2013, p. 33), será fundamental para o exercício da dialética, bem-quista e empregada por Sócrates e Platão.

¹⁰⁴“Toda a filosofia de Parmênides é como fascinada pelo Ser: pois ele exprime por uma palavra, o Ser tem um significado único, irreduzível. Sendo um substantivo Uno, significa necessariamente uma coisa Una. Sua unicidade abole a diversidade das significações, a pluralidade dos predicados” (DETIENNE, 2013, p. 152).

¹⁰⁵O princípio da identidade é modo como o pensamento constrói sua relação com os objetos do mundo, percebendo que uma coisa (seja ela qual for) só pode ser conhecida e pensada se for concebida com sua identidade. Desse modo, cada coisa possui características próprias que lhe fazem pertencer a um conjunto específico de seres e os diferencia dos demais: $a = a$ e $a \neq b$.

Assim, o Ser deve ser ingênito (*agéneton*) e imperecível (*anólethrón*) porque o nascimento e a corrupção pressupõem o Não-Ser. Aquilo que vem-a-ser, antes não era e aquilo que deixará-de-ser passará a ser o que não é. Igualmente, é fundamental que o Ser seja inabalável (*atremes*), homogêneo (*homoíon*) e imóvel (*akíneton*), pois o que é abalado é acometido por outro que lhe é exterior (o Não-Ser), o heterogêneo pressupõe um outro que lhe é diferente (ou Não-Ser) e aquilo que é móvel se movimenta em um outro que lhe é externo (o Não-Ser) (SEDLEY, 2008, p. 173-174; MCKIRAHAN, 2013, p.275-280).

Do ponto de vista da linguagem, Lopes (2006, p. 35) nota que Parmênides deixa inteditado qualquer discurso que tenha o Não-Ser como referente. Nem mesmo a proposição de identidade “o Não-Ser é Não-Ser” seria possível, uma vez que a cópula que liga as duas partes da oração se daria pelo verbo ser. Se o reino da verdade coincide com o reino do Ser, o reino do Não-Ser deveria ser o âmbito da falsidade, de tal modo que dizer a verdade significaria dizer sempre as coisas que são, enquanto dizer a falsidade significaria dizer as coisas que não são. Ora, se não é possível pensar e dizer aquilo que não-é, e visto que que só é possível, segundo a deusa, dizer aquilo que é, a consequência que podemos extrair do poema de Parmênides é que cada vez se que fala, se fala sempre a verdade e que, portanto, todo discurso filosófico-religioso é verdadeiro (CASERTANO, 2007, p. 314-315).

Mas as pessoas dizem o falso o tempo todo, seja em discursos públicos ou privados. A deusa de Parmênides parece estar ciente disso e por esse motivo também lhe revela a via dos mortais, “gente de duas cabeças” (*díkhronoi*), que “nada sabem” (*oudèn pláttontai*) e “julgam que Ser e Não-Ser é e não é a mesma coisa” (*tò pélein te kai ouk ênai tautòn nenómistai kou tautón*) (DK28B6). Aqui, como percebe Detienne (2013, p.153-154), o discurso filosófico-religioso mostra a expressão máxima de sua singularidade: embora conduza uma verdade entrelaçada com aspectos espirituais e religiosos, não deixa de discutir sobre o lado humano. Parmênides leva em consideração as *dóxai* dos mortais, promovendo, se não a confrontação entre os dois âmbitos, ao menos uma verificação. A deusa parece “especificar alternativas logicamente coerentes entre o que os investigadores racionais devem decidir” (KIRK, G; RAVEN, J; SCHOEFIELD, M, 2013, p. 258) e argumenta em favor daquela que se mostra mais coerente. Com ela, portanto, os deuses deixam de falar por meio de palavras inspiradas (*aoidé*) e passam a utilizar o *lógos* para se comunicar com os homens.

Nesse sentido, encontramos em Heráclito o porta-voz do *lógos* como um princípio ordenador de mundo. Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*, VII, 132-133 apud COSTA, 2012, p. 39) conta que o filósofo acreditava que “esse *lógos*, universal e divino, do qual

participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de *lógos*, é o critério da verdade” (*toûton dê tòn koinòn lógon kai theîon, kai hoû katà metokhèn gigómetha logikoí, kritérion alētheías*). Quando ele alerta aos ouvintes para não escutá-lo, mas ao *lógos* (DK22B50), isso representa que, embora sendo aquele quem profira os discursos, a verdade não lhe pertence. Ela faz parte de outro âmbito, mas que todos temos acesso, desde que saibamos ouvi-lo com atenção (DK22B1, 19, 34, 116). As pessoas erram porque vivem como se tivessem um “pensamento particular” (*idián ékhontes phónēsín*), enquanto que, na verdade, o *lógos* é “comum a todos” (*tòn koinòn*) (DK22B2,113).

Essas características fazem de Heráclito um membro do discurso mágico-religioso que, assim como os pitagóricos, Epimênides e Parmênides, “julga que o seu discurso é não só aquilo que ele diz e em que acredita, mas a própria verdade” (CORNFORD, 1989, p. 195). Ademais, por ser um privilégio adquirido do âmbito divino, a verdade que profere se contrapõe as *dóxai* dos homens comuns. Seu objetivo é a salvação individual dos homens, trazendo a mensagem que irá libertá-los dos erros em que estão envolvidos. No caso de Parmênides, foi uma deusa que o instruiu a seguir o caminho da verdade e esse caminho é diferente daquele seguido pelos mortais. Já para Heráclito, os homens são incapazes de entender a linguagem dos seus próprios olhos e ouvidos (DK22B107) e por isso não enxergam a natureza e nem escutam o *lógos*:

De fato, tudo depende do homem, de sua atenção na lida com o que está sempre diante dele (DK22B72), pois, enquanto conservar bárbara a alma, seus olhos e ouvidos serão más testemunhas daquilo que se oferece a ele cotidiana e constantemente (DK22B112). Heráclito chama os sentidos de testemunhas (DK22B101a, 107) exatamente porque testemunham o *lógos*. Tal testemunho, entretanto, pode ser deficiente e no mais das vezes o é, fundamentando assim a experiência inexperiente (DK22B1) (COSTA, 2012, p. 188).

A *phýsis* é o campo em que a verdade pronunciada pelo *lógos* será demonstrada. Boa parte dos seus fragmentos¹⁰⁶ é uma tentativa de mostrar como, na natureza, a unidade entre opostos revela que “tudo é [um]” (*pánta eînai*) (DK22B50): “a natureza de cada dia é uma e a mesma” (*phýsin heméras hapáses mían*) (DK22B106); “caminho: em cima, embaixo, um e o mesmo” (*hodós: áno kátō mía kai houté*) (DK22B60); “o comum: começo e fim na circunferência do círculo” (*xynòn gàr arkhè kai péras epì kyklou periphepeías*) (DK22B103); “conjunções: completas e não completas, convergente e divergentes, consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas” (*syllápsies hóla kai oukh hóla, sym*

¹⁰⁶Restaram pouco mais de cem fragmentos da obra de Heráclito que, embora escritos em formato de prosa, possuem uma linguagem altamente poética (Cf. CORNFORD, 1989, p. 189).

pherómenon diapherómenon, synâdon diâdon; ek pánton ên kai ex henòn pánta) (DK22B106); “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (*potamoîs toîs autoîs embaínomen te kai ouk embaínomen, eîmén te kai ouk eîmen*) (DK22B69a).

Assim como Parmênides, Heráclito parece alimentar ambições “monistas”, isto é, ele procura demonstrar que a verdade da *phýsis* “se encontra sob a unidade subjacente e o modo como esta incorpora e manifesta os opostos” (HUSSEY, 2008, p. 149). O *lógos* não é apenas divino, mas também revelador dos aspectos secretos do cosmos, o que implica dizer que há “uma substancial coincidência entre os aspectos linguísticos da verdade enunciada e os aspectos ontológicos da verdade contemplada e existente” (CALOGERO, 1936, p. 203 apud MONDOLFO, 1969, p. 297). Em outras palavras, o *lógos* de Heráclito exige que haja uma natural correspondência entre os signos e os significados, ou seja, uma correção natural da linguagem, que fortaleça a maneira como a *phýsis* é entendida.

Mondolfo acredita que a compreensão da correção natural dos nomes esclarece o motivo pelo qual Heráclito participa do antigo prazer em investigar as etimologias, cujas primeiras manifestações já podiam ser encontradas desde os poetas arcaicos: “suposta uma correspondência natural entre o nome e a coisa, a etimologia deveria revelar a verdade (*étymos*) das coisas, a essência dos seres naturais, dos homens e dos seres divinos” (1969, p. 298). Desse modo, os jogos de palavras¹⁰⁷ que frequentemente encontramos nos fragmentos de Heráclito não devem ser entendidos como meras brincadeiras ou recursos retóricos, mas são realizados com seriedade, pois buscam penetrar através das análises dos nomes o que há de mais verdadeiro, isto é, o *etýmon* das coisas, a própria realidade desvelada (DUESO, 2003, p. 27; HUSSEY, 2008, p. 142; MONDOLFO, 1969, p. 298).

Uma vez que para Heráclito toda a realidade é a manifestação da união entre dois opostos, a sua essência deverá exibir a luta que há entre eles. A linguagem, sendo a própria expressão da guerra (*pólemos*), deverá estar em concordância com o jogo de contradições que torna possível a existência da *phýsis*¹⁰⁸. Os fragmentos DK28B48 – “o nome do arco, vida; sua obra morte” (*tô oun tóxō ónoma biós; érgon dè, thánatos*) – e DK28B51 – “o arco, como

¹⁰⁷Dueso distingue dois tipos de “jogos de palavras” que podem ser encontrados nos fragmentos de Heráclito: “os que se apoiam no duplo sentido das palavras (anfibologia), como ocorre nos fragmentos 26 e 93, e os que dependem de palavras similares ou de sons semelhantes (paronomásia) (fragmentos 5, 25, 28, 50, 114)” (2003, p. 32, nota 19 apud KRAUS, 1987, p. 114).

¹⁰⁸Essa passagem é essencial para esclarecer tanto as semelhanças quanto as diferenças existentes entre Parmênides e Heráclito. Isso se dá, sobretudo, porque a concepção filosófico-religiosa da linguagem exige, de antemão, uma determinada compreensão sobre a *phýsis* que pode ser divergente entre dois ou mais pensadores. Desse modo, embora Parmênides e Heráclito sejam dissonantes no que diz respeito ao que cada um compreende por *phýsis*, a concepção filosófico-religiosa subjaz em ambos os seus pensamentos. A linguagem irá se referir por um lado, a unidade entre os contrários (Cf. DK22B10, 22, 32, 48, 50, 57) e, por outro, a unidade estável do Ser (Cf. DK28B3, 6, 19).

a lira é a união de tensões opostas” (*palíntropos harmoníe, hókosper tóxou kai lýres*) – parecem ilustrar bem essa relação:

A mesma natureza do arco que *concordia discors* de tensões contrárias, se manifesta também no fato de que seu nome, posto em relação com sua função, revela a co-presença deste emparelhamento de ‘vida’ e ‘morte’ ‘que para Heráclito é a exemplificação principal da universal relação recíproca entre os opostos’. Para descobrir este nó entre vida e morte na essência do arco, cujo nome é vida e cuja obra é morte, ‘é necessário que a função e o nome sejam considerados no mesmo plano como determinações igualmente objetivas do real’ (MONDOLFO, 1969, p. 299-30).

Assim, de um modo geral, se colocarmos em um quadro as principais características que singularizam e diferenciam os quatro tipos de discursos que discutimos ao longo desse capítulo, teremos a seguinte imagem:

Figura 1 – Tipos de discurso e suas principais características

Tipos de discurso	Palavra Inspirada	Palavra Laicizada	Verdade (<i>alétheia</i>)	Persuasão (<i>peithó</i>)	Engodo (<i>Apáte</i>)	Razão (<i>lógos</i>)
Mágico-religioso	X		X			
Discurso-diálogo		X		X		
Discurso sofístico		X		X	X	
Filosófico-religioso	X		X	X		X

O discurso mágico-religioso, sendo um privilégio dos deuses, concebe a legitimidade para desvelar o real por meio de uma palavra essencialmente inspirada. Destacam-se figuras como o poeta, o profeta e o rei por terem acesso às potências divinas que os conduzem a momentos atemporais. O discurso-diálogo, ao contrário, de matriz secular é do âmbito dos mortais, homens bélicos que lutam para sobreviver diante dos confrontos com outros povos. Entre eles não há diferenças hierárquicas, a linguagem possui o mesmo efeito para todos, cabendo a cada um produzir o discurso que melhor convence os demais. Dessa mistura e com o surgimento de alguns eventos culturais de importante relevo para a cultura helênica (a reforma hoplita e o advento das cidades) irrompeu a necessidade de compreender a linguagem a partir de novos olhares.

O discurso sofístico tornou secular o valor da *alétheia* pela desvalorização do âmbito divino, transformando a *dóxa* no principal meio de comunicação entre os homens. Ele ressalta

os aspectos pragmáticos da linguagem, compreendendo a sua ligação com o mundo por meio de uma mera convenção social. Por outro lado, o discurso filosófico-religioso, persiste em colocar a verdade como o objetivo dos seus discursos, tomando essa relação como necessária e intrínseca. Encontraremos no *Crátilo* de Platão ambas as concepções sendo analisadas por meio de dois personagens. O Convencionalismo e o Naturalismo linguístico (como ficaram conhecidos os discursos sofístico e filosófico-religioso), entretanto, desembocaram em algumas aporias que são mais bem analisadas ao decorrer do diálogo.

No próximo capítulo, buscaremos demonstrar como, a partir da leitura e da exposição do *Crátilo*, Platão apresenta tais impasses, ressaltando a radicalidade como o Naturalismo e o Convencionalismo linguístico compreenderam a relação linguagem e mundo.

3 AS RELAÇÕES ENTRE LINGUAGEM, VERDADE E CONHECIMENTO NO “CRÁTILO” DE PLATÃO: UMA ANÁLISE DAS APORIAS SUSCITADAS PELO NATURALISMO E CONVENCIONALISMO LINGUÍSTICO

3.1 QUEM SÃO OS PERSONAGENS DO “CRÁTILO”?

Os personagens dos diálogos platônicos costumam representar correntes de pensamento ou importantes personalidades do seu tempo. Em um universo metafórico e irreal, essas obras fantasiam embates entre as principais ideias suscitadas desde a gênese da filosofia, revelando as suas aporias e sugerindo superações. Todavia, conquanto seja o autor de cada trama, Platão não controla completamente as ações dos seus personagens. Muitas vezes eles defendem posições que o filósofo não concorda, mas que se propõe a eximir quando postas em um debate filosófico. É por isso que encontra-lo no interior dos seus diálogos tornou-se um complexo exercício hermenêutico que pressupõe tanto o estudo da história quanto o conhecimento básico das figuras que influenciaram a elaboração dos seus personagens.

No capítulo anterior, exploramos as raízes do Naturalismo e do Convencionalismo linguístico que surgem no *Crátilo*, revelando o modo como cada um se desenvolveu a partir dos tipos de discursos encontrados na Grécia Arcaica. O objetivo era explorar as teses que permeiam e fundamentam ambas as concepções e assim, com mais propriedade, identificar as aporias levantadas por Platão no diálogo. Contudo, antes de realizarmos uma leitura dos principais pontos discursivos da obra, é necessário compreendermos como se deu a apropriação do Naturalismo e do Convencionalismo por parte dos personagens que aparecem no diálogo, buscando entender como e por que defendem cada qual sua posição. Ademais, diante do grande número de pensadores que foram adeptos aos discursos filosófico-religioso e sofístico, cabe perguntarmos também por que Platão havia os escolhido como personagens do seu diálogo.

É de se estranhar o fato de Hermógenes, figura secundária na história do século V a.C. ser o representante de um tipo de discurso pregado por personalidades famosas e opositores de grande parte dos diálogos platônicos¹⁰⁹. Como ressalta Iveraldo Santos (2010, p. 102), Hermógenes era um discípulo muito próximo de Sócrates, membro do chamado grupo dos

¹⁰⁹ O contraste entre filosofia e sofística é um tema caro a filosofia de Platão, perpassando um grande número de obras do seu *corpus*: “se se considera o número de diálogos em que Sócrates se vê em colóquio com um sofista, um retórico profissional ou de seus seguidores (p. ex., *Eutidemo*, *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias maior*, *Hípias menor*, *A República*), em que Sócrates discute os sofistas ou um sofista em particular (p. ex., *Apologia*, *Teeteto*), ou em que a definição do sofista é abstratamente comparada com outras atividades relacionadas (p. ex., *Sofística*, *Político*), a lista é longa” (MCCOY, 2010, p. 10).

“socráticos menores”¹¹⁰. Tanto Platão quanto Xenofonte, em obras que versam sobre a vida de Sócrates, destacam a relação de Hermógenes com o filósofo. O primeiro, por exemplo, no *Fédon* (59b), aponta-o como um dos amigos presentes no dia da morte de Sócrates; já o segundo afirma que Hermógenes faz parte dos seus seguidores mais importantes, junto a figuras como Críton, Querefonte, Fédon e outros¹¹¹ (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 2, 48).

Nails (2002, p. 162-164), em seu livro sobre os personagens de Platão, questiona se, de fato, o Hermógenes citado por Xenofonte é o mesmo que aquele utilizado por Platão no *Crátilo*, pois enquanto que o primeiro parece fazer fetiche da pobreza de Hermógenes (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, II, 10), o segundo destaca-o como uma pessoa que detém certo número de escravos¹¹² (*Crátilo*, 384d). Ademais, a autora também destaca o fato de Hermógenes ser um filho ilegítimo, isto é, um bastardo (*nothos*), que não possui os mesmos direitos de um cidadão comum, filho de um casamento reconhecido pela *pólis* (NAILS, 2002, p. 162). Conquanto essa informação pareça trivial, alguns intérpretes vão acreditar que essa será uma característica fundamental para entendermos a postura do seu personagem no *Crátilo*. Como veremos, a fragilidade do seu pensamento e a necessidade constante de amparo parecem fazer de Sócrates um pai adotivo que irá não só defendê-lo das investidas de Crátilo como também guiá-lo no caminho as respostas.

Outro ponto de controvérsia é o fato de Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 6) afirmar que, após a morte de Sócrates, Platão passou a seguir tanto Crátilo quanto Hermógenes, sendo o primeiro um seguidor das doutrinas heraclíticas e o

¹¹⁰O círculo dos “socráticos menores” pode ser definido como o grupo de amigos e discípulos mais próximos de Sócrates que, influenciados por aspectos distintos do seu mestre, quiseram pôr adiante seus ensinamentos, elaborando, cada qual, escolas e doutrinas filosóficas que o representava (Cf. REALE, 1993, p. 329-332). As mais conhecidas e estudadas são aquelas fundadas por Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e Platão. Diógenes Laértios (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 18) estende a influência do pensamento socrático até as escolas helenísticas, alegando que a Ética, como um campo teórico de estudo realizado pela filosofia, por ter tido origem com Sócrates, acabou por influenciar dez escolas: a acadêmica, a cirenaica, a elíaca, a megárica, a cínica, a eretiana, a dialética, a peripatética, a estoica e a epicurista.

¹¹¹Além de Críton, Querefonte e Fédon, Xenofonte cita também Querécates, Hermócrates, Símiás e Cébes. Com a exceção de Querécates e Hermócrates, os demais foram citados ou possuem papel de destaque nos diálogos de Platão. Críton, por exemplo, tem um diálogo com seu nome; Querefonte aparece na *Apologia* (21a) como sendo o culpado pelo despertar do “sono dogmático” de Sócrates; Fédon, Símiás e Cébes aparecem no *Fédon*: o primeiro relata os acontecimentos em torno do dia da morte de Sócrates (57a et. seq.), já os demais participam do diálogo como os interlocutores do filósofo, defendendo posições essencialmente pitagóricas (62d).

¹¹²O número de escravos que um cidadão detinha estava intimamente ligado ao seu número de riquezas, isso porque o escravo que Atenas criou “é o escravo-mercadoria, vendido e comprado num mercado internacional de escravos e que, desvinculado totalmente de sua terra, de origem, de sua família e comunidade tornava-se apenas, para usar a expressão célebre de Aristóteles, ‘uma coisa viva’, ou seja, um mero instrumento de trabalho, uma mera ferramenta de produção” (BENOIT, 1996, p. 20).

segundo adepto do pensamento Parmenídico. Mas o Hermógenes exposto no diálogo defende o Convencionalismo linguístico que, como vimos, pressupõe uma interpretação da *phýsis* que se adequa muito mais ao pensamento de Heráclito do que ao de Parmênides.

Todavia, sendo ou não a mesma pessoa, tanto Platão quanto Xenofonte afirmam a existência de um Hermógenes próximo a Sócrates e que esteve presente em momentos importantes de sua vida. Na *Apologia* escrita por Xenofonte é ele quem oferece o relato que mostra a congruência do pensamento do filósofo com suas ações (PINHEIRO, A., 2008a, p. 92-96). Já em outra passagem (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis e Sócrates*, IV, 8, 4-11) que se aproxima das temáticas trabalhadas no *Crítion* e no *Fédon* por Platão¹¹³, o Hermógenes de Xenofonte “supostamente diz que ele próprio tentou persuadir Sócrates a pensar em sua defesa antes do julgamento, mas este havia negado, afirmando que toda a sua vida tinha vivido como preparação para aquele dia” (NAILS, 2002, p. 163).

Além disso, embora Platão e Xenofonte não mencionem um ao outro como pessoas importantes no círculo de amigos de Sócrates (atitude aparentemente comum entre os seus discípulos)¹¹⁴, ambos concordam quanto a presença de Hermógenes e a sua afinidade com o filósofo:

Platão só de passagens refere Antístenes (*Fédon*, 59b), Ésquines (*Apologia*, 33e) ou Aristipo (*Fédon*, 59b) e ignora Xenofonte completamente; este, por sua vez, também o refere uma única vez (*Memoráveis*, III, 6, I), não o mencionando, por exemplo, quando, em *Memoráveis* I, 2, 48, enumera os mais importantes seguidores de Sócrates: Crítion, Querefonte, Querécates,

¹¹³Tanto o *Crítion* quanto o *Fédon* parecem tematizar o modo como homem deve se comportar diante das intempéries da vida. No primeiro, por exemplo, Platão parece argumentar em favor das leis e a sua importância na preservação da *pólis* e do cidadão. Sócrates, a partir do argumento de que “não devemos cometer injustiça em hipótese alguma” (*oudenì trópon phamèn hekóntas adiketéon éinai*) (49a), parece encaminhar o diálogo em direção ao fato de que sempre precisamos seguir as leis – mesmo que os homens façam mau uso delas (54c). Já no *Fédon*, ao discutir sobre a natureza da alma, Platão retrata que não devemos temer a morte quando passamos tanto tempo esperando por ela. O filósofo, aquele que é “inteiramente desapegado do corpo e que anseia pela independência da sua alma” (*ei gàr diabéblantai mèn pantakhêi tòi sómati, autèndè hath 'hautèn epithymoûsi tèn psykèn ékhein*) (67e), é quem melhor pode aguardá-la, com coragem (*andreía*) e prudência (*sophosýne*) (69b).

¹¹⁴Os discípulos de Sócrates raramente mencionavam os nomes uns dos outros. Alguns, como Platão e Aristipo, tinham ponto de vistas tão diferentes que se citavam apenas para exemplificar o que deveria ser evitado. O hedonismo proposto por Aristipo ia de confronto ao modo de vida pregado por Platão em seus diálogos. Enquanto que o filósofo da academia acreditava que o verdadeiro filósofo não deveria dedicar sua vida em detrimento dos prazeres do corpo, Aristipo julgava que “o prazer deveria ser considerado, sempre e em todas as partes, como um bem” (GOMPERZ, 2013, p. 187) e que o estudo de toda a ciência da natureza deveria ser recusado (Cf. REALE, 1993, p. 348 apud PSEUDO-PLUTARCO, 9). Ademais, conforme Diógenes Laértios (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, II, 8, 65), Aristipo foi “o primeiro a cobrar honorários e a mandar o dinheiro para seu mestre”. Por essas e outras atitudes conflitantes ao pensamento de Platão, encontramos a figura de Aristipo sendo menosprezada (tanto indiretamente quanto diretamente) no *Fédon* (59c). O filósofo da academia diz que o hedonista, por exemplo, havia trocado de estar presente nos últimos momentos do seu mestre por Egina, uma ilha de festividades, lascívia e devassidão.

Hermógenes, Símias, Cebes e Fedondas (PINHEIRO, A., 2008b, p. 111, nota 11).

Assim, parece não restar dúvidas quanto a importância de Hermógenes na vida de Sócrates. Mas por que ele defenderia no *Crátilo* uma concepção da linguagem que o aproximaria dos sofistas? Algumas conjecturas podem indicar possíveis soluções para essa pergunta, mas nenhuma parece ser forte o suficiente para respondê-la por completo.

Podemos pensar, por exemplo, que por ser filho de Hipônico e meio-irmão de Cálías (um amante da retórica e de disputas erísticas) tenha tido contato com teses sofistas (NAILS, 2002, p. 162). Tanto na *Apologia* (20a) quanto no *Crátilo* (390c), Sócrates afirma abertamente que Cálías pagou uma boa quantia de dinheiro para que eles o tornassem sábio. No *Protágoras* (335d-336e), Platão o descreve como alguém que se diverte com o duelo de argumentos entre Sócrates e Protágoras, mas que concede total apoio ao sofista e aos *dissoi logoi* levantados por ele. Do mesmo modo, o *Banquete* de Xenofonte ilustra um Cálías que promove banquetes em detrimento de disputas argumentativas¹¹⁵. Nessa ocasião, em especial, destaca-se a presença (dentre outros)¹¹⁶ de Sócrates e Hermógenes como personagens centrais da trama (PINHEIRO, A., 2008a, p. 15).

Outra suposição que merece destaque é aquela que, seguindo na esteira de Kerferd (2003, p. 96-100), sugere que Sócrates, embora com outros objetivos¹¹⁷, encontra-se inserido no movimento sofista. Essa hipótese leva em consideração a semelhança (também mencionada no *Sofista*, 217a-b) entre a figura do filósofo e a do sofista. Conquanto a imagem de Sócrates desenhada por Platão como arqui-inimigo dos sofistas tenha se tornada canônica na história da filosofia, há alguns elementos que parecem aproximá-los: a) A opinião de

¹¹⁵ Como nota Ana Pinheiro na sua introdução sobre o *Banquete* de Xenofonte, “Cálías aparece com alguma frequência nesse papel de anfitrião” (2008a, p. 15), sempre com uma postura pedante e superior, se vangloriando da “capacidade de desenvolver muitos e sábios discursos” (XENOFONTE, *Banquete*, I, 6; III, 3). Ademais, em outra passagem da obra (Cf. XENOFONTE, *Banquete*, III, 4), encontramos mais semelhanças entre Cálías e os sofistas: cobrado por Sócrates para que revele seu conhecimento, o irmão de Hermógenes afirma que era capaz de “tornar os homens melhores”. Ora, como nota mais uma vez Ana Pinheiro (2008a, p. 43, nota 15), “esse era também o objetivo de ensino do sofista Protágoras, no diálogo homônimo de Platão”.

¹¹⁶ O *Banquete* de Xenofonte conta com a participação, dentre os já mencionados Cálías, Sócrates e Hermógenes, de Critóbulo, Antístenes, Cármides, Nicérato, Autólito e seu pai Lícon. Além deles, com base na afirmação inicial do próprio texto – “porque eu próprio os presenciei e quero agora transmitir o que sei” –, alguns intérpretes tendem a acreditar que Xenofonte também estava presente na ocasião (Cf. PINHEIRO, A., 2008a, p. 15).

¹¹⁷ Embora Kerferd (2003, p. 99) defenda que Sócrates desempenhe um papel importante dentro do movimento sofista, ele também acredita que entre eles haviam algumas diferenças significativas. A metodologia empregada pelo filósofo e o conteúdo do seu ensino são exemplos que, apontados por Aristóteles (*Metafísica*, 1078b27-31), tornariam explícitas essas diferenças. Na busca por definições gerais (o *tò tí esti*), Sócrates objetiva encontrar o *lógos* correto de alguma coisa que “aparece no mundo, acima de tudo uma virtude ou uma qualidade moral ou estética” (KERFERD, 2003, p. 99). Em Platão, a dialética empregada pelo filósofo também o diferencia dos sofistas, na medida em que procura “alcançar não apenas a vitória em um combate e sim uma verdade que envolve regularmente uma aproximação com as formas inteligíveis” (CRUZ, 2015, p. 97).

alguns dos seus contemporâneos (como Aristófanes)¹¹⁸ que os colocavam participantes de um mesmo grupo de pensadores; b) Sua provável amizade com Péricles que encorajava os seus debates em praças públicas e c) Seu impacto intelectual sobre os jovens do seu tempo.

Ademais, o uso das antilogias – que “consiste em opor um *lógos* a outro *lógos*, ou em descobrir ou chamar a atenção para a presença de uma oposição em um argumento” (KERFERD, 2003, p. 110) – e de alguns elementos retóricos – como o uso de figuras de linguagem e técnicas de persuasão – aproximam o filósofo das *epídeixeis* realizadas pelos sofistas. A falta de uma definição clara do conceito “filosofia” nos diálogos platônicos também demonstra a dificuldade em querer traçar uma linha que separa Sócrates dos seus opositores. Há, na verdade, quase sempre uma ambivalência entre eles que frequentemente põe em dúvida se essa distinção é de fato possível:

Às vezes, os diálogos de Platão expressam alguma ambivalência sobre se a distinção pode ser feita tão claramente como o próprio personagem de Sócrates deseja fazer parecer. Um olhar atencioso às múltiplas camadas dos diálogos revela um Sócrates que às vezes se parece mais com seus oponentes do que ele gostaria de admitir ou vice-versa (MCCOY, 2010, p.11).

O *Górgias*, por exemplo, um diálogo que parece tratar essencialmente das diferenças entre a filosofia e a retórica¹¹⁹, acaba, de modo paradoxal, tornando mais explícitas suas semelhanças (BENOIT, 1996, p. 55-57). Vez por outra, Sócrates faz justamente aquilo que critica em seus opositores¹²⁰ e o diálogo acaba evidenciando que “filosofia e retórica estão intimamente inter-relacionadas: o conteúdo do pensamento e sua descoberta e expressão formal no discurso estão interligados” (MCCOY, 2001, p. 13). Além disso, no *Sofista* (217a-231e), quando o Estrangeiro de Eleia busca definir o conceito de “sofista” para assim diferenciá-lo do filósofo e do político, ele chega a seis definições dos quais ao menos uma, a sexta, se aproxima do Sócrates exposto por Platão em seus diálogos:

¹¹⁸ Aristófanes de Atenas é considerado como um dos maiores comediógrafos da Grécia do século V a.C. Suas obras costumam abordar, de modo irônico e jocoso, as mudanças culturais que o “século de Péricles” havia empregado em Atenas (Cf. AGOSTINI, 2008, p. 36). Dentre suas obras, destaca-se *As Nuvens* que, como veremos, elabora uma figura do Sócrates histórico que o aproxima das acusações que irão levá-lo a morte. Discutiremos mais sobre Aristófanes no decorrer desta seção.

¹¹⁹ McCoy (2010, p. 95-96), de um modo geral, sintetiza as opiniões dos comentadores sobre as semelhanças entre a filosofia e a sofística levantadas por Platão no *Górgias*. Segundo a autora, “1) A filosofia requer a consistência de crenças, enquanto a retórica consiste de mera refutação verbal; 2) A filosofia requer um compromisso com a razão da qual os sofistas carecem; 3) O filósofo está comprometido com uma compreensão diferente do poder – por exemplo, o de tornar outros virtuosos em vez de dominação sobre outros; 4) Os filósofos possuem autoconhecimento refinado, que os retóricos não têm; 5) A filosofia valoriza o conhecimento técnico, diferentemente da retórica; ou 6) A filosofia está ligada a um conjunto específico de afirmações morais.”

¹²⁰ É o caso, por exemplo, dos pedidos de Sócrates para que seus interlocutores façam “discursos breves” (*brakhylogía*) (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 449a-b) e que, no entanto, ele mesmo descumpra ao decorrer do diálogo (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 464c-466a).

Estrangeiro: [esses homens] questionam um indivíduo acerca das coisas em relação às quais ele julga estar falando algo com sentido, quando fala algo sem sentido; depois, essas pessoas submeterão a exame, reúnem as opiniões dos indivíduos durante a discussão, confrontam-nas e mostram que se contradizem. Os indivíduos que estão sendo submetidos a exame percebem isso, irritam-se consigo próprios e tornam-se mais gentis com os outros, o que denota a forma de se libertarem de suas pretensiosas opiniões sobre si mesmos...

Teeteto: A descrição que acabastes de fazer, contudo, é de alguém muito semelhante [ao sofista].

(*Xénos: dierotôsin hōn àn oíetai tís ti péri légein légōn medén; eîth' háteplanoménōn tās dóxas rádiōs exetázousi, kai synágontes dē toîs lógois eis tautōn tithéasi par' allélas, tithéntes dē epideiknúousin autais háma perì tōn autōn pròs tà autà katà tautà enantías. Hoi d' horōntes heautoîs mēn khalepaínousi, pròs dē toûs állousemeroûntai, kai toúto dē tō tropo tōn perì hautoûs megálon kai sklerōn doxōn (...).*

Theaítetos: allà mēn proséoi ké ge toioúto tinì tà nūn eireména.) (Sofista, 230b-c; 231a).

Desse modo, a segunda hipótese argumenta que o motivo pelo qual Hermógenes defende a posição convencionalista da linguagem se encontra no fato de Sócrates transparecer certa proximidade com teses e posicionamentos sofísticos, mesmo que Platão tente a todo custo distanciá-los. No próprio *Crátilo*, como veremos, embora Sócrates rechace o Convencionalismo desde as primeiras passagens do diálogo (386 et seq.), ele acaba tendo que admiti-lo, quando, ao refletir sobre os problemas levantados pelo Naturalismo, conclui sua necessidade: “é de certa maneira necessário”, afirma o filósofo, “que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos” (*anankaíōn pou kai synthéken ti kai éthos symbálllesthai pròs délosin hōn dianooúmenoi légomen*) (PLATÃO, *Crátilo*, 435b).

Por fim, a terceira conjectura, levando a sério o conselho do Estrangeiro de Eleia no *Sofista* (217d)¹²¹, defende que a presença de Hermógenes no diálogo é pertinente por facilitar o desenvolvimento discursivo da obra. Isso é importante, sobretudo, quando temos no diálogo alguém como Crátilo que, como observa Aristóteles (*Metafísica*, IV, 5, 1010a10), “acreditava que não se deve dizer coisa alguma e apenas agitava os dedos” (*hòs tò teleutaíon outhèn óeto deîn légein allà tòn dáktylon ekínei mónon*). Se dividirmos o diálogo em três partes iguais, encontraremos a fala de Crátilo em apenas um terço do total (SANTOS, J., 2001, p. 10), o que parece demonstrar a sua total indisposição ao debate¹²².

¹²¹ A saber, “o método do diálogo, ó Sócrates, se revela mais fácil quando o interlocutor é uma pessoa fácil de conviver e não um criador de transtornos” (*tôi mén, ô Sókrates, alýpos te kai eueníōs prosdialegoménōi rāon hoútō*) (PLATÃO, *Sofista*, 217d).

¹²² No início do diálogo, por exemplo, é Hermógenes quem convida Sócrates para fazer parte da discussão, enquanto Crátilo apenas o aceita com certa indiferença (Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 385a). Sua posição diante das

Ademais, os que defendem essa hipótese, sustentam que a posição de Hermógenes não é inteiramente convencionalista e que há, portanto, uma abertura para posições contrárias a dele. Isso facilitará para que Sócrates construa seus argumentos e supere as aporias que, por ventura, surgirem durante o desenvolvimento do diálogo (BARROS NETO, 2011, p. 38-41). Logo de início, por exemplo, Hermógenes concorda com o filósofo em afirmar que tanto o verdadeiro (*alēthēs*) quanto o falso (*psuedēs*) existem e que são coisas distintas (PLATÃO, *Crátilo*, 385b). Esse posicionamento, ao contrário de corroborar com o Convencionalismo linguístico, acaba por auxiliar Sócrates na refutação das teses sofísticas:

Hermógenes, como seu discípulo fiel, aceita que a relação entre linguagem e mundo possa ser verdadeira ou falsa, e que, portanto, os nomes enquanto partes de proposições verdadeiras, devem ser necessariamente verdadeiros, limita a convenção a convencionar o verdadeiro. Esta conclusão favorece o afastamento de Sócrates, na obra, de posições sofísticas (PIQUÉ, 1996, p. 172).

Mas seja qual for o motivo pelo qual Hermógenes defende o Convencionalismo no *Crátilo* ou a razão que existe no fato de Platão tê-lo escolhido como um dos seus personagens, há um consenso por parte dos comentadores que a sua posição o aproxima daquela defendida pelos sofistas (AUBENQUE, 2012, p. 104). O fato de a tese ser fundada na percepção individual de cada indivíduo (PLATÃO, *Crátilo*, 385e-386a), liga Hermógenes a Protágoras (BUARQUE, 2012, p. 158-159; SANTOS, F., 2008, p. 253), enquanto que a suposta incompatibilidade entre as palavras e as coisas (PLATÃO, *Crátilo*, 384d-e) o aproxima de Górgias e do seu *Tratado Sobre o Não-Ser*:

Parece existir, realmente, muita afinidade entre Hermógenes e Górgias. Em seu *Tratado Sobre o Não-Ser*, o sofista se esforça em revelar a função ímpar do discurso como um ser entre os seres, ou seja, como uma estrutura autônoma que não se liga diretamente com as coisas (...) tudo nos leva a crer que foi em posse deste *feedback* fornecido pela *paidéia* sofística que Hermógenes pôde chegar à hipótese que procurou defender no *Crátilo* (PINHEIRO, P., 2003, p. 47-49).

Crátilo, ao contrário, tem uma importância mais explícita na obra de Platão. O fato de o personagem nomear um diálogo que trata essencialmente da linguagem parece apontar a relevância de sua figura histórica para a temática em questão (MONTENEGRO, 2008, p.

dúvidas de Hermógenes é sempre reclusa e irônica, acreditando já deter a verdade e não se importando em discuti-la com opiniões contrárias: “quando eu”, diz Hermógenes em uma passagem, “pergunto-lhe o porquê de sua fala, ele nada me esclarece. E ainda me ironiza, como se possuísse em seu interior um saber que, se fosse enunciado, faria com que eu concordasse e afirmasse o mesmo que ele” (*kai emoû erotôntos kai prothymouménou eidénais hóti pote légei, óute aposapheî oudèn eironeúetaí te prós me prospoiouménós ti autòs em heautôi dianoeíshtai hōs perì autoû, hòei bouloito saphôs eipeîn, poiégeien àn kai emè homologeîn kai légein háper autòs légei*) (PLATÃO, *Crátilo*, 383b-384a).

409). É sabido, por meio de Aristóteles (*Metafísica*, I, 6, 987a30), que Platão teve contato com ele ainda em sua juventude, antes de fazer parte do círculo de amigos e discípulos de Sócrates. Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 6), em um comentário bastante incoerente quanto a ordem dos fatos¹²³, afirmou o mesmo que o Estagirita, asseverando a opinião de que Platão teve contato com Crátilo e as temáticas exploradas por ele em algum momento de sua vida. Já Nails (2002, p. 105-106) fortalece essa ligação sugerindo algumas mudanças nas datas históricas:

Se Crátilo era jovem e estava no auge em 420 a.C., então Platão poderia ter encontrado suas opiniões e até o próprio ateniense antes de se associar a Sócrates. Uma mudança na data de nascimento de Crátilo (de 460/450 para 440 a.C.), portanto, seria mais apropriado.

De natureza oracular e “um tanto obscuro na expressão” (PIQUÉ, 1996, p. 174), Crátilo segue o estilo de Heráclito, a quem Aristóteles atribui como sendo seu mestre (*Metafísica*, I, 6, 987a30). Ele ficou conhecido em Atenas justamente por tomar a filosofia mobilista em seu sentido mais extremo, não admitindo, por exemplo, a possibilidade de “se banhar no mesmo rio sequer uma única vez” (*hóti dīs tōi autōi potamōi ouk éstin embēnai: autōs gár óeto oud’hápax*) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010a10). Esse *devenir* constante da *phýsis* reflete, aos seus olhos, na maneira como a linguagem comunicar o Ser: sendo herdeiro de uma tradição que toma de modo intrínseco a ligação das palavras com as coisas, a fluidez contínua da natureza torna impossível a sua comunicação (MONTENEGRO, 2008, p. 410). Desse modo, Crátilo se cala e limita a apontar as coisas, buscando comunicar, sem o uso das palavras, a transformação da natureza:

Crátilo conseqüente se cala e ordena que se faça o mesmo. Mas, de forma verossímil, o gesto da *deixeis*: o indicador, ao menos ele bem nomeado, apontando para o que passa, não designa sequer o pássaro, nem mesmo seu voo, mas sua transformação, seu desaparecimento (CASSIN, 1990, p. 31).

Não é de se estranhar, portanto, a prudência de Aristóteles (*Metafísica*, IV, 3, 1005b20-30) em querer destacar as diferenças entre Heráclito e Crátilo. Enquanto que para o primeiro, “era objeto de satisfação encontrar a união dos contrários contidas em uma só palavra” (MONDOLFO, 1966, p. 349), para o segundo não há qualquer identidade no fluxo

¹²³Na passagem supracitada, Diógenes Laértios afirma que Platão passou a seguir Crátilo e Hermógenes apenas após a morte de Sócrates. Mas os dados históricos e os comentários realizados por outras figuras mais próximas e mais fiéis ao pensamento platônico, isso seria impossível. Ora, Sócrates morreu em meados dos anos 399 a.C. Se Crátilo estivesse vivo nessa data, ele teria aproximadamente sessenta anos. Assim, é mais provável a afirmação de Aristóteles de que Platão foi discípulo de Crátilo antes de Sócrates, quando o filósofo ainda era jovem e apaixonado pela ideia de participar da atividade política.

que possa sustentar a sua significação. Crátilo toma o *pánta rei* de Heráclito como um imperativo e abandona o uso da linguagem que pressupõe a permanência de um significado sempre igual. Em outras palavras, o seu mobilismo exagerado marca o limite do discurso mágico-religioso, pois levada ao extremo, a relação entre linguagem e Ser desemboca em um completo silêncio:

Dizer que não poderíamos entrar aí ‘nem mesmo uma vez’, é dar entender que é impossível demarcar o rio, ou que o fluxo não tem margens: não apenas os entes, quer dizer, a sensação, se altera (...) é preciso interpretar com determinação o extremismo de Crátilo: seu ‘não deve, afinal, dizer nada’ tem o rigor de um imperativo filosófico. Isso ocorre porque Crátilo se situa na exigência Aristotélica da adequação entre dizer e ser, porque ele é um verdadeiro filósofo que só pode se calar, e seu silêncio faz dele o mais consequente dos pré-socráticos (CASSIN, 1990, p. 30).

Na medida em que sua interpretação radical sobre a *phýsis* o afasta de seu mestre, Crátilo acaba adquirindo uma maior proximidade com o modo em que a lógica e a linguagem eram entendidas por Antístenes – um dos discípulos de Sócrates e enunciador daquilo que viria se consolidar como a corrente cínica do período helenístico¹²⁴ (GOMPERZ, 2013, p. 125-128; REALE, 1993, p. 341-343).

Segundo Diógenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 1, 1), Antístenes foi, quando jovem, seguidor de Górgias de Leontinos, adquirindo algumas características importantes da sofística. Há evidências, por exemplo, que ele cobrava taxas para assistências dos seus seminários, além de ser um feroz opositor da filosofia pregada por Platão (DINUCCI, 1999, p. 105). Quando, mais tarde, finalmente entrou em contato com Sócrates, deixou de lado as longas exposições e os debates retóricos para valorizar a resistência do corpo e a impassibilidade da alma – características que seriam fundamentais para a elaboração da corrente cínica (LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 1, 2).

No que diz respeito à lógica e a concepção de linguagem que segue, Antístenes parece ter estabelecido o paradoxo da “impossibilidade de contradizer”¹²⁵ (*ouk èstin antilégein*) que afirma que “nada pode ser descrito exceto pelo seu próprio *lógos*” (*methèn axiôn légesthai plèn tòi oikeíoi lógoi*) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1024b30). Isso significa que, longe da

¹²⁴A expansão da cultura helênica para além das fronteiras do mundo ocidental desembocou na igualização entre gregos e bárbaros, desmoronando os antigos preceitos gregos da *pólis* que tornavam o cidadão uma figura de valor excepcional. A descoberta do indivíduo e o florescimento da filosofia como sabedoria prática elevou ao primeiro plano as instâncias socráticas (Cf. REALE, 1994b, p. 12). Tem destaque as escolas fundadas pelos discípulos de Sócrates e o pensamento que por ela foi desenvolvido. Antístenes, por rejeitar as regras básicas para uma vida em sociedade e valorizar a total independência (*autarkeia*) do homem frente às necessidades mais inúteis (o luxo ou vaidade, por exemplo), tornou o precursor da corrente cínica que, com Diógenes de Sinope, ganhou notoriedade em toda a Grécia (Cf. HADOT, 2011, p. 162).

¹²⁵Platão discutiu sobre o paradoxo no diálogo *Eutidemo* (285e-286c).

incomunicabilidade do discurso gorgeano com as coisas, as palavras possuem uma relação tão intrínseca com o mundo que “o ato da fala implica na referência imediata a um objeto (*pragma*)” (PINHEIRO, P., 2003, p. 50). Todo discurso, nesse sentido, possui um referencial no mundo, sendo impossível a existência de palavras sem qualquer significado. O ato de contradizer, realizado quando dois discursos distintos referenciam um mesmo objeto, é uma inadequação (*allodoxía*) entre palavras e objetos. Se dois enunciados tendem a possuir um mesmo significado, cabe a nós encontrarmos qual deles não está se referindo ao objeto correto:

A e B supostamente estão falando da mesma coisa. A coisa é uma coisa em sentido amplo (...) eles chamam pelo mesmo nome; mas eles não ligam ao nome necessariamente a mesma fórmula ou a fórmula certa ao nome. Ainda assim, em nenhum caso pode-se dizer que eles se contradizem mutuamente; se ambos tiverem em mente a fórmula correta, eles concordam; se um tem a fórmula correta e outro a errada, eles estão falando de coisas diferentes; se ambos têm a fórmula errada em mente, nenhum deles está falando sobre a coisa (GILLESPIE, 1913, p. 21 apud DINUCCI, 1993, p. 111).

Os princípios lógicos que sustentam a concepção da linguagem proposta por Antístenes, assim como as aporias que eles desembocam, são idênticos àqueles que encontramos com Crátilo no diálogo platônico (GUTHRIE, 1969, p. 209; PINHEIRO, P., 2003, p. 52). A forma como um único *lógos* se liga a natureza e a maneira como essa relação não se dá de modo convencional (mas necessário) é central nos tipos de discursos que tiveram como ponto de partida a palavra inspirada dos poetas, profetas e reis. Mas esses problemas só são possíveis de serem visualizados porque tanto um quanto o outro buscaram argumentar essa relação de modo radical: o ultra objetivismo de Antístenes e o mobilismo exagerado de Crátilo são expressões máximas de uma teoria da linguagem que possui como fundamento a aderência natural e indissolúvel entre linguagem e mundo (AUBENQUE, 2012, p. 101).

Se Platão foi realmente discípulo de Crátilo quando jovem, ele deve ter herdado o problema da significação da linguagem no interior da tese naturalista. Uma vez que as palavras estão conectadas com as coisas, e a natureza se encontra em constante mudança, como é possível sermos capazes de comunicar algo? Ou, de um modo ainda mais alarmante, como é possível conhecermos as coisas do mundo se tudo permanece em um constante *devir*? Essas parecem ser as aporias principais que Platão tentará superar no *Crátilo*. A julgar, como veremos, pelo desenvolvimento do diálogo, “que inicia com o exame e a refutação, relativamente fácil, da tese convencionalista de Hermógenes, encaminhando-se para uma

evidente simpatia de Sócrates por uma concepção naturalista da linguagem, pode-se supor que é a tese de Crátilo o alvo privilegiado de Platão” (MONTENEGRO, 2008, p. 410).

A importância do personagem Crátilo em seu diálogo homônimo, portanto, parece se tornar explícita na medida em que é, a partir de sua figura histórica, que o problema da relação linguagem e mundo se faz presente no interior da tese naturalista. É por meio dele que foi possível notar que o tipo de discurso empregado pelos filósofos, conquanto divergente daquele utilizado pelos sofistas, também desemboca em profundas aporias, restringindo o uso da linguagem e inviabilizando o acesso ao conhecimento. Se a filosofia é, como indica seu próprio nome, o desejo incessante pelo saber, o Naturalismo linguístico empregado pelos filósofos estava tornando essa tarefa impossível de ser executada.

Desse modo, o *Crátilo* deve ser lido como a obra do *corpus platonicum* dedicada à superação dos problemas levantados pela tese naturalista da linguagem. O Convencionalismo, embora também seja alvo de críticas por parte do filósofo, é descartado cedo demais (em menos de um terço do diálogo), enquanto que o Naturalismo persistirá até o último momento. É precisamente esta a peculiaridade do diálogo frente aos demais: enquanto que podemos encontrar outras obras de Platão que tematizam as irregularidades dos discursos sofísticos e as suas variações (como o *Sofista*, *Górgias* e o *Eutidemo*), apenas no *Crátilo* há uma análise detalhada da tese naturalista e a possível superação dos seus problemas:

Esta é, pois, a verdadeira questão filosófica a que o texto nos convida: a pergunta pela identidade desse algo a que as palavras por essência se referem, a interrogação pela natureza dessas coisas que os nomes nomeiam e que são parte integrante e determinante da sua condição enquanto precisamente nomes (MESQUISTA, 1997, p. 89).

Mas onde poderemos encontrar as respostas de Platão aos problemas destacados pelo diálogo?

Alguns intérpretes defendem que Platão apresenta sua posição por meio do seu personagem principal, Sócrates, e que as aporias que alguns diálogos desembocam são, na verdade, traços de um pensamento imaturo que almeja encontrar soluções para os problemas levantados por seus predecessores (IRWIN, 2013, p. 98-99). Mas a voz do filósofo, mesmo que ouvida na maior parte das vezes por meio de Sócrates, não se restringe a ele. Assim como seus interlocutores nos diálogos, Sócrates é apenas um personagem que representa uma figura precisa na história. Do mesmo modo que seria ingenuidade acreditar que não existe qualquer paridade entre as respostas propostas por Sócrates e a opinião de Platão sobre os temas, é igualmente ilusório supor que essa relação se dá de modo tão explícito. Assim, se queremos

encontrar as respostas de Platão aos problemas levantados no *Crátilo*, devemos ter em mente que Sócrates também é um personagem e, como tal, está sujeito tanto às limitações por parte de sua figura histórica, quanto a possíveis alterações por parte do seu autor¹²⁶.

Todavia, seria um trabalho pretensioso e desmedido analisá-los separadamente, visto que a principal fonte que disponibilizamos para recorrer aos pensamentos de Sócrates seja os diálogos escritos por Platão. Alguns estudiosos (BREHIER, 1942, p. 145; GOMPERZ, 2013, p. 58; KIERKGAARD, 1991, p. 38-39), porém, atribuem as características empregadas pelo personagem Sócrates, nos primeiros diálogos platônicos¹²⁷, aos aspectos do Sócrates histórico. Outros ainda utilizam como ponto de apoio para tal distinção, a comédia *As Nuvens* de Aristófanes e as obras de Xenofonte¹²⁸ por julgarem mais históricas do que filosóficas e, portanto, mais fiéis aos pensamentos do filósofo (DINUCCI, 2008, p. 55; FERNÁNDEZ, 2002, p. 81; PINHEIRO, A., 2008b, *passim*).

Mesmo que ambas as concepções pareçam ter problemas para provar a veracidade dos seus argumentos (ROSSITO, 1995, p. 45), partiremos delas para compreender e distinguir as diferenças essenciais entre o Sócrates histórico e o “conceito de Sócrates” criado por Platão que, conforme define Benoit (1996, p. 36), é “a superação da multiplicidade de imagens que se criaram da figura de Sócrates” em um personagem centrado na busca pelo conhecimento das hipóteses inteligíveis. Ora, a teoria das ideias (*idea* ou *eidos*)¹²⁹, como ficou conhecida,

¹²⁶O “problema socrático”, como ficou conhecido, “tem uma longa história e, hoje talvez se limite a ser parte da História, uma vez que sua natureza desesperadoramente insolúvel não lhe parece garantir muito futuro” (DORION, 2016, p. 23). Mas seria um equívoco afirmar que ele é uma questão fechada apenas porque não admite uma solução definitiva ou ao menos parcial do problema. Podemos, ao menos, tentar traçar um perfil das características históricas de Sócrates por meio de seu personagem nos diálogos platônicos.

¹²⁷“Os historiadores da filosofia sempre procuraram estabelecer a exata cronologia dos escritos platônicos (sob o aspecto, a utilidade da ordem efetuada por Trasilio é insignificante). Com essa finalidade, foram tentados diversos métodos, dos empíricos (por exemplo, estudos sobre a relevância da figura de Sócrates) aos quase científicos (como análises feitas ao computador do estilo platônico). Com base nessas pesquisas, conclui-se que a obra platônica pode ser dividida aproximadamente em três grupos: 1) *Diálogos do primeiro período*, predominantemente polêmicos em relação à cultura tradicional e à sofística, muitas vezes aporéticos (ou seja, em aparência incapazes de resolver os problemas propostos), muito ligados ao método e a temas de ensinamento socráticos; 2) *Diálogos da maturidade*, predominantemente construtivos, nos quais se reconhece a presença de verdadeiras doutrinas atribuídas a Platão; 3) *Diálogos da maturidade e da velhice*, nos quais Platão se confronta, sobretudo, com difíceis problemas dialéticos (razão pelo qual encontramos a classificação dos ‘diálogos dialéticos’ atribuída a alguns deles) e reelabora suas doutrinas políticas” (TRABATTONI, 2010, p. 13-14). Por meio dessa explicação, os diálogos do primeiro grupo são: *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, *Eutífron*, *Lísias*, *Cármides*, *Laques*, *Hípias Maior*, *Mênnon*, o primeiro livro de *A República*, *Íon*, *Alcibíades I*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Protágoras*, *Eutidemo* e *Menêxeno*.

¹²⁸Xenofonte escreveu quatro obras dedicadas a figura de Sócrates: a) *Apologia de Sócrates*, b) *Econômico*, c) *Memoráveis* ou *Ditos e feitos Memoráveis de Sócrates* e d) *Banquete* (Cf. FERNÁNDEZ, 2002, p. 81). No presente trabalho, deixaremos de fora apenas o *Econômico*.

¹²⁹Tanto Grube (1987, p. 18) quanto Reale (1994a, p. 61) chamam a atenção para o fato de que a palavra “ideia”, como ficou comumente traduzido os termos *idea* e *eidos*, não correspondem, de fato, com o significado real das palavras em grego. Na linguagem moderna, “ideia” assumiu um sentido estranho ao sentido platônico: atualmente ela significa “um conceito, um pensamento, uma representação mental”, mas o filósofo entendia

nada tem a ver com Sócrates. Ela é precisamente uma tentativa de Platão para superar os problemas suscitados pela filosofia naturalista do seu tempo (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 41). A busca por entes transcendentais, embora trazendo problemas inéditos e até hoje insuperáveis ao pensamento grego¹³⁰, auxiliou na superação do embate entre Parmênides e Heráclito (REALE, 1994a, p. 69-70).

Mas os problemas de Sócrates são de outra origem. Como descrito por Aristóteles em sua *Metafísica* (I, 6, 986a30-987b5) e por Xenofonte em seus *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* (I, 1, 16), o filósofo deixou de lado o estudo da natureza dos entes para se concentrar exclusivamente no estudo das questões éticas. Definir as virtudes que permeiam as ações humanas para, assim, tornar capaz de conhecer melhor a alma do homem era o imperativo que movia a sua missão (PLATÃO, *Apologia*, 21b; XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 1, 61). Platão, no *Fedro* (230d), fortalece esse ponto quando põe na boca do filósofo que “os ambientes rurais e as árvores” (*khōría kai tà déndra*) nada poderão lhe ensinar, “mas apenas os homens na cidade” (*hoi d’em tōi ástei ánthropoi*).

Essas atitudes, entretanto, na medida em que o afastavam dos filósofos precedentes¹³¹, o aproximavam dos sofistas que também estavam envolvidos com as questões relativas à virtude ou excelência (*areté*) humana (GUTHRIE, 2007, p. 233-242). É por isso que diante dos seus contemporâneos, a figura de Sócrates tornou-se paradoxal: para os seus discípulos e amigos, uma figura extraordinária e precisamente filosófica; para os demais, um charlatão, alguém que corrompe os jovens e desrespeita as tradições religiosas da cidade (WOLFF, 1982, p. 85-86). Não é por acaso, portanto, que Aristófanes, escritor de comédias e resistente às inovações sociais e políticas do seu tempo (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p. 6), elaborou uma obra em que Sócrates é retratado de modo semelhante aos sofistas¹³².

eidos como “o objeto específico do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento”. Desse modo, a melhor tradução do termo seria “essência” “forma”, “semblante” ou até mesmo “aspecto”.

¹³⁰ Como Rosset e Frangiotti (2012, p. 58) destacam em seu livro sobre a metafísica antiga e medieval, a fragilidade da teoria de Platão é mostrada por Aristóteles em vários dos seus escritos. Essa debilidade ocasiona problemas inéditos à filosofia que, a partir de então, recorre a entes transcendentais para explicar a natureza dos seres naturais. Aristóteles, sendo herdeiro desse tipo de pensamento, tenta solucionar alguns dos seus problemas. Ele pontua ao menos cinco objeções contra as hipóteses inteligíveis: a) A desnecessária duplicação das coisas; b) O argumento do terceiro homem; c) A criação das ideias das relações; d) A ideia do negativo e e) A falta de explicação sobre a produção e a gênese de todas as coisas.

¹³¹ Foi por isso que a tradição passou a chamar de “pré-socráticos” os filósofos naturalistas que, anteriores ou contemporâneos a Sócrates, investigaram a *phýsis* (Cf. REALE, 1993, p. 35).

¹³² Embora Aristófanes seja o mais conhecido dramaturgo que escreveu uma obra contra a imagem de Sócrates, houve outros nomes do teatro grego que elaboraram peças em que o filósofo era visto de modo pejorativo. Como aponta Konstan (2016, p. 114): “no mesmo festival em que Aristófanes produziu *As Nuvens*, no ano de 423 a.C., Ameipsias apresentou uma peça intitulada *Konnos*, na qual ele também caricaturou Sócrates, que deve ter feito algo que atraiu alguma atenção mais ou menos naquela época. Em um fragmento de Eupolis, um

Nas *Nuvens*, o filósofo aparece como dono de uma escola (o *phrontistḗrion*) de filosofia natural e de retórica que investiga desde as coisas mais triviais – como o diâmetro interno do intestino de um mosquito (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 160) ou quantas vezes uma pulga poderia saltar o tamanho dos seus próprios pés (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 145-150) – até o que há de mais incomum – a formação de nuvens chuvosas e o estrondar dos trovões (ARISTÓFANES, *As Nuvens* 370-380). Já em relação a sua aparência, Sócrates é descrito como um soldado espartano: descalço, sujo e pálido¹³³ (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 100). Essa afirmação parece estar de acordo com os testemunhos de Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 6, 2) e de Platão (*Banquete*, 220b) que também atestam que o filósofo não se preocupava com suas vestimentas, exibindo pouca vaidade e muita resistência quanto às intempéries climáticas (REALE, 1993, p. 247, nota 1).

A comédia tem início quando o velho Estrepsíades, arruinado por dívidas graças ao seu casamento, decide frequentar a escola de Sócrates na expectativa de aprender técnicas de persuasão e retórica para assim convencer os seus credores a não pagá-los (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 95). Entretanto, por conta de sua falta de capacidade intelectual, Estrepsíades desiste de ir adiante e convence seu filho, Fidípides, a prosseguir com o plano (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 795-865). Este, a partir as aulas de Sócrates, acaba aprendendo tão bem as sutilezas da argumentação que bate em seu próprio pai, propondo demonstrar que essa é uma atitude legítima (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 1330). A comédia termina quando Estrepsíades, em um momento final de fúria, lança fogo à escola de Sócrates, na expectativa de matar a todos (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 1485-1510).

Se analisarmos mais atentamente o desfecho da comédia podemos encontrar profundas semelhanças com os motivos pelos quais Sócrates foi condenado à morte (PINHEIRO, A., 2008b, p. 104). Conforme as *Apologias* descritas tanto por Platão (24b) quanto por Xenofonte (I, 2, 10 et seq.), o filósofo foi réu “por corromper a juventude, descrer dos deuses do Estado e acreditar em outras divindades” (*Sokráte phēsínadikēîn toús te néous diaphtheíronta kai theoùs hoús hepólis nomízei ou nomízonta, hétera dè daimóniakainá*). Ora, é precisamente essa a figura apresentada por Aristófanes: Fidípides foi corrompido, jogado contra seu próprio

contemporâneo mais velho de Aristófanes, um personagem declara: ‘eu odeio Sócrates, o mendigo tagarela, que teoriza sobre tudo, mas se esquece de onde pode arranjar uma refeição’. A mesma pessoa ou outra, supostamente na mesma peça, diz: ‘mas ensina a tagarelar, esse sofista’”.

¹³³ A cor pele de Sócrates é um traço caricaturado por Aristófanes que não se faz presente nem em Xenofonte e nem Platão. Como nota Leão (1995, p. 330), “a cor macilenta da pele, que nem o pobre, que trabalhava debaixo do sol, nem o rico, praticante de desportos ao ar livre, teriam. Era própria desses seres estranhos que passavam o tempo fechados em meditação”, uma tentativa de comediógrafo de reforçar a imagem de um homem que passava suas horas dedicando-se ao estudo, longe do bulício da vida e do sol.

pai, por um homem que não crer nos deuses da tradição (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 245), mas que acredita que as nuvens e os fenômenos naturais são as verdadeiras divindades (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 250). A esse tipo de homem, quase que como sintetizando o desejo da maioria dos seus contemporâneos, Aristófanes aconselha que o calem, até com a violência se for preciso:

As chamas que derretem o *phrontistérion* socrático e põe termo a peça, longe de um jubiloso *kômos* com que normalmente celebra o triunfo do herói cômico nas comédias de Aristófanes, até parece um convite [aos seus contemporâneos] para acabar com os ensinamentos socráticos, recorrendo a violência se for preciso (FERNÁNDEZ, 2002, p. 79).

Desse modo, quando Ânito, Meleto e Lícon resolvem acusar Sócrates no tribunal, eles apenas formalizam um desejo que, como apresentado na comédia de Aristófanes, é vigente em seu tempo. Não é por acaso que quando Platão procura exemplificar os mais antigos acusadores de Sócrates, isto é, aqueles que antes de Meleto faziam-lhe acusações semelhantes, ele acaba citando Aristófanes e sua obra (*Apologia*, 19c). Todavia, tanto Platão quanto Xenofonte estão seguros que a imagem pintada pelo comediógrafo não passa de uma caricatura equivocada e desleal. Eles parecem certos que seus contemporâneos não conseguiram captar o bem que Sócrates de fato representava a toda cidade.

Xenofonte, em seus *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, desenhou o retrato de um Sócrates familiar e amigo que “é totalmente voltado para questões prático-existências como a amizade, o cuidado com o corpo, a paz, a guerra, a servidão e a liberdade” (DINUCCI, 2008, p. 56). Ao contrário de possuir um *phrontistérion* e passar seus dias em investigações sobre a natureza e a origem do universo, o Sócrates de Xenofonte, semelhante àquele que estamos habituados a ver em Platão, “é um homem sem segredos ou comportamentos misteriosos: que vive às claras, nos passeios públicos, nos ginásios, na ágora, em sítios onde pode ver muita gente, falar com muita gente, ser ouvido por muita gente” (PINHEIRO, A., 2008b, p. 108). Para esse Sócrates, o diálogo é imprescindível, pois as questões humanas só podem ser tratadas por meio do *lógos* e a troca de conhecimento entre as pessoas (FERNÁNDEZ, 2002, p. 81; HUISMAN, 2006, p.29).

Ademais, podemos encontrar no Sócrates de Xenofonte a imagem de um homem inspirado que, guiado por um *daimonion* (algo como um “espírito guardião” que o aconselha em suas ações), se assemelha com os antigos profetas ou áugures que “interrogam o voo das aves, as vozes, os signos e as entranhas das vítimas” (*Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, I, 1, 3). Esse sinal (*semeîon*), que “aconteceu a poucos ou a ninguém antes de Sócrates”

(MCPHERRAN, 2016, p. 173), também é apontado por Platão em inúmeros dos seus diálogos (*Apologia*, 40b; *Eutidemo*, 272e; *Fedro*, 242b; *A República*, 496c). Na *Apologia* (27a-28a), por exemplo, o filósofo utiliza o seu guia pessoal como subterfugio para refutar uma das acusações a qual era réu: se acredito em divindades, pergunta Sócrates, como posso ser acusado de impiedade?

Todavia, como nota Pereira da Silva (2001, p. 108), se traçarmos um paralelo da obra de Platão com a *Apologia* e os *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* de Xenofonte, podemos perceber que Sócrates foi culpado não por descrer nos deuses da *pólis*, mas por ter justamente introduzido novas divindades:

A utilização por Xenofonte do verbo *eisphéron*, ao lado de ‘*ou nomízon*’, citado também por Platão, especifica que Sócrates não só não acredita nos deuses estabelecidos pelo *nómos* da cidade, como também, introduzia uma divindade nova. Este verbo é importante porque destaca o ponto pretendido pelos acusadores de Sócrates, mostrar que o réu estabelecia uma nova relação com o seu *daímon* que contrariava a tradição. Apesar de Platão não utilizar o termo *eisphéron*, o sentido de ‘*ou nomízon*’ possibilita o mesmo sentido, ou seja, se ele não acredita nos deuses estabelecidos pelo *nómos*, elabora uma nova concepção de divino.

E complementa MCPHERRAN (2016, p. 183):

Há, então, pelo menos três áreas de perigo potencial para as quais os acusadores poderiam ter apontado: 1) a fonte do *daimonion* pode ser uma divindade não licenciada à qual Sócrates presta um culto não licenciado; 2) sua caracterização desse sinal o coloca em termos especiais e privados com uma divindade; 3) esse sinal e a divindade por trás dele podem ser ilusórios, ou a divindade pode ter intenções hostis em relação a Atenas.

Xenofonte também construiu a imagem de um homem descomprometido com a política, que criticava tanto a oligarquia dos Trinta Tiranos¹³⁴ quanto à democracia de Péricles (PINHEIRO, A., 2008b, p. 109). Esse tipo de atitude sugere, na obra do historiador, que Sócrates tenha sido condenado pela franqueza de suas opiniões e o modo como acabou adquirindo a inimizades de homens do poder (O’CONNOR, 2016, p. 101). Em *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (I, 2, 9), o filósofo “instigava seus discípulos ao desprezo das leis estabelecidas, tachando de estupidez o escolher com uma fava os magistrados de uma república, quando ninguém tiraria a sorte um piloto, um arquiteto, um tocador de flauta e

¹³⁴O governo dos Trinta Tiranos foi um regime oligárquico que se sucedeu a democracia ateniense ao final da guerra do Peloponeso (Espartas contra Atenas) em 431 a 401 a.C. Em sua *Carta VII* (324d-e) e na *Apologia* (32c), Platão conta-nos que certa vez os Trinta Tiranos ordenaram que Sócrates e outros quatro indivíduos trouxessem um homem de Salamina para a morte. Mas o filósofo, por não querer se tornar cúmplice de ações que discordava, os desobedeceu, pondo sua vida em risco: “mas eu nunca me curvaria, por medo da morte, a qualquer pessoa que contrariasse o que é justo” (*oud’àn hevì hypeikáthoimi parà tò dikaion deísas thánaton, mē hypeíkon dē allà kàn apolpímen*) (PLATÃO, *Apologia*, 32a).

etc.". Esse tipo de afirmação põe em xeque os fundamentos basilares da democracia que, sustentada por suas leis, ruiria caso os jovens passassem a renunciá-las¹³⁵.

Outra característica importante do Sócrates de Xenofonte é o seu gosto por discutir determinados assuntos e levar o seu adversário a admitir sua própria ignorância (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 4, 1). Mas, embora induza o outro a responder seus questionamentos, ele nada parece saber. Sua filosofia é construída por meio de uma “razão negativa”, isto é, sem qualquer afirmação, apenas desconstruindo o que se pensa que sabe (BENOIT, 1996, p. 91-96). Em uma passagem específica da obra de Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, IV, 4, 9-10), um dos dialogantes de Sócrates o acusa de nunca expor suas opiniões, mas apenas de refutar as dos outros: “Por Júpiter!”, protesta Hípias, “nada saberás antes de me dizeres o que pensas tu próprio da justiça. Há muito que zombas sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém sobre tua opinião”.

Boa parte dos elementos que acabamos de ressaltar sobre Sócrates nos escritos de Xenofonte também pode ser encontrada nos diálogos de Platão. Eles parecem se destacar, sobretudo, nos escritos da juventude, em que “o personagem principal, Sócrates, pode ser tomado como expressando concepções do Sócrates histórico” (PENNER, 2013, p. 152). Se seguirmos o critério da estilometria¹³⁶, iremos deparar com uma série de características próprias desses diálogos que os diferenciam dos demais: a) Eles tendem a ser breves e pontuais com a análise de uma questão definida; b) Costumam ser aporéticos e desprovidos de qualquer valor positivo; c) São divertidos, interativos e otimistas e d) São, em sua essência, éticos, quase sempre preocupados com as ações dos homens (PENNER, 2013, p. 154).

Ademais, o método de investigação utilizado pelo personagem Sócrates nos diálogos da juventude possui ao menos três etapas que parecem se repetir: a) O estabelecimento do diálogo; b) A refutação das opiniões propostas e c) O estado aporetico do não saber.

Essas recorrências sugerem aquilo que seria o *modus operandi* do filósofo, revelando alguns traços importantes de sua figura histórica (BENSON, 2016, p. 237-238). Em contraste

¹³⁵No diálogo *Críton* de Platão, ao contrário, Sócrates parece fazer uma apologia às leis do Estado Ateniense, na medida em que procura demonstrar para seu amigo, Críton, que o Estado ruiria caso as pessoas deixassem de obedecê-las. Nessa ocasião, o filósofo é convidado a fugir da prisão para salvar sua vida, mas nega por acreditar que seria uma injustiça contra sua própria pátria negar uma ordem das leis (51c): “Se partires injustiçado, como alegas, foste injustiçado não por nós [as leis], mas pelos homens; por outro lado, se fugires após de maneira tão infame retribuíres a injustiça com a injustiça e o mal com o mal, descumprindo teus compromissos e acordo conosco, e causando danos aos que menos queres causar dano, isto é, a ti próprio, aos teus amigos, a tua pátria e a nós” (*εὐὰν δὲ ἐξέλθης hoútous aiskhrôs antadikêsas tekai antikakourgêsas, tàs sautoû homologías te kai synthêkastàs pròs hemàs parabàs kai kakà ergasámenos toútous hoùs hêkista édei, sautón te kai phílous kai patrída kai hemàs*) (54c).

¹³⁶Dentre os diversos métodos utilizados para revelar a ordem dos diálogos de acordo com a sua cronologia, a estilometria estuda a frequência de ocorrências de certas expressões nos diálogos como meio de ordená-los cronologicamente (Cf. BRANDWOOD, 2013, 113-146).

com as *epídeixeis* dos sofistas, por exemplo, o Sócrates de Platão acredita que o diálogo pode trazer maior clareza ao debate do que as longas exibições que volta e meia acabam por desembocar no afastamento da raiz original do problema. No *Górgias* isso parece se tornar mais evidente porque “a diferença entre o diálogo exigido por Sócrates e as exibições retóricas elaboradas por Cálces desemboca na inconciliabilidade entre os discursos, transformando esse diálogo no ‘mais aporético dentre os diálogos Socráticos’” (MUNIZ, 2003, p. 38).

Mas para que ocorra um diálogo é necessário que haja um acordo entre seus participantes. Lembremos, por exemplo, da célebre passagem no início do livro I da *República* (327c), em que Polemarco, valendo-se do apelo à força (*Argumentum ad Baculum*), demonstra ser impossível a existência de um diálogo quando um dos dois lados se recusa a ouvir: “porventura”, perguntou ele a Sócrates, “sereis capazes de nos persuadir se nos recusemos a ouvir?” (*ἔ καὶ δύναισθ’ ἄν, ἔ δ’ ἡός, πεῖσαι μὲ ἀκούοντας;*) e eis que Glauco responde em seu lugar: “de modo algum” (*oudamῶς*)¹³⁷. A ironia (*eironeía*) empregada por Sócrates é, nesse sentido, a maneira de instaurar um acordo com aqueles que estão convictos de possuírem a verdade e não desejam mais dialogar (SILVA, H., 2008, p. 44). Ele se autodeprecia frente ao outro com o intuito de aproximá-lo, desarmando-o de qualquer postura fechada que inviabiliza tanto a construção quanto o desenvolvimento do diálogo.

Como explica Lane (2016, p. 310):

O modo como as pessoas se autodepreciam (*eironeía*) subestimam a si mesmas faz seu caráter parece mais atraente, uma vez que elas parecem fazê-lo a partir de um desejo de evitar a pompa, e não visando tirar proveito; acima de tudo, são coisas que trazem boa reputação que essas pessoas também negam, como de fato fazia Sócrates.

Após o diálogo ter sido iniciado, Sócrates passa a exigir dos seus adversários as suas opiniões (*dóxai*). No *Eutífron* (5d), por exemplo, quando o personagem homônimo demonstra agir de acordo com certa convicção acerca da piedade (*ósion*), Sócrates o interroga para que ele exponha detalhadamente o seu entendimento sobre tal conceito. Do mesmo modo, no *Laques* (184e), o filósofo pergunta se, na opinião de Melesias, julgamos melhor determinado assunto de acordo com a *epistḗmē* ou conforme a opinião da maioria (*katà pléthei*). Assim, as

¹³⁷ É por essas e outras características que muitos intérpretes tendem a somar o livro I de *A República* aos diálogos da juventude de Platão: “embora nitidamente integrado em toda a obra, na qual ganham finalmente sentido as questões que levanta o livro I de *A República* pode ser considerado, para feitos analíticos, separadamente dos restantes livros; esta consideração resulta da sua semelhança com os diálogos *elēnticos*: presença da pergunta ‘o que é?’ (aqui implícita); de definições; dos *elenchoi* socráticos; de refutações das definições; de uma aporia final” (FIGUEIREDO, 1996, p. 65).

opiniões individuais são sempre o ponto de partida do método de investigação empregado pelo personagem Sócrates e, portanto, se difere do discurso sofístico que as utiliza como ponto final de uma discussão.

O *élenkhos*, seguindo nessa análise, vai constituir o segundo momento do método socrático. Muitas das opiniões que os seus dialogantes defendem com tanto afincamento não são de fato aquelas que eles creem como verdadeiras (PAVIANI, 2008, p. 73), mas que acabaram por absolver e defender sem qualquer tipo de reflexão. A refutação tem o papel fundamental de forçar uma análise nessas falsas opiniões amiúde enraizadas nas almas dos seus interlocutores¹³⁸. Essa ação, como demonstra alguns diálogos (PLATÃO, *A República*, 514d-e; *Mênon*, 80b), desemboca no estado doloroso e angustiante da aporia.

A aporia é um estado essencialmente filosófico. É ela quem prepara a alma do homem para o genuíno filosofar (PLATÃO, *Teeteto*, 155d). A descoberta do não saber desmonta as falsas crenças e instaura nos homens a busca pelo conhecimento verdadeiro¹³⁹. Em muitos casos, por outro lado, há uma resistência. Uma necessidade de permanecer na zona de conforto que as falsas opiniões parecem oferecer. A aporia se torna dolorosa por forçar a saída dessa comodidade e é detestada por aqueles que não desejam uma agitação em seu cotidiano (HUISMAN, 2006, p. 69). Não obstante, aqueles que aceitam a dor e compreendem que permanecer na falsa opinião é ainda pior do que sair de sua comodidade, passam acompanhar Sócrates na busca pela verdade, ou ao menos, passam a querer construir opiniões que acreditam serem mais corretas:

Sócrates: (...) pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade, sobre a superfície que é o dobro, que é preciso que ela tenha a linha que é o dobro de comprimento.

Mênon: Parece.

Sócrates: sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia – ao ter chegado ao julgamento que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber?

Mênon: não me parece, Sócrates.

¹³⁸Nesse sentido, é importante ressaltarmos a passagem do *Teeteto* (150c) em que Sócrates afirma que o que há de mais expressivo em sua arte é “a sua capacidade de testar, de todas as maneiras possíveis, se o intelecto do jovem está gerando uma mera imagem, uma falsidade ou uma genuína verdade” (*têi hemetérai tékhnei, basavizein dynatòn einai panti trópoi pósteron eidolon kai pseûdos apotiketei toû néon he diánoia ē gónimón te kai alethés*).

¹³⁹A perplexidade (*thaumazein*) que surge do que não se sabe foi o pontapé inicial da filosofia. Aristóteles em sua *Metafísica* (I, 2, 982b10-15), afirmou que “foi pela admiração que os seres humanos passaram a filosofar” (*dià gàrtò thaumázein hoi ánthropoi kai nûn kai tò prôton érxanto philosophêin*), maravilhando-se e ponderando acerca da beleza do desconhecido.

(*Sócrates*: (...) *nûn mèn gàr kaì zetéseien àn hedéas ouk eidós tótedè raidíōs àn kaì pròs polloùs kaì pollákis óiet àn eû légein perì tou diplasíou khoríou, hos deí diplasían tèn grammèn ékhein mékei.*

Ménōn: éoiken.

Sócrates: *oíei oûn àn autòn próteron epikheirêsai zetêîn è manthánein toûto hòóito eidénai ouk eidós, prîn eis aporían katépesen hegesámenos mē eidénai, kaì epóthesen tò ei dénai;*

Ménōn: *oú moi dokeî, ô Sókrates*) (PLATÃO, *Mênōn*, 84b-c).

Os testemunhos de Aristóteles também podem nos auxiliar na identificação de quem foi o Sócrates histórico. Tanto Aristófanes, quanto Xenofonte ou Platão estavam próximos demais do filósofo e, por isso, acabaram construindo imagens que se adequavam ao modo como o enxergavam-no (DORION, 2016, p. 32-33). Mas o Estagirita, por não ter conhecido o filósofo pessoalmente¹⁴⁰, permanece a certa distância, analisando-o com um olhar mais técnico e impessoal (FERNÁNDEZ, 2002, p. 83). Como que para sintetizar tudo que abordamos até aqui, podemos apontar, junto a Aristóteles, ao menos cinco características que se sobressaem das imagens construídas pelos rivais e amigos de Sócrates: a) A noção de “razão negativa”; b) As questões éticas; c) O método de investigação que o diferencia dos sofistas; d) A busca por definições universais; e e) A não aderência por uma realidade transcendental (PENNER, 2013, p. 149).

Deste modo, quando analisarmos as aporias e as superações desenvolvidas no *Crátilo* sobre as teses naturalista e convencionalista da linguagem, tomaremos as falas dos seus personagens em contexto com as suas características históricas. As entrelinhas e os silêncios que daí surgirem serão entendidos como as possíveis opiniões de Platão sobre o assunto. Passaremos, a seguir, à leitura dos principais pontos discursivos da obra para assim analisarmos o modo como os tipos de discursos foram apresentados no diálogo.

3.2 HERMÓGENES E AS APORIAS DO DISCURSO CONVENCIONALISTA (384a-387d)

O *Crátilo*, como já mencionamos, tem início com o convite de Hermógenes a Sócrates, simbolizando o que parece ser a chegada do pensamento platônico a uma discussão que já vem sendo realizada desde tempos mais remotos¹⁴¹. De fato, os tipos de discursos defendidos pelos personagens tiveram suas raízes na Grécia do período arcaico, por meio de nomes que valorizavam tanto a relação intrínseca da natureza com a linguagem quanto a sua

¹⁴⁰ Sócrates foi condenado a beber cicuta em 399 a.C., alguns anos antes do nascimento de Aristóteles em 384 a.C.

¹⁴¹ “**Hermógenes**: Eis aqui o Sócrates, devemos levá-lo como um parceiro em nossa discussão? **Crátilo**: Se é do seu prazer. (*Hermogēnes*: *boúlei oûn kaì Sôkrátēi tôide anakoinôsómetha tòn lógon*; *Kratýlos*: *eí soi dokeî.*)” (PLATÃO, *Crátilo*, 383a).

completa separação, passando por diversas posições intermediárias. Todavia, foi apenas com o advento da *pólis* e do uso do *lógos* como uma realidade autônoma e livre de qualquer autoridade divina que esses pontos de vistas se tornaram conflitantes: às vezes, por serem teses opostas e contraditórias, apenas uma poderia deter a verdade. O papel de Sócrates, portanto, ao menos aos olhos de Hermógenes, seria analisar ambas as concepções e determinar qual delas é a correta.

Mas Crátilo não demonstrar estar disposto a participar dessa discussão. Para ele, a sua posição já detém a verdade e se, por ventura, quisesse explaná-la, faria Hermógenes não apenas concordar com o Naturalismo como também defendê-lo (PLATÃO, *Crátilo*, 384a). Assim, quase que de modo oracular, seguindo o que parece ser uma postura semelhante à de Heráclito, ele se contrai a um canto e silencia, deixando a cargo dos demais a tentativa de entender o que ele quer dizer por “correção natural dos nomes” (*orthóteta tina tôn onomáton*):

Hermógenes: o Crátilo diz existir uma correção dos nomes inerente à natureza de cada um dos seres e que não é nome aquilo a que alguns chamam por nome, pronunciando partes da sua voz e acordando em chamar-lhe assim. Mas haverá uma correção natural dos nomes, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros (...) ora, se tu [Sócrates] puderes interpretar o oráculo de Crátilo, te ouvirei com prazer, mas terei ainda mais prazer em te ouvir se falares aquilo que pensas sobre a correção dos nomes, se quiseses dizer.

(*Hermogénes: kratýlos phēsìn hóde, ô Sókrates, onómatos orthóteta eínai hekástoi tôn ónton phýsei pephykýian, kai ou toúto eínai ónoma hò án tines synthémenoí kaleîn kalôsi, tês autôn phonês mórion epiphtengómenoí, allà orthóteta tina tôn onomáton pehykénai kai Helleí kai Barbárois tèn autèn hapasín (...) eí oún ékheis symbaleîn tèn Kratýlou manteían, hedéas àn akousaimi: mállon dè autôí soi hópei dokeî ékhein perì onomáton orthótetos éti àn hédion pythoímén, eí soi bouloménqi estín*) (PLATÃO, *Crátilo*, 383a-383b).

O trecho supracitado também revela que a discussão sobre a linguagem será realizada por meio de uma análise dos nomes e a maneira como eles se relacionam com os objetos a qual nomeiam. Isso se dá, sobretudo, porque para Platão “o nome é a menor parte do discurso” (*lógos smikróteron morion állo è ónoma*) (PLATÃO, *Crátilo*, 385c) e que, quando somados, constroem os enunciados que fundamentam a própria linguagem. Ademais, como nota Mesquita (1997, p. 87, nota 1), “esta identificação [entre nomes e coisas] radica nas próprias características da língua grega” que, por ter se desenvolvida em paralelo ao discurso mágico-religioso, evidenciou a ligação das coisas com seus próprios nomes. Basta lembrarmos, por exemplo, do modo como os poetas invocavam as Musas: eles chamavam

seus nomes várias vezes com o intuito de materializar as palavras que os sons queriam significar.

Outro aspecto que pode ser ressaltado é o valor que a tradição (anterior a Platão) atribuía às análises etimológicas. Vimos que Heráclito dava certa importância ao modo como os nomes eram construídos e que a sua maneira de compreender a natureza tomava a linguagem como uma correspondência natural entre os signos e os significados. Do mesmo modo, Homero parece ter discutido sobre o ato de nomear, efetuando, por exemplo, uma distinção dos nomes que os deuses atribuíram aos homens daqueles que os próprios homens atribuíam a si mesmos. Essa distinção, como poderemos notar mais adiante no diálogo (PLATÃO, *Crátilo*, 391 et seq.), demonstra como a construção dos nomes, para o poeta, parecia revelar a relação existente entre a linguagem e o mundo.

Os sofistas também, em sua grande maioria, tomaram as análises etimológicas como um dos principais assuntos discutidos em suas exposições¹⁴². Eles deram início ao estudo gramatical, realizando a distinção de gêneros e analisando as partes do discurso com o intuito de “reformular a linguagem e aumentar sua eficácia por uma correspondência mais estreita com a realidade” (GUTHRIE, 2007, p. 205). Não é por acaso, por exemplo, que Sócrates, no diálogo, responde ao convite de Hermógenes citando uma das exposições de Pródicos sobre o tema, alegando ironicamente que se tivesse participado de algumas das mais caras (a de 50 dracmas) seria capaz de apresentar a verdade sobre a correção dos nomes (PLATÃO, *Crátilo*, 384b-C).

Desse modo, estudar a linguagem por meio dos nomes não parece ser uma inovação de Platão no diálogo, mas é a maneira do filósofo participar de uma tradição anterior a ele e que já fazia dessa prática algo recorrente:

No *Crátilo*, encontramos menções diretas e indiretas a alguns dos pensadores que foram de central importância para a discussão sobre a linguagem na Grécia antiga: Protágoras, Crátilo, Pródico, Eutidemo, Demócrito (que segundo Goldschmidt merece o título de “o primeiro filólogo” mais do que qualquer sofista), Antístenes (considerado como o primeiro filósofo da linguagem, pois elevou o problema linguístico ao domínio da teoria do conhecimento), Górgias, Heráclito, Hesíodo, Homero e os pitagóricos. Por isso tudo, percebe-se que o *Crátilo* apresenta um panorama geral sobre a

¹⁴²Podemos encontrar contribuições sobre a investigação das análises etimológicas em quase todos os sofistas famosos do século V a.C. e, em particular, nos testemunhos e fragmentos das obras de Protágoras (que realizou uma distinção das partes do discurso em “desejo”, “questão”, “resposta” e “ordem”), Górgias (que parece ter escrito um *onomastikon* com o estudo detalhado de alguns nomes), Pródicos (que se preocupou com as distinções entre os sinônimos) e Hípias (que tratou o valor das letras e sílabas, dos ritmos e dos modos de se usar as palavras) (Cf. MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 17).

discussão acerca da linguagem, além de revelar uma visão platônica sobre este tema (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 19).

A posição de Hermógenes, por sua vez, ao contrário do Naturalismo proposto por Crátilo, defende a arbitrariedade na correção e no uso dos nomes. Para ele, “aquele nome que alguém puser a uma coisa, esse será o nome correto; e se de novo o mudar e já não lhe chamar daquele modo, o segundo em nada será menos correto do que o primeiro” (*emoi gàr dokei hóti án tís toi thêtai ónoma, toúto eínai tò orthón: kai àn aúthís ge héteron metathêtai, ekeîno dè mekêti kalêi, oudèn hêtton tò hýsteron orthôs ékhein tôu protêrou*) (PLATÃO, *Crátilo*, 384d). Sabemos que essa perspectiva revela que não há qualquer correspondência natural entre o signo e o seu significante, mas é o costume (*éthos*) que faz com que os nomes tenham sua significação. O uso regular da linguagem é o que garante a sua adequação com as coisas, cabendo ao homem à tarefa de tornar compreensível o mundo ao seu redor.

Não é difícil notar que, embora o diálogo deseje principiar uma discussão acerca dos nomes, as teses que os personagens defendem são as mesmas que fundamentam os tipos de discursos empregados por alguns filósofos e sofistas. Entretanto, a postura de Hermógenes ao decorrer do diálogo o revelará mais partidário do diálogo socrático do que das *epídeixeis* realizadas por aqueles pensadores itinerantes. Ele se diz, por exemplo, “disposto a aprender e a ouvir, não só Crátilo, mas também qualquer outra pessoa” (*hetoimos égoge kai manthánein kai akoueín ou mónon parà Kratýlou, allà kai par’állou hotouoûn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 384d-e) que, por ventura, traga posições contrárias a dele. Essa atitude (notadamente aberta ao diálogo) parece fazer com que Sócrates aceite o seu convite e inicie a investigação sobre a correção dos nomes, tornando-se porta voz do Naturalismo que, sem a assistência de Crátilo, necessita de alguém que o defenda.

O *Crátilo*, portanto, inicia com a tentativa socrática de mostrar as inconsistências do discurso convencionalista diante do Naturalismo linguístico. Uma das primeiras perguntas que o filósofo lança já é, na verdade, contrária às teses de fundo do Convencionalismo: “haverá um discurso verdadeiro e outro falso?” (*oukoûn eín àn lógos alethês, ho dè pseudês;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 385b). Vimos na seção anterior que o método socrático pressupõe algumas etapas e que a aporia, adquirida por meio da contradição dos argumentos, é o que torna possível a refutação do seu dialogante. Ora, se analisarmos detalhadamente os desdobramentos do discurso convencionalista podemos perceber que ele inviabiliza qualquer possibilidade de existir discursos falsos:

Podemos desdobrar a tese convencionalista de Hermógenes da seguinte forma: 1) os nomes são usados por convenção, pela lei, pelo hábito ou pelo costume; 2) qualquer pessoa, a qualquer momento, pode dar o nome que quiser a qualquer objeto; 3) podemos trocar os nomes já existentes dos objetos, a qualquer momento; 4) uma pessoa pode mudar o nome de uma coisa, e todas as outras pessoas podem continuar usando o nome antigo (e vice-versa); 5) um mesmo objeto pode ter vários (potencialmente infinitos) nomes; 6) o nome dado a um objeto é o seu nome correto; 7) logo, não há nomes mal aplicados: todo nome é verdadeiro; 8) consequentemente, toda nomeação é verdadeira (RIBEIRO, A., 2006, p. 44).

Assim, quando Hermógenes responde a essa pergunta de forma afirmativa, ele está, sem perceber, se contradizendo. Sócrates, por outro lado, notando o descuido do amigo, busca melhor especificar os significados de “discurso verdadeiro” (*lógos alethés*) e de “discurso falso” (*lógos psuedés*), elaborando uma teia de definições que, cedo ou tarde, fará seu interlocutor perceber seu erro: “aquele que diz as coisas que são como são é verdadeiro; e aquele que diz as coisas que são como não são é falso” (*âr' oûn hoûtos hòs àn tà ónta légei hòs éstin, alethés: hòs d'àn hòs ouk éstin, pseudés*) (PLATÃO, *Crátilo*, 385b). Uma vez que o nome é a menor parte do discurso, Sócrates conclui que para uma sentença ser verdadeira ou falsa é necessário que os nomes que a compõe sejam também verdadeiros ou falsos. Desse modo, se Hermógenes estiver certo e o nome que pusermos em algo é, de fato, o nome correto daquela coisa, como é possível haver a existência de nomes falsos? Ou, em palavras mais gerais, como podemos dizer aquilo que é falso se tudo que falamos é tido como verdadeiro?

Talvez se Hermógenes não estivesse desesperado demais por ouvir o posicionamento de Sócrates sobre a questão, teria notado as artimanhas que o filósofo estava preparando para ele. Como observa Vieira (2014, p. 25, nota 4 apud BARNEY, 1997), Sócrates utiliza algumas estratégias para refutar seu companheiro, levando a posição convencionalista “a um extremo no qual qualquer um, a qualquer hora, pode usar qualquer nome para qualquer coisa”. O exemplo que o filósofo cita em 385a parece tornar isso evidente: ao tratar de nomes tão diferentes – como “cavalo” (*híppos*) e “humano” (*ánthropos*) – acerca de um mesmo objeto – aquilo que atualmente chamamos de “humano” –, ele acaba comprometendo o Convencionalismo com uma situação implausível na qual cada pessoa acabaria tendo seu próprio idioleto, isto é, um sistema linguístico particular e que não possui qualquer relação com o de um outro (CABRAL, 2013, p. 113-114).

Kahn (1973, p. 158-159) observa que esse direcionamento socrático da tese convencionalista acabou criando um conflito no interior das ideias apresentadas por Hermógenes, que passou de uma concepção forte e ousada (fundamentando os nomes nas convenções e nos acordos sociais) para uma compreensão radical e ingênua que legitima o

relativismo absoluto dos nomes. Isso fez com que uma série de intérpretes julgasse (de modo equivocado) não ser possível retirar do Convencionalismo de Hermógenes uma tese acerca da linguagem que, de fato, possa se sustentar diante dos questionamentos socráticos (BARNEY, 1997, p. 144-145; MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 27-29):

Sob o questionamento socrático, a tese proposta por Hermógenes, com uma sensata referência ao Convencionalismo da linguagem, rapidamente se torna deformada ao ponto que é difícil classifica-la como uma tese sobre a linguagem. Com efeito, podemos notar que essa posição Humpty-Dumpty [personagem de *Alice no país das Maravilhas*, de Lewis Carrol, que defendia um relativismo absoluto dos nomes] falha ao explicar a função central da linguagem: a comunicação dos pensamentos de uma pessoa a outras (WEINGARTNER, 1970, p. 7).

Ademais, como adverte Robinson (1935, p. 328), ao argumentar que um discurso verdadeiro ou falso deverá, necessariamente, conter nomes verdadeiros ou falsos, Sócrates está cometendo uma falácia, visto que os nomes, quando tomados de modo isolado, não possuem qualquer valor de verdade. No *Sofista* (262a-e), por exemplo, ao discutir com Teeteto sobre a participação do Não-Ser nos discursos, o Estrangeiro de Eleia afirma que o valor de verdade é dado por meio das orações (*logon*) e que estas são construídas através de nomes e verbos (*onómata kai rémata*). Assim, “nomes falados de maneira sucessiva” (*onomáton mèn mónon synekhon legoménon*) ou “verbos pronunciados sem nome” (*remáton khoris onomáton lekthénton*) não correspondem a um discurso e não devem ser considerados verdadeiros ou falsos.

Como, portanto, Platão poderia ter feito Sócrates afirmar algo no *Crátilo* e se contradizer, por meio do Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*? Teria sido apenas uma construção retórica e falaciosa do personagem ou as suas limitações sobre o assunto? Ou até, quem sabe, não teria sido culpa do modo como o *Crátilo* foi organizado, deslocando essa passagem do seu devido lugar, trazendo uma confusão ao diálogo?¹⁴³ Seja como for, se Hermógenes tivesse percebido as armadilhas das perguntas socráticas, o Convencionalismo linguístico não teria sido “refutado” tão depressa. No nosso caso, portanto, para que não incorramos no mesmo erro, devemos averiguar mais cuidadosamente as falas de Hermógenes e diferenciar os possíveis tipos de Convencionalismo que se escondem por trás delas.

Se seguirmos a leitura de Barney (1997, p. 147-148) da passagem 385d-e do diálogo, podemos observar que, na exposição do Convencionalismo, Hermógenes diferencia dois tipos de ações que parecem passar despercebidas (ou ignoradas) por Sócrates:

¹⁴³Essa é a postura, por exemplo, de Schofield (1972) que acredita que essa passagem do texto (385b) está deslocada, tendo seu lugar devido após 387c (Cf. VIEIRA, 2014, p. 26, nota 5).

Eu posso chamar uma coisa por um nome, que eu dei, e você por outro, que você deu. E da mesma forma, vejo que as cidades têm seus próprios nomes diferentes para as mesmas coisas e que os gregos diferem de outros gregos e de bárbaros em seu uso dos nomes (*emoì mèn héteron éinai kaleîn hekástoi ónoma, hò egò ethémēn, soi dè héteron, hò aũ sý. Hoúto dè kai Hállēsi parà toũs állous Hállēnas, kai Hállēsi parà Barbárous*).

Há, em primeiro lugar, o ato de impor um nome qualquer a um objeto e só depois o costume de chamá-lo por esse nome. A palavra utilizada para designar a imposição dos nomes é *tithénai*, um verbo que, como nota André Ribeiro (2006, p. 42), é “normalmente usado como referência ao ato de ‘assinalar, conceder, dar a uma criança um nome à escolha’, isto é, ao ato de batizar”. O batismo de uma criança é um ritual também de nomeação em que os pais atribuem aos seus filhos um nome de sua escolha e que vem a ser conhecido, primeiramente, pelos parentes e amigos da família e só mais tarde pelo resto da cidade. A prática coletiva que daí se segue é construída a partir do hábito originário dos pais de chamar a criança por meio de um nome qualquer de sua escolha (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 31). O Convencionalismo linguístico, portanto, expande essa concepção para além dos nomes próprios, afirmando que essas mesmas etapas acontecem para com todas as coisas.

Todavia, podemos aceitar uma versão mais moderada do Convencionalismo, onde a arbitrariedade só existiria em um dos dois casos: ou os nomes seriam atribuídos de modo convencional ou o utilizaríamos conforme um acordo social. Essa será, por exemplo, a opinião de Sócrates quando, mais tarde, ao discutir com Crátilo, o Naturalismo revelar a necessidade de aplicar o Convencionalismo no uso dos nomes. O filósofo dirá que “é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos” (*anankaíon pou kai synthéken ti kai éthos symbállesthai pròs délosin òn dianooúmenoi légomin*) (PLATÃO, *Crátilo*, 435b), admitindo que diante do convívio social, o convencionalismo se torna inevitável para o diálogo entre os homens.

Mas Hermógenes (talvez por não ser um verdadeiro defensor do Convencionalismo ou por ter sido conduzido pelas perguntas de Sócrates) acaba não notando essa possibilidade e permanece defendendo uma arbitrariedade absoluta dos nomes que desemboca na impossibilidade tanto de comunicar o falso quanto de conhecer o mundo por meio da linguagem. A crítica ao relativismo absoluto segue por meio de um confronto direto com a tese de Protágoras do homem-medida que, como vimos, encontra-se na base do Convencionalismo linguístico. O fato da opinião regular o conhecimento que o homem possui do mundo desemboca em um relativismo epistemológico em que todo e qualquer discurso se mostra como verdadeiro:

A crítica ao *relativismo absoluto* é explicitada no confronto com a tese protagoreana do homem-medida e parece dizer mais respeito às suas consequências do que a sua compreensão em si mesma. Não se trata do modo como o sujeito é afetado. O que é frio não vai deixar de ser frio por causa do modo como se percebe. O problema para Platão é o entendimento de que essa tese promova um individualismo exacerbado, determinado pela desvinculação entre o ser e a linguagem e, assim, não haver nenhum critério com o que regular o *lógos* ou o discurso senão a imaginação individual (CABRAL, 2013, p. 114).

Uma vez que Hermógenes concorda com Sócrates sobre a existência de discursos falsos, o filósofo apresenta a máxima protagórica como querendo deixar explícita a contradição em que seu amigo acabava de se encontrar. A base ontológica da tese convencionalista, por ele defendida, é incompatível com a existência de discursos falsos e, ele mesmo, parece começar a notar essa contradição quando afirma que: “já me aconteceu de me sentir na aporia e ser levado a aceitar a doutrina de Protágoras, mas agora não me parece nem um pouco que seja assim” (*ἔδε ποτε ἐγογε, αὐρὼν καὶ ἐνταῦθα ἐξενέχθην εἰς ἀπερ Πρωταγόρας λέγει: οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὐτοῦς εἶναι*) (PLATÃO, *Crátilo*, 386a). Mas Sócrates ainda não parece estar satisfeito. O fato de Hermógenes dizer que já não concorda com Protágoras não quer dizer que ele abandonou o Convencionalismo, visto que o seu amigo nunca demonstrou ter sido inteiramente aficionado pelos sofistas.

Sócrates, portanto, segue apresentando outras falhas do argumento do homem-medida com o intuito de fazer Hermógenes abrir mão do Convencionalismo de uma vez por todas: se todas as opiniões são verdadeiras, como é possível diferenciarmos os homens bons (*krestoi*) daqueles que não são? (PLATÃO, *Crátilo*, 386b). A bondade dos homens, explica Sócrates, está no fato deles serem sensatos (*phronímous*) e possuírem tanto o espírito reflexivo quanto a capacidade de formularem boas opiniões sobre aquilo que conhecem. Nesse sentido, nem todos os homens costumam ser sensatos¹⁴⁴, mas o relativismo protagórico sugere que todos os homens são igualmente bons, visto que podem opinar sobre todas as coisas¹⁴⁵.

¹⁴⁴Basta lembrarmos, por exemplos, do relato de Sócrates na *Apologia* (22a et seq.) quando, motivado pelo oráculo a encontrar um homem mais sábio do que ele, descobriu que os detentores da mais elevada reputação pareciam os mais deficientes no que diz respeito ao conhecimento e ao espírito reflexivo, enquanto outros poucos, quase sempre desprezados pela maioria, pareciam homens superiores em discernimento.

¹⁴⁵No *Górgias* (452e), por exemplo, o personagem homônimo ao diálogo, ao tratar sobre a retórica e o relativismo de opiniões afirma ser capaz de “persuadir mediante o discurso os juizes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião pública. Ademais, por meio desse poder [a retórica] terá o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão” (*τὸ πείθειν ὁῖόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίοις δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίοις βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἅλλοις συλλόγοις παντί, ἡστίς ἐν πολιτικῷ συλλόγῳ γίγνεται. Καὶ τοῖς ἐν ταῦτοις τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξει τὸν ἱατρὸν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην: ὁ δὲ χρηματιστὴς οὐτοῦς ἅλλοι ἀναφανέσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐκ αὐτοῖς ἀλλὰ σοὶ τῷ δυνάμειν λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλεῖστα*).

Assim,

Sócrates: (...) existindo a sensatez e a insensatez, é de todo modo impossível que Protágoras esteja certo, visto que, na verdade, um homem em nada poderia ser mais competente do que outro, se aquilo que cada um opina fosse a verdade para ele.

(*Sókratēs*: (...) *pronéseōs oúses kai aprosýnes mēpány dynatòn eínai Protágóran alēthē légein: oudèn gār án pou tēi alētheíai ho héteros toû hetérou pronimóteros eín, eíper hà àn hekástōi*) (PLATÃO, *Crátilo*, 386c).

No *Teeteto* (161e), Platão utiliza esse mesmo argumento contra Protágoras quando, ao discutir sobre o modo relativista de conhecer o mundo, pergunta por que os homens deveriam ser seus alunos, “se toda pessoa é a medida de sua própria sabedoria?” (*métroi ónti autōi hekástōi tēs hautōu sophías;*). É por esse motivo que alguns intérpretes irão acreditar que o *Crátilo* se liga ao *Protágoras* e, mais precisamente ao *Teeteto*, visto que todos esses diálogos refutam a ideia protagórica “de que a diferença entre os discursos está apenas em sua eficácia e utilidade, e não em sua verdade, ou capacidade de gerar conhecimento” (BUARQUE, 2012, p. 159). Diante desse impasse, Sócrates conclui que é necessário que “as coisas possuam certa essência estável, que não é referente a nós e nem é por nós, que não é levada nem para cima e nem para baixo, por ação de nossa imaginação, mas tem uma essência que é em si mesma e referente a si mesma, a qual é por natureza” (*idíai hekaston tēn ónton estín, dêlon dē hótī autà hautōn ousían ékhontá tina bébaión esti tà prágmata, ou pròs hemàs oudè hyph’hemōn helkómēna áno kai kátōi tōi hemetéroi phantásmati, allà kath’hautà pròs tēn hautōn ékhonta hēiper péphuken*) (PLATÃO, *Crátilo*, 386d-e).

Mas antes de entrarmos na última etapa da seção sobre o Convencionalismo Linguístico, é importante destacarmos também a crítica que o filósofo levanta a um outro tipo de pensamento subjetivista, em que “todas as coisas são da mesma maneira para todos simultaneamente e para sempre” (*pánta homoíōs eínai háma kai aeí*) (PLATÃO, *Crátilo*, 386d). Essa doutrina, que no *Crátilo* é atribuída a Eutidemo¹⁴⁶, não é diretamente expressa por ele em seu diálogo homônimo, mas pode ser entendida como uma declaração que abrange todas as afirmações que ele e seu irmão defendem no diálogo (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 41, nota 63).

Naquela ocasião, Sócrates discute temas ligados à educação com dois sofistas, os irmãos Eutidemo e Dionisidoro. Na medida em que o diálogo se desenvolve, podemos

¹⁴⁶Eutidemo é um dos oito ou nove sofistas que tiveram seu nome marcado na história. Segundo Kerferd (2003, p.94), sua existência (assim como a do seu irmão, Dionisidoro) é atestada pelos testemunhos de Xenofonte e Aristóteles que sugeriam possuir algum dos seus escritos contendo argumentos sofísticos que não se encontravam no *Eutidemo* de Platão.

perceber a tensão entre o método socrático de instruir e a técnica erística¹⁴⁷ utilizada por alguns sofistas, quase que como se Platão estivesse levantando uma polêmica contra as demais formas de educação rivais à do seu mestre (IGLÉSIAS, 2013, p. 11). Mas o valor da obra se encontra, sobretudo, no modo cômico como ela é apresentada: a todo o momento, Eutidemo e Dionisidoro utilizam das mais excêntricas e extravagantes concepções com a simples finalidade de conseguir a vitória na discussão (PLATÃO, *Eutidemo*, 275e, 276d, 278c, 285a, 287b, 288a, 294e-e, 303b-304b, 306c-d). No caso da linguagem, o modo como encaram a sua relação com os objetos do mundo torna visível à impossibilidade de dizer discursos falsos, isso porque todas as opiniões, uma vez que são da mesma maneira para cada um de nós, são sempre verdadeiras (PLATÃO, *Eutidemo*, 286d).

E assim como no *Crátilo* (e também no *Teeteto*), Sócrates chega a mesma conclusão:

Se, então, não erramos, nem agindo, nem falando, nem pensando, vocês, por Zeus! Vieram para cá como instrutores de quê? Ou não é verdade que afirmastes ainda agora pouco que poderias, melhor do que qualquer outro homem instruir a virtude a quem estivesse disposto a aprender? (*ei gàr mè hamartánomen méte práttontes méte légontes méte dianooúmenoi, hymeîs, ô pròs Diós, ei taûta hoútōs ékei, tínos didáskaloî hékete; è ouk árti éphate aretēn kállist'ân paradoûnai anthrópon tōi ethélonti mantháneî;*) (PLATÃO, *Eutidemo*, 287a-b).

Uma vez que Hermógenes concorda que a sua tese não parece ser a melhor maneira de apresentar a relação linguagem-mundo e que, talvez, o Naturalismo seja, de fato, a concepção mais adequada para satisfazer tal empreitada, Sócrates segue na expectativa de refutar definitivamente o Convencionalismo linguístico (PLATÃO, *Crátilo*, 386e). Dessa vez, ele observa que as ações (*práxeis*) de todas as coisas são realizadas conforme a sua própria natureza. O ato de cortar (*témnein*), por exemplo, deve ser feito não de modo arbitrário, isto é, da maneira como queremos e com o objeto que queremos, mas “de acordo com a natureza do cortar e do ser cortado, e daquilo com que pertence naturalmente o cortar” (*katà tēn phýsin boulethōmen hékaston témnein toû témnein te kài témnesthai kài hōi péphyke*) (PLATÃO, *Crátilo*, 387a). Não podemos, nesse sentido, cortar algo com o ar e nem cortar o ar com algo, pois não pertence à natureza do ar cortar ou ser cortado.

¹⁴⁷ Alguns estudiosos, como Reale (1993, p. 199), a partir da concepção do individualismo sofístico proposta por Grote, tendem a dividir os sofistas em três grandes grupos: a) Os grandes e famosos “sofistas da primeira geração” que tiveram uma contribuição significativa para a história da filosofia e, como Platão reconhece, são dignos de respeito; b) Os “eristas” que exploravam o método sofístico sem qualquer interesse pelos conteúdos, transformando o discurso em uma “estéril arte de contendas”, e c) Os “políticos sofistas” que sendo aspirantes ao poder político e desprovidos de qualquer descrição moral utilizaram os princípios sofísticos para pregar um imoralismo moral. Tanto Eutidemo quanto Dionisidoro, por meio de suas figuras apresentadas no diálogo platônico, fazem parte do segundo grupo.

Todas as demais ações deverão seguir o mesmo raciocínio: se desejamos queimar (*káein*) um objeto, explica Sócrates, “não devemos fazer conforme todas as opiniões, mas segundo a opinião correta” (*ou katà pân san dóxan deî káein, allà katà tén orthén*) (PLATÃO, *Crátilo*, 387b) e esta revela que o ato de queimar deverá ser efetuado apenas com e nos objetos que possuem, por natureza, a possibilidade de serem queimados. Ora, o falar (*légein*) também é uma ação e, assim como os exemplos supracitados, deverá ser efetuado conforme a sua própria natureza – se quisermos falar corretamente. Uma vez que o nome é a menor parte do falar e “é nomeando que construímos os discursos” (*dianomázontes gár pou légousi toûs lógous*) (PLATÃO, *Crátilo*, 387c), o ato de nomear (*onomázein*) deverá ser efetuado também conforme a natureza dos objetos.

Assim, de acordo com o que foi dito até então, Hermógenes se rende ao Naturalismo e concorda com Sócrates que “as coisas devem ser nomeadas, não como queremos, mas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo; e assim, faremos e nomearemos melhor” (*oukoûn kai onomastéon estîn hêi, péphyke tà prágmata onomázein te kai onomázesthai kai hêi, all’oukh hêi àn hemeîs boulethômen; kai houto mèn àn pléon ti poioîmen kai onomázoimen, állos dè ou;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 387d). Mas embora Hermógenes tenha concordado sobre a importância da natureza das coisas para a realização das ações humanas, alguns intérpretes do diálogo vão notar que os argumentados levantados por Sócrates ainda permanecem vagos e imprecisos.

Monteiro Junior (2011, p. 43 apud ROBINSON, 1955) afirma que o argumento da existência autônoma da natureza das coisas “sugere algo, mas alguns pontos importantes não são esclarecidos como, por exemplo: que tipo de natureza está em questão? Este ato de nomear utiliza nomes já formados ou inventa novos nomes? Ou os dois?” Essas brechas esquecidas (ou até mesmo ignoradas) por Platão indicam que o modo naturalista de falar e de nomear se apresenta tão suspeito quanto o próprio Convencionalismo proposto por Hermógenes e as suas aparentes contradições. Ademais, como observa Weingartner (1970, p. 15), o filósofo parece ter consciência da fraqueza dos seus argumentos e por isso elaborou uma série de críticas ao Convencionalismo a partir de pontos de vistas distintos. Isso explicaria, por exemplo, a mudança repentina de discussão realizada por Sócrates que passou da validade e da falsidade dos nomes para o ato de nomear.

Mas Hermógenes permanece sem perceber os problemas do discurso socrático e atesta a vitória do Naturalismo. Crátilo, em seu recanto, permanece em silêncio e ao contrário do que poderíamos pensar, ele não está comemorando quanto à suposta “derrota” de Hermógenes

na discussão. Na verdade, a defesa do Naturalismo empregada por Sócrates utiliza argumentos que também vão de confronto com aquilo que ele acredita e isso só se mostrará evidente quando, na parte final do final do diálogo (PLATÃO, *Crátilo*, 437a-c), as análises etimológicas revelarem as inconsistências da relação intrínseca da linguagem com o mundo. Passaremos, portanto, ao trecho final e deixaremos para investigar as demais passagens no próximo capítulo, quando nosso propósito for evidenciar a posição de Platão sobre o assunto.

3.3 CRÁTILO E AS APORIAS DO DISCURSO NATURALISTA (427d-440e)

O Naturalismo apresentado por Sócrates acabará adquirindo, ao longo das análises etimológicas, proporções inesperadas, visto que sua defesa será realizada por premissas que vão além daquilo que Crátilo acredita. Se lembrarmos dos principais conceitos que destacamos na Figura 1 do discurso filosófico-religioso, veremos que o *lógos*, embora sendo laicizado, possui uma relação direta com a verdade, na medida em que a linguagem é encarada de modo intrínseco à natureza. Essa necessária conexão é rejeitada por Sócrates, que, desde o início do diálogo, acredita haver discursos verdadeiros e falsos. Ademais, o próprio conceito de *phýsis*, entendido por Crátilo como o constante fluir das coisas, desemboca em equívocos no que diz respeito ao modo como alguns nomes foram construídos, exigindo, muitas vezes, certa estabilidade na natureza.

Esses serão os pontos analisados por Platão no trecho final do diálogo, quando o personagem Crátilo, confrontado com as conclusões que Sócrates e Hermógenes haviam chegado, é impelido (mais uma vez) a explicar sobre a correção dos nomes: “Por isso, ó Crátilo”, pede Hermógenes, “conta-me agora, aqui na presença de Sócrates, se te agrada aquilo que ele disse acerca dos nomes ou se tens alguma coisa melhor. E, se tiveres, falas, para que tu aprendas com Sócrates ou nos ensine” (*moi, ô Kratýle, enantíon Sokrátous eipè póteron aréskei soi hêi légei Sokrátēs perì onomáton, è ékheis pei állei kállion légein; kai ei ékheis, lége, hína étoi mátheis parà Sokrátous è didáxeis hemâs amphotérous*) (PLATÃO, *Crátilo*, 427e). Mas a resposta de Crátilo ainda é oscilante, querendo legitimar seu silêncio na dificuldade inerente ao próprio assunto: “O que queres dizer, Hermógenes? Achas que é fácil aprender e instruir tão depressa algo, e ainda mais um assunto como esse, que parece ser um dos mais importantes?” (*tí dé, ô Hermógenes; dokeî soi ráidion eînai houto takhý matheîn te kai didáxai hotiôun prâgma, mē hoti tosoûton, hò dē dokeî en toîs megístois mégiston eînai;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 427e).

É por isso que Sócrates recorre à sua ironia que, como vimos, serve justamente para, no processo de refutação dos seus dialogantes, deixar o outro mais à vontade para revelar suas opiniões. Nesse caso em particular, o filósofo cita o fato de Crátilo ter sido discípulo de homens ilustres (como Heráclito) e de ter participado de discussões sobre a linguagem a muito mais tempo do que ele ou Hermógenes (PLATÃO, *Crátilo*, 428b).

A ironia socrática parece surtir efeito, ao menos ao ponto de Crátilo adquirir o entusiasmo necessário para querer discutir com Sócrates sobre o assunto. O filósofo, aproveitando a brecha que o enaltecimento provocou nas defesas do seu companheiro, propõe um retorno às questões iniciais, alegando que “ser alguém completamente enganado por si próprio é a mais penosa das coisas” (*tò gàr exapatâsthai autòn hyp’hautoû pánton khalepótaton*) e que, por isso, é importante sempre “voltarmos às coisas que dissemos e esforçarmo-nos, como diz o poeta, ‘para olhar ao mesmo tempo ao que está adiante e ao que se passou’” (*deî dé, hos éoike, thamà metastréphestai epì tà proeireména, kaí peirâsthai, tò ekeinòu toû poietòu, blépein ‘háma prósso kaí opíssō’ kaí dē kaí nunì hemeîs ídomen tí hemîn eíretai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 428d).

O “enganar-se a si próprio” (*exapatâsthai autòn*) parece ser uma indicação de Platão ao leitor desavisado que chegou até esse ponto do diálogo supondo que Sócrates é um naturalista por defender a tese de Crátilo em detrimento do Convencionalismo levantado por Hermógenes. Ora, somente fazendo um retorno aos pontos discutidos anteriormente e em contraste com as verdadeiras opiniões de Crátilo sobre o assunto é que será possível revelar tanto as aporias do Naturalismo quanto os contrastes existentes entre ele e aquilo que Sócrates, de fato, acredita. Assim, o filósofo parte das perguntas mais elementares: a) Se a correção dos nomes consiste em mostrar a coisa nomeada; b) Se é por causa da instrução que são dados os nomes; c) Se existe artesão dos nomes (*onomatourgós*) e d) Se existem nomes mais bem construídos do que outros (PLATÃO, *Crátilo*, 428e-429b).

Mas Crátilo, ao contrário de Hermógenes, parece perceber as armadilhas do discurso socrático: das quatro perguntas efetuadas pelo filósofo, ele nota que a última contém sérios desdobramentos que irão entrar em conflito com a tese naturalista. Se a linguagem possui uma relação intrínseca com a natureza, não há qualquer problema em afirmar que os nomes são capazes de mostrar as coisas como são. Na verdade, essa é a própria função da linguagem, visto que as análises etimológicas efetuam um exame da realidade que se encontra por trás de cada nome. Do mesmo modo, essa relação possibilita que os nomes sejam capazes de instruir sobre as coisas a qual nomeiam e que, portanto, haja pessoas mais capazes de realizar essa

tarefa do que outras. Mas aceitar que existem nomes mal construídos indicaria uma falha nessa relação, revelando a existência de momentos em que a correção dos nomes não é realizada por meio da natureza das coisas.

Essa recusa, na medida em que Sócrates vai se aprofundando com suas perguntas, revela que o Naturalismo, assim como o Convencionalismo, impossibilita a existência de discursos falsos. Isso porque para Crátilo (seguindo o que parece ser a lógica de Antístenes) não existem nomes piores ou melhores, mas que todos eles são bem construídos e corretamente atribuídos aos seus respectivos objetos (PLATÃO, *Crátilo*, 429b-d). Quando não há correspondência entre signo e significado é porque as palavras não foram sequer atribuídas – como é o caso do nome de “Hermógenes” que, por significar etimologicamente “filho de Hermes”, representa o nome de outra pessoa e não do discípulo de Sócrates que até então conversava com ele¹⁴⁸.

Assim, Sócrates percebe o problema central da tese naturalista: a impossibilidade de dizer falsidades:

Sócrates: então tu sustentas a afirmação que é totalmente impossível dizer falsidades? De fato, são numerosos os que afirmam isso, meu caro Crátilo, tanto agora como no passado.

Crátilo: Exatamente, ó Sócrates, afinal, como é possível alguém, dizendo aquilo que diz, dizer o que não é? Pois dizer falsidades não é se não isto: dizer as coisas que não são?

(*Sōkrátēs: ára hōti pseudē légein tò parápan ouk éstin, ára toútō soidýnatai ho lógos; sykhnoì gár tines hoi légontes, ô phile Kratýle, kai nun kai pálai. Kratýlos: pōs gàr án, ô Sōkrátēs, légōn gé tis toúto hò légei, mē tò òn légoi; è ou toúto éstin tò pseudēi légein, tò mē tà ónta légein;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 429d).

Alguns intérpretes vão acreditar que este é o objetivo principal de todo o diálogo: demonstrar que, embora por caminhos diferentes, ambas as teses desembocam em uma mesma aporia (PINHEIRO, P., 2003, p. 47; SANTOS, F., 2008, p. 256). Esse paradoxo, como chama Crombie (1988, p. 482-493), representa o problema basilar da linguagem para Platão que, por seguir a perspectiva do caráter ambivalente da linguagem, acreditava que ela é capaz de comunicar tanto o verdadeiro quanto o falso (VIEIRA, 2014, p. 83, nota 43). No *Crátilo*, o filósofo “põe muito claramente o surgimento do problema e dá também os passos iniciais de como irá resolvê-lo” (CROMBIE, 1988, p. 484): tanto o Convencionalismo quanto o

¹⁴⁸Essa passagem só pode ser entendida se levarmos em consideração a pobreza de Hermógenes. Afirmamos em um momento anterior que Platão faz certo fetiche da pobreza de Hermógenes, mas seu nome indica, de forma paradoxal, um movimento contrário: o deus Hermes é conhecido, sobretudo, por ser “protetor do comércio e dos mercados” (FIGUEIREDO, 2001, p. 44, nota 2). Se o nome de Hermógenes, portanto, estivesse corretamente atribuído a sua pessoa, ele deveria seguir a linhagem de Hermes e ser rico.

Naturalismo são falhos e possuem uma série de impasses se tomados de modo isolado. Será necessário, portanto, um novo modo de encarar a relação linguagem e mundo, que abra mão da sua relação intrínseca da natureza e que admita certo convencionalismo no uso dos nomes (CABRAL, 2013, p. 127; PIQUÉ, 1996, p. 180).

Mas para que essa nova concepção possa vir acontecer é importante que Crátilo abra mão de sua tese, caso contrário, o diálogo permanecerá apenas como uma tentativa socrática de desconstrução de opiniões, isto é, um movimento negativo em que a possibilidade de alcançar novas respostas está fadada ao fracasso. Isso, como já sabemos, não é algo incomum nos diálogos platônicos: boa parte das obras do período da juventude estão marcadas por essa característica e acabam, quase sempre¹⁴⁹, com um desfecho aporético e aparentemente sem sentido, em que Sócrates conclui o diálogo não trazendo nada de novo sobre o assunto. Nessas ocasiões, vale lembrar a passagem do *Teeteto* (149a-151d) em que o filósofo afirma que, do mesmo modo que é capaz de atuar como uma “parteira” (*maias*) de novas ideias nas almas daqueles que estão grávidos e sentido as “dores do parto” (*dustokéō*), é capaz também de fazer “abortá-las” (*amblísko*) se perceber que a alma está preenchida de ilusões (*eidola*). Assim, Sócrates segue investindo contra o Naturalismo na expectativa de que Crátilo perceba a contradição de sua tese.

Ao perguntar se “alguém pode, não falar ou dizer uma falsidade, mas declará-la” (*póteron légein mèn ou dokeî soi eînai pseudê, phánai dé;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 429e), o filósofo pretende descobrir alguma maneira de ressaltar a existência dos discursos falsos no interior da tese naturalista. Ele cita, como exemplo, o fato de se uma pessoa qualquer vir até Crátilo, estender sua mão e o saudar da seguinte maneira: “Alegrete, estrangeiro ateniense, Hermógenes, filho de Esmícron!” (*khaîre, ô xéne Athenaîe, huè Smikrîonos Hermógenes*) (PLATÃO, *Crátilo*, 429e), ela não estaria declarando, proclamando ou ao menos dirigindo as palavras de forma incorreta. Mas Crátilo nega também essa possibilidade, defendendo que essa pessoa “não estaria fazendo outra coisa do que a pronunciar sons sem sentido” (*állos àn hoûtos taûta phténxasthai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 429e).

Não podemos deixar de ressaltar, mais uma vez, as semelhanças entre as palavras de Crátilo e a lógica elaborada por Antístenes: quando a linguagem não exprime o ser das coisas, afirma o pai do cinismo, ela apenas está emitindo sopros vocais sem sentido, semelhantes a barulhos e ruídos que nada parecem exprimir (DINUCCI, 1999, p. 110). Os discursos falsos, assim como o próprio ato de contradizer, são aplicações incorretas (*allodoxía*) entre palavras e

¹⁴⁹ Isso acontece, sobretudo, nos diálogos *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques* e *Lísias* em que “a investigação dialética nunca chega a essência” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 59).

objetos, cabendo aos homens corrigi-las sempre quando for necessário. Esse argumento, embora permaneça renunciando a possibilidade de dizer o falso, é frágil e apresenta, aos olhos de Sócrates, uma maior facilidade de ser refutado. É por isso que o filósofo o aceita animadamente e prossegue redirecionando suas perguntas: “mas os sons que pronuncia esse que pronuncia os sons são verdadeiros ou falsos? Ou alguns são verdadeiros e outros falsos?” (*ala'agapetòn kai toûto. Póteron gàr alethê àn phthénxaito taûta ho phthenxámenons è pseudê; è tò mén ti autôn alethés, tòde pseûdos;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 430a).

Crátilo reforça o argumento da *allodoxía* alegando que os sopros vocais não são verdadeiros ou falsos, mas seriam como “ruídos inarticulados de alguém que querendo agitar um vaso de bronze, acaba apenas batendo-lhe” (*psopheîn égog àn phaíen tòn poioû ton, hósper àn eí kalkíon kinéseie kroúsas*) (PLATÃO, *Crátilo*, 430a). Com essa resposta, Sócrates acredita ser possível reconciliar ambas as posições e, com o argumento da semelhança entre a pintura e a linguagem, ele acaba fazendo Crátilo aceitar premissas que não estão de acordo com as conclusões iniciais do Naturalismo (MACEDO, 1998, p. 50).

Na pintura, a imagem e a realidade são realidades distintas, sendo a primeira uma representação (*mímesis*) da segunda. Podemos, por exemplo, atribuir tanto às imagens de homens a homens e a imagem de mulheres a mulheres quanto realizar o movimento inverso, designando a imagem de homens a mulheres e a de mulheres a homens. Todavia, apenas um dos dois modos é o correto: “aquele que atribui a cada um aquilo que lhe convém e é semelhante a ele” (*hè àn hekástoi oímai tò prosêkón te kai tò hómoion apodidôî*) (PLATÃO, *Crátilo*, 430c).

Ora, quando Crátilo passou a concordar que a linguagem possui as mesmas premissas da pintura, ele acabou inconscientemente entrando em uma contradição: o fato dos nomes serem coisas distintas dos objetos ou dos nomes serem uma imitação das coisas nomeadas, não corresponde com a necessária relação entre a linguagem e o mundo, aproximando Crátilo muito mais do discurso convencionalista do que o naturalista¹⁵⁰. Assim, quando Sócrates revela a conclusão problemática em que Crátilo havia se metido, ele tenta retomar a tese central do Naturalismo, negando o que havia acabado de concordar:

Sócrates: (...), com efeito, meu caro, eu chamo a este gênero de atribuição que se aplica a ambas as imitações, tanto às pinturas como aos nomes, de correta, e no caso dos nomes, para além de correta, também é verdadeira; e a

¹⁵⁰ Basta lembrarmos, por exemplo, que foi Simónides, um dos precursores do discurso convencionalista, quem primeiro utilizou um argumento semelhante ao exposto por Sócrates, alegando que a poesia era uma técnica semelhante a dos pintores, copiando a realidade em sua volta por meio de imagens.

outra, que consiste na doação e aplicação do dissemelhante, chamo incorreta, e falsa, quando diz respeito aos nomes.

Crátilo: Mas também é possível, ó Sócrates, que assim seja nas pinturas, que haja uma atribuição incorreta, mas não nos nomes que tem necessariamente de ser sempre corretos.

(*Sokrátes* (...) *tên toiaúten gár, ô hetaîre, kalô égoge dianomên ep'amphotérois mên toîs mimémasin, toîs te zôiois kai toîs onómasin, orthên, epì dè toîs onómasi pròs tôi orthên kai alethê: tèn d'hetéran, tèn tou anomoiou dósìn te kai epipharán, ouk orthên, kai pseudê hótan ep'onómasin êi.*

Kratýlos: all'hópos mé, ô Sókrates, em mên toîs zographémasin êi toîto, tò mè orthôs dianémein, epì dè toîs onómasin ou, all'anankaíon eî aei orthôs) (Crátilo, 430d-e).

Mas a contradição em que Crátilo havia se envolvido não pode mais ser desfeita. Se ele concorda que os nomes, assim como as pinturas, são meras representações da realidade, como poderá continuar sustentando que não existem discursos falsos? Do mesmo modo que seria incorreto atribuir um retrato de uma mulher a um homem (ou vice-versa), seria igualmente falso apontar para uma pessoa que se chama Hermógenes e chamá-lo por Crátilo. Uma vez que as coisas se passem assim, explica Sócrates, “havemos de chamar a um destes como ‘dizer a verdade’ e ao outro de ‘dizer falsidade’” (*tò mên héteron touton aletheúein boulómetha kaleîn, tò d'héteron pseúdesthai*) (PLATÃO, Crátilo, 431b). Além disso, sendo o nome a menor parte do discurso, essa mesma lógica deverá aplicada aos verbos (*rémata*) e, por conseguinte, às orações (*lógoi*). A linguagem, portanto, de um modo geral, é formada por discursos verdadeiros e falsos, pois imita a realidade de maneira mais ou menos precisa:

Ainda que toda essa seção argumentativa analisada esteja calcada em uma aproximação analógica entre a *mimesis do nomear* e a *mimesis de pintar*, ou seja, calcada naquilo que elas têm de semelhantes, agora, na conclusão, Sócrates indica uma diferença fundamental que as afasta. Somente a atribuição mimética operada pela *linguagem dos nomes* pode ser, além de certa ou não – como a linguagem pictórica –, *verdadeira* ou *falsa*. Verdade e falsidade são propriedades do dizer (SANTOS, F., 2008, p. 218-219).

Crátilo, vendo sua contradição exposta nitidamente, aceita o argumento de Sócrates e abre mão da tese central do Naturalismo: que não existem discursos falsos. Já o filósofo, aproveitando a oportunidade de refutá-lo, segue levando até as últimas consequências o argumento da semelhança entre a linguagem e a pintura. A sua crítica agora terá como foco o conceito de *phýsis* empregado por Crátilo que entende a natureza como o constante fluir das coisas. O que Platão parece querer mostrar com essa etapa do diálogo é que “o heraclitismo generalizado [assim como o relativismo protagórico] conduz à impossibilidade simultânea do ser e do discurso” (MACEDO, 1998, p. 52) e que essa aproximação [entre ambos os

discursos] só é possível porque “o ponto comum de ambas as teorias é a ideia de que só existe o fenômeno, ou ainda, de que os entes sensíveis correspondem a totalidade da realidade” (BUARQUE, 2012, p. 161).

Sócrates começa comparando os “nomes primitivos” (*prôta onómata*), isto é, os radicais que formam todos os nomes, com os retratos, alegando que eles também deverão ser distribuídos de modo que as imagens construídas sejam mais ou menos fiéis a realidade (PLATÃO, *Crátilo*, 431c et seq.). Assim como certas cores e pinceladas retratam melhor uma paisagem do que outras, as letras e as sílabas dos nomes deverão ser arranjadas de uma maneira que a essência (*ousía*) das coisas seja revelada. Mas Crátilo replica (ainda por meio de um argumento notadamente naturalista), apontando o fato de que se as letras e as sílabas deverão imitar a essência de cada coisa, “caso retiremos, ou acrescentemos, ou mudemos qualquer letra, o nome ficará escrito para nós, mas não corretamente, nem sequer o escreveremos, visto que será imediatamente outro nome” (*eán ti aphélomen è prosthômen è metathômén ti, ou gégraptai mèn hemîn tò ónoma, ou mévtoi orthôs, allà tò parápan oudè gégraptai, all' euthùs héterón estin eán ti toúton páthei*) (PLATÃO, *Crátilo*, 432a).

Todavia, como aponta Sócrates, isso só valeria no caso dos números que se retirarmos ou acrescentarmos qualquer valor, imediatamente se tornam outros (PLATÃO, *Crátilo*, 432a). Pensemos, por exemplo, no numeral “cinco”: se acrescentarmos ou retirarmos “dois”, ele se torna imediatamente “sete” ou “três”. Já o oito, se somarmos ou subtrairmos “quatro” transforma-se em “doze” ou “quatro”. O mesmo não acontece com a pintura ou com a linguagem. Na verdade, é até necessário que existam pequenas diferenças entre as imagens e a realidade para que elas não sejam idênticas. Como o caso de “Crátilo” e da “imagem de Crátilo” que, como conta Sócrates, são coisas diferentes e, por isso, devem possuir características distintas:

Sócrates: (...) se um deus não se limitasse a representar apenas a tua cor e a tua forma, como os pintores, mas a reproduzisse também todas estas coisas que estão no interior, mostrando a mesma suavidade e o calor, introduzindo nelas o movimento e a alma e a razão, tal como estão em e tu e, em suma, todas as coisas que tu és, as dispusesse todas elas ao teu lado, isso seria Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou seriam dois Crátilos?

Crátilo: Parece-me que seriam dois Crátilos, ó Sócrates.

(*Sokrátes: (...) eítis teôn mè mónon tò són khrôma kai skhêma apeikáseien hósper hoi zográphoi, allà kai tà entòs pánta toialta poiéseien hoíáper tà sá, kai malakótetas kai thermótetas tàs autàs apodoíe, kai kînesin kai psykhên kai phrónesin hoíáper he parà soî entheíe, autoís, kai heni lógoi pánta háper sù ékheis, toiaûta hétera katastéseien sou; póteron Kratýlos àn kai eikon Kratýlou tót'eín tò toioûton, è dúo Kratýloi;*

Kratýlos: dúo émoige dokoûsin, ô Sókrates, Kratýloi) (PLATÃO, *Crátilo*, 432b-c).

Podemos observar com essa diferença a proximidade do *Crátilo* com outros diálogos platônicos que discutem sobre o estatuto da arte e a sua relação com o mundo. A célebre crítica à poesia no Livro X da *República* (597e; 602c), por exemplo, contextualizando o conceito de *mimeses* ao tipo de educação ideal que deve ser utilizada na *pólis*, põe a representação artística como um “‘terceiro grau depois da verdade’ porque ela não é a ideia, a qual é verdadeiramente, mas apenas imita sua aparição no mundo empírico” (SCHÄFER, 2012, p. 172). Isso significa que toda a arte que exhibe uma dada realidade deverá ser entendida como cópia, não podendo jamais ser confundida com aquilo que pretende representar. A linguagem, sendo também uma representação artística, terá que seguir os mesmos critérios:

Sócrates: seria risível, ó Crátilo, o efeito que os nomes teriam sobre aquelas coisas de que são nomes, se fossem semelhantes a elas em todos os aspectos. Pois todas as coisas se tonariam duplas e ninguém poderia dizer, acerca de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome (*geloia goûn, ô Kratýle, hypò tôn onomáton páthoi àn ekeîna hôn onómata estin tà onómata, ei pánta panta pantakhêi autoîs homoiothein. Dittà gàr án pou pánta génoito, kai ouk àn ékhoi autôn eipeîn oudeîs oudéteron hopóterón esti tò mèn autó, tòdè ónoma*) (PLATÃO, *Crátilo*, 432d).

Com essa afirmação, Sócrates conclui sua crítica ao modo como o Naturalismo compreende a relação linguagem e mundo: se os nomes possuísem uma conexão tão intrínseca com a natureza, não seríamos capazes de diferenciá-los da realidade. A própria ação de falar, como um instrumento de distinção e ensino das coisas, estaria vetada. Não é por acaso que Crátilo silencia diante do mundo: falar para ele já é um ato de contradição (BUARQUE, 2015, p. 137). Ainda mais quando essa ação ocorre em paralelo com a crença de que a *phýsis* está em constante mudança. Como a linguagem seria possível se na medida em que dizemos que algo é “x” ele se torna “y” e quando falamos que é “y” ele se torna imediatamente outra coisa? (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 74-72). É necessário, portanto, para além da linguagem, analisar a realidade e se a maneira como a compreendemos também não ocasiona possíveis impasses ao nosso ato de falar.

Desse modo, Sócrates voltará as últimas passagens do diálogo ao mobilismo exagerado de Crátilo, apresentando uma crítica que objetiva refutar definitivamente o Naturalismo linguístico. Seu ponto de partida consiste em analisar se os nomes são de fato a melhor maneira para conhecer as coisas ou se poderá existir alguma outra que realiza, de forma mais satisfatória, essa tarefa (PLATÃO, *Crátilo*, 435d). Mas Crátilo, ainda partidário

do Naturalismo, afirma que “não há absolutamente mais nenhuma outra maneira e que esta é a única e a melhor” (*ou pány ti eínai állon, toúton dè kai mónon kai béltiston*) (PLATÃO, *Crátilo*, 436a). Essa posição, se observarmos mais atentamente, ainda leva em consideração o fato de que não existem nomes falsos e que a linguagem apresenta, da melhor maneira possível, a realidade: os nomes só seriam o melhor caminho para conhecer o mundo se, por meio deles, não tivéssemos a possibilidade de nos enganar.

Sócrates, entretanto, relembra as conclusões que chegaram ao analisar o Naturalismo linguístico e nega a possibilidade dos nomes serem a melhor maneira de conhecer a realidade. Na verdade, como mostra o filósofo, há uma grande chance de nos enganarmos caso pretendamos investigar as coisas por meio da linguagem (PLATÃO, *Crátilo*, 436b et seq.). Isso porque os homens que primeiro estabeleceram os nomes o fizeram por meio daquilo que julgavam serem as coisas ao seu redor, ou seja, a partir da compreensão de *phýsis* que partilhavam naquele momento. Mas e se essa concepção estiver equivocada e eles estabeleceram os nomes de acordo com esse erro, não estaríamos sempre fadados ao fracasso, caso quiséssemos conhecer as coisas por meio dos seus nomes? É importante, portanto, verificarmos se o conceito de natureza que possuíam está de acordo ou não com a verdade.

Quando Sócrates e Hermógenes efetuavam as análises etimológicas, eles descobriram que a maior parte dos nomes exibia o fluxo contínuo da natureza. Todavia, uma pequena quantidade parece demonstrar também a fixidez das coisas. É o caso, por exemplo, das palavras “conhecimento” (*epistémē*), “história” (*historía*) e “memória” (*mnémē*): a primeira, “parece significar que fixa nossa alma nas coisas, em vez de que ela se move em conjunto com elas” (*kai mállon éoike semaíonti hótí histēsín hemôn epì toís prágmasi tèn psychèn è hótí symperiphéretai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 437a); a segunda, do mesmo modo, indica a própria “fixação do fluxo” (*histēsi tòn roûn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 437b) e a terceira aponta que “há uma suspensão na alma das pessoas e não uma mobilidade” (*pantí pou menúei hótí estin em tēi psychēi all’ou phorá*) (PLATÃO, *Crátilo*, 437b).

Essa ambiguidade entre a mobilidade e a fixidez revela uma contradição na maneira como os primeiros homens estabeleceram os nomes: embora partilhassem da crença de que a linguagem possui uma relação intrínseca com a natureza, eles não possuíam um consenso sobre o significado da *phýsis*. Isso refletiu, sobretudo, nas investigações dos primeiros filósofos: a maior parte deles parece concordar que a natureza é, de fato, a totalidade das coisas, mas discordam sobre qual é o seu princípio ordenador (*arkhē*). Essa divergência teve seu ponto culminante com a antítese Heráclito-Parmênides: enquanto o primeiro buscava

evidenciar a unidade entre os opostos, o segundo desejava indicar a unidade permanente do Ser. Ora, parece que são essas diferenças que Platão quer apontar nessa passagem do diálogo: a *phýsis*, como a totalidade das coisas, abarca uma variedade muito grande de significados que inviabilizam o nosso conhecimento do mundo.

Assim,

Sócrates: (...) é obvio que devemos procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem o auxílio dos nomes, qual dos dois grupos [mobilidade ou permanência] é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres.

(*Sokrátes*: (...) *allà dêlon hótī áll' átta zeteteía plên onomáton, hà hemîn emphanieî áneu onomáton hopótera touton estī talethe, deixanta dêlon hótī tèn alétheian tôn ónton*) (PLATÃO, *Crátilo*, 438d).

Uma vez chegado à conclusão de que é possível aprender as coisas por meio delas mesmas e de que o conceito de *phýsis* abarca em seu seio uma pluralidade de significações que atrapalham na atribuição e no uso da linguagem, Sócrates revela qual seria a sua concepção ontológica de mundo. Ele pede para Crátilo investigar aquilo que ele tem “sonhado” (*oneiróttō*) muitas vezes: “se devemos dizer que existe uma coisa que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira” (*póteron phómén ti eínai autò kalòn kai agathòn kai hèn hékaston tôn ónton houto, è mé;*) (PLATÃO, *Crátilo*, 493c-d). Essa tese pressupõe a existência de entidades imutáveis e aparece, nessa passagem do diálogo, como uma alternativa que deixa de lado a natureza física do mundo e todos os problemas que ela acarreta ao Naturalismo linguístico.

Com isso, o filósofo objetiva resolver dois problemas emergentes no diálogo: a) Apresentar como o fluxo contínuo da natureza conduz a impossibilidade de conhecer e de comunicar o mundo; e b) Trazer uma resposta alternativa para os problemas epistemológicos e linguísticos levantados pelo diálogo. Todavia, muitos estudiosos afirmam que o *Crátilo* é uma obra aporética por não ter conseguido apresentar uma resposta ao segundo problema ou por ter feito isso apenas de maneira introdutória. De fato, explicitamente, o final do diálogo parece argumentar em favor apenas do primeiro problema, resumindo o segundo a uma conjectura de que a tese proposta por Sócrates poderia ser a solução dos impasses que tanto o Convencionalismo quanto o Naturalismo acabaram desembocando:

Sócrates: Mas também é provável que não possamos falar de saber, ó Crátilo, se todas as coisas mudam e nada permanece (...) mas se houver sempre aquele que sabe, também haverá aquilo que é sabido, e também haverá o belo, e também haverá bem, e também haverá cada um dos seres, e não me parece que eles sejam semelhantes a qualquer fluxo e a qualquer mobilidade.

(*Sokrátes: all'oudè gnôsin eînai phánai eikós, ô Kratýle, ei metapípei pánta khrémata kai medèn ménei (...) ei dè éstimèn aeì tò gygnôskon, ésti dè tò gygnoskómenon, ésti dè tòkalón, ésti dè tò agathón, ésti dè hèn hékaston tôn ónton, oúmoi phaínetai taúta hómoia ónta, hà nún hemeis légomen, roêi oudèn oudè phorâi*) (PLATÃO, *Crátilo*, 440a-d).

Embora Sócrates tenha apresentado fortes argumentos contra o Naturalismo linguístico e a tese do fluxo contínuo que sustenta a posição de Crátilo, este ainda persiste defendendo que o mundo é tal como queria Heráclito: uma mistura dos contrários (PLATÃO, *Crátilo*, 440d). O processo de refutação socrática, portanto, havia falhado e não haveria motivos para que o filósofo perseverasse na tentativa de trazer qualquer conteúdo positivo explícito à discussão: “nesse caso, me instruirás em outro momento, meu amigo, quando vieres novamente. Por ora, se estás preparado, parte para o campo. Aqui o Hermógenes irá contigo” (*eis aúthis toínyn me, ô hetaîre, didáxeis, epeidàn hékeis: nún dé, hósper pareskeúasai, poreúou eis argón: prótémpse dé se kai Hermogénes hóde*) (PLATÃO, *Crátilo*, 440e).

Como em muitos outros diálogos, foi o interlocutor de Sócrates que tornou a obra aporética, e Platão, seguindo às características históricas dos seus personagens, não poderia controlar o desfecho de suas ações. Todavia, isso não significa que não podemos extrair de tudo aquilo que foi dito e defendido ao decorrer do *Crátilo*, a posição platônica da linguagem. Se reunirmos os principais pontos discursivos da obra, realizando um paralelo das teses convencionalista e naturalista com aquilo que seus representantes defenderam no diálogo, teremos a seguinte imagem:

Figura 2 – Posicionamentos dos personagens do *Crátilo* em relação aos principais pontos discursos da obra

Principais Questionamentos	Convencionalismo	Hermógenes	Naturalismo	Crátilo	Sócrates
O nome mostra/revela o objeto que ele nomeia?	NÃO	NÃO	SIM	SIM	SIM
É por causa da instrução que são dados os nomes?	NÃO	SIM	SIM	SIM	SIM
Existem artesãos dos nomes?	NÃO	SIM	SIM	SIM	SIM
Há nomes melhores construídos do que outros?	NÃO	SIM	NÃO	NÃO	SIM
Há discursos verdadeiros e falsos?	NÃO	SIM	NÃO	NÃO	SIM
A linguagem é uma representação mimética da natureza?	SIM	SIM	NÃO	SIM	SIM
A <i>phýsis</i> é compreende a totalidade de todas as coisas?	SIM	SIM	SIM	SIM	NÃO

Acreditamos que essas informações, somadas a dois trechos que serão mais bem analisados no próximo capítulo (a discussão sobre o artesão da linguagem e a análise etimológica dos nomes), poderão apresentar a tese platônica da linguagem que, conquanto não tenha sido desenvolvida no trecho final da obra, permaneceu presente de forma implícita durante todo o diálogo.

4 PLATÃO E A TEORIA MIMÉTICA DA LINGUAGEM: A LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO MEDIADOR ENTRE AS ESSÊNCIAS E O MUNDO

4.1 O ARTESÃO OU LEGISLADOR DOS NOMES (“ONOMATOURGÓS” OU “NOMOTHÉTÉS”) (387e-390e)

A análise que efetuamos na construção histórica dos tipos de discursos encontrados na Grécia Arcaica revelou as principais teses que sustentam (ou que ao menos deveriam sustentar) o Naturalismo e o Convencionalismo linguístico apresentado pelos personagens de Platão em seu diálogo. Tanto Hermógenes quanto Crátilo seguem uma linha de interpretação específica da linguagem que advém de tempos mais remotos e que apesar das importantes mudanças na estrutura da organização da *pólis*, mantém a mesma configuração no que diz respeito a relação linguagem-mundo. O Naturalismo, assim como o discurso mágico-religioso dos poetas, profetas e reis antigos relaciona de modo intrínseco a natureza com a linguagem, enquanto que o Convencionalismo, de maneira similar ao discurso-diálogo dos nobres guerreiros, as separa.

Mas ao decorrer de todo o *Crátilo* pudemos observar o *élenkhos* socrático revelando tanto a falta de convicção dos seus dialogantes em defenderem as teses que pretendiam sustentar, quanto às aporias que elas acabavam desembocando. No primeiro caso, por exemplo, conforme pudemos perceber com a Figura 2, há uma diferença significativa entre aquilo que o Convencionalismo defende e o que Hermógenes acredita (ou que aparenta acreditar): em apenas três dos sete questionamentos levantados por Sócrates há uma uniformidade de pensamento entre Hermógenes e o Convencionalismo. Já no segundo caso, verificamos que ambas as teses inviabilizam a falsidade dos discursos, visto que tomam a relação da linguagem com as coisas de modo tão radical.

Se o diálogo fosse apenas isso que discutimos até o momento, isto é, uma análise das teses que fundamentam o Naturalismo e o Convencionalismo linguístico, assim como as aporias em que elas desembocam, teríamos que concordar com boa parte dos estudiosos que afirmam que ele é uma obra essencialmente aporética e o nosso trabalho aqui teria chegado ao fim. Contudo, ainda há duas importantes passagens na obra que não parecem corresponder com aquilo que extraímos da história e da investigação do diálogo, e que por isso conseguimos omiti-las sem prejudicar a leitura das espécies do Naturalismo e do Convencionalismo tal como defendidas no *Crátilo*: a) 387e-390e, que discute sobre a

importância de um artesão (*demiourgós*) na produção dos nomes; e b) 391d-422e, que contém as análises etimológicas efetuadas por um Sócrates aparentemente inspirado.

Qual é, pois, o sentido desses trechos para a obra?

Na presente seção, analisaremos a primeira passagem buscando entender a importância do artesão ou legislador dos nomes para a interpretação platônica da linguagem, evidenciando também o surgimento das hipóteses inteligíveis e o seu significado no interior do diálogo.

Em 387e, logo após a aparente refutação do Convencionalismo linguístico a partir do argumento de que a ação de todas as coisas deve ser realizada conforme a sua própria natureza, Sócrates chama a atenção para o fato de que toda *práxeis* é executada por meio de um instrumento (*órganon*) que possui como finalidade a execução da sua própria ação. Aquilo que tem de ser cortado, por exemplo, é cortado por algo que tem em vista o próprio ato de cortar. Do mesmo modo, aquilo que tem de ser furado, é furado por algo que tem em vista a ação de furar. Ora, se o nomear é, como vimos, também uma *práxeis*, é necessário que ele seja igualmente executado por meio de um instrumento que tem como objetivo a realização da sua própria ação (PLATÃO, *Crátilo*, 388a). Nesse caso, o nome é o instrumento que realiza a ação de nomear, instruindo (*didaskalikón*) e distinguindo (*diakritikón*) a essência (*ousía*) de todas as coisas:

Sócrates: E você pode dizer o mesmo do nome? Se o nome é um certo instrumento, o que fazemos quando nomeamos?

Hermógenes: Não sei dizer.

Sócrates: Você não pode dizer que ensinamos alguma coisa uns aos outros e distinguimos as coisas?

Hermógenes: Completamente.

Sócrates: o nome é, portanto, um instrumento de ensino e de distinção da essência, da mesma maneira que a lançadeira o é da teia.

(*Sokrátes: ékheis dē kai peri onómatos hoútōs eipeîn; orgánōi ónti tōi onómati onomázontes tí poioûmen;*

Hermogénēs: ouk ékhō légein.

Sokrátes: ár'ou didáskomén ti allélous kai tà prágmata diakrínomen hēi ékhei;

Hérmogénes: pány ge.

Sokrátes: ónoma ára didaskalikón tí estin órganon kai diakritikòn tēs ousías hósper kekrís huphásmatos) (PLATÃO, *Crátilo*, 388b-c).

Com essa afirmação, Sócrates parece se aproximar um pouco mais da tese de Crátilo, fortalecendo a linha argumentativa do diálogo que desfavorece o Convencionalismo em prol do Naturalismo. Mas é necessário perceber que embora exista certa convergência de pensamentos entre os dois personagens (Sócrates e Crátilo), há diferenças significativas que demonstram um modo de se pensar a linguagem e a sua relação com o mundo para além daquilo que o Naturalismo procura defender. De fato, na medida em que existe uma relação

intrínseca entre a linguagem e o mundo, a tese naturalista também espera que o ato de nomear seja capaz de instruir e distinguir as coisas ao nosso redor. Todavia, como observamos, essa ação está vetada pelo fato de que a compreensão ontológica que subjaz ao Naturalismo se encontrar imersa em um mobilismo da *phýsis* que impossibilita até o mais simples ato de falar.

Ora, se a linguagem está restrita a um modo imanente de compreender a realidade, a pretensão naturalista de instruir e distinguir as coisas com a linguagem cai por terra, pois essas ações necessitam de uma compreensão ontológica que evidencie a fixidez das coisas e não sua mutabilidade (PLATÃO, *Crátilo*, 386d-e). E é isso que Sócrates quer apontar quando afirma que o nome é um instrumento de ensino e de distinção da “essência” de todas as coisas. O termo aqui utilizado para essência é *ousía* que, juntamente com *idéa*, *eîdos*, *morphê* e *paradeigma*, correspondem, no *corpus platonicum*, a tudo aquilo que há de mais permanente nas coisas e que possibilita tanto o seu conhecimento quanto a sua comunicação (PLATÃO, *Fédon*, 79d; *Timeu*, 28a).

Assim,

um nome funcionaria distinguindo uma classe composta de coisas cujas essências realizadas seguem uma mesma [essência]. Essa distinção repousaria na informação dada pelo uso do nome. Quem diz “cavalo”, informa que distinguiu aquilo a que nomeou como uma coisa cuja essência realizada está em acordo com a [essência] compartilhada pela classe cavalo (VIEIRA, 2013, p. 32).

Trabattoni (2010, p. 88-89), seguindo o que Aristóteles havia declarado em sua *Metafísica* (987b; 1078b-1079b), acredita que as buscas por definições realizadas pelo Sócrates histórico tenham instaurado em Platão um novo modo de pensar a natureza que, em contraste com a filosofia mobilista de Heráclito, destaca a importância de haver entidades imutáveis e subsistentes para o processo de apreensão dos objetos do mundo. Se a pergunta Socrática (o que é x?) interroga sobre os objetos que fazemos uso em nosso cotidiano, mas que não temos um contato objetivo e imediato, deverá haver uma dimensão da realidade que ultrapasse o plano físico (isto é, uma realidade *meta-física*) e que abarque toda uma totalidade de entes imutáveis e subsistentes.

Nos diálogos da juventude, quando a figura do Sócrates histórico é mais fortemente delineada, encontramos os seus personagens discutindo em torno da definição de certos tipos de conceitos que, por seu caráter marcadamente abstrato, parecem exigir a presença das

hipóteses inteligíveis como uma possível solução para os problemas suscitados¹⁵¹. Todavia, é apenas no *Laques* (191e) que podemos encontrar as primeiras indicações de sua presença, quando Sócrates, após elencar uma série de circunstâncias em que a coragem (*andreía*) pode ser demonstrada, pergunta o que é isso que há em todas as coisas corajosas e que as faz serem tal como são? Ora, “aqui nós temos, em fase germinal, a visão que para todo nome comum há um único ente o qual é referido em toda ocorrência de nome” (ROSS, 1997, p. 26); e mesmo que o diálogo não aponte explicitamente para o termo *ousía* (ou *idea*, *eidos*, *morphê* e *paradeigma*), podemos perceber sua referência.

Na verdade, ao contrário do que poderíamos imaginar, não existe nenhuma passagem em que Platão discorra abertamente sobre as hipóteses inteligíveis, ou que elabore uma análise doutrinal de uma teoria que organize de forma sistemática todo o tipo de questões a partir de uma única matriz conceitual. Nos diálogos, essas entidades são geralmente tratadas como “velhas conhecidas” e quase sempre se pressupõe um saber prévio sobre elas (SCHÄFER, 2012, p. 152). Em boa parte dos casos, apenas suspeitamos que Platão está discutindo sobre o assunto, quando, por exemplo, ele parece contrapor uma realidade “imutável” e “uniforme” (*asýntheos*) às “coisas múltiplas” e “variáveis” (*súntheta*) (PLATÃO, *Fédon*, 78c-e, 79a) ou quando afirma a existência de entidades “invisíveis” e “inteligíveis” (*aidê*) em desacordo com as “coisas em constante transformação” (*tí tò gignómenon mèn aeí, òn dè oudé pote*) (PLATÃO, *Timeu*, 27d-28a).

Já em outros momentos, encontramos um Sócrates consciente de que tais hipóteses podem ser um recurso fraco (ou até mesmo falho) a certos tipos de problemas, e que diante da pluralidade de pessoas e de formas de se pensar, elas são capazes de gerar um efeito desconcertante ou risível em quem as escuta:

‘E estás indeciso com respeito a outras coisas que poderias chamar de ridículas, tais como pelos, lama, sujeira ou qualquer outra coisa indigna e insignificante? Estarias disposto a afirmar que há uma forma de cada uma dessas coisas dissociadas e diferentes das coisas que temos contato, ou não?’ ‘de modo algum’, disse Sócrates, ‘penso que essas coisas são apenas o que vemos, e seria inteiramente um absurdo acreditar que há uma forma delas. Mas, as vezes sinto perturbado com o pensamento de que talvez o que se aplica a uma coisa, aplica-se a todas. A consequência é que assumida essa posição, fujo com receio de me precipitar em algum abismo de tolice e me

¹⁵¹Como indica Ross (1997, p. 26): “dentre os primeiros diálogos, há pelo menos quatro cuja intenção principal é discutir as definições de certas coisas: o *Cármides* questiona ‘o que é temperança?’; o *Laques* ‘o que é coragem?’; o *Eutifron* ‘o que é piedade?’; e o *Hípias Maior* ‘o que é beleza’. Na insistência de cada questão, o iniciar das hipóteses inteligíveis já está latente. Fazer essa pergunta pressupõe haver uma única coisa para a qual cada palavra como ‘temperança’ sustenta e que isso é diferente para cada uma das muitas pessoas ou ações que podem corretamente ser chamadas de temperantes”.

arruinar; deste modo, quando me coloco diante dessas coisas que possuem formas, me detenho e me ocupo delas' (*ê kai perì tôn de, ô Sôkrates, hà kai geloîa dóxeien àn eînai, hoîon thrìx kai pelos kai rýpos è állo ti atimóton te kai phaulótaton, aporeîs eíte khrè phánai kai toútōn hekástou eîdos eînai khorís, òn állo aû è hōn ti hemeîs metakeirizómetha, eíte kai mé; oudamōs, phánai tōn Sôkráte, allà taûta mén ge háper horōmen, taûta kai eînai: eîdos dé ti autōn oiethēnai eînai mē lían è átopon. Êde méntoi pote me kai éthraxe mé ti è perì pánton: épeita hótan taúte stō, pheúgon oíkhomai, deîsas mé pote eîs tina bythōn phluarías empesōn diaphtarē: ekeîse d'ōūn aphikómenos, eis hà nyndē elégomen eíde ekhein, perì ekeîna pragmateúomenos diatrībō* (PLATÃO, *Parmênides*, 130c-d).

Mas seja como for, de modo implícito ou explícito, produzindo um efeito sério ou cômico, as hipóteses inteligíveis ocupam um lugar destacado na filosofia de Platão e correspondem uma verdadeira inovação em seu pensamento. Ele mesmo indica isso quando, no *Fédon* (96a-101e), faz Sócrates relatar “um esboço biográfico ricamente colorido de como havia chegado ao desenvolvimento dessa teoria” (SCHÄFER, 2012, p. 153). Essa passagem, que ficou conhecida como a metáfora da “segunda navegação” (*deuteros plous*) (REALE, 1994a, p. 52-53), ressalta a insuficiência nas abordagens da explicação do mundo por diversos naturalistas e indica a necessidade de abandonar a observação direta da *phýsis* para “no refúgio do pensamento racional ver a verdade dos seres” (*eis tous lógous kataphygōnta enekeínois skopeîn ónton tēn alétheia*) (PLATÃO, *Fédon*, 99e).

E os verbos “ver” ou “observar” (*teasthai, theorein* ou *idein*), como nota Schäfer (2012, p. 153), tornam as hipóteses inteligíveis em uma “teoria das ideias” no sentido original, pois a “apreensão intelectual é descrita como uma visão direta no sentido de uma captura não discursiva, como se víssemos o mundo e todas as suas propriedades, todos os seus significados e nexos complicados com os olhos de Deus”. Tanto *eîdos* quanto *idéa* são termos derivados de *idein* e possuem em seu significado original o ato de ver ou observar. Isso porque “a visão é o mais informativo dos nossos sentidos” (ROSS, 1997, p. 29), sendo capaz de tornar imediatamente acessível o mundo ao nosso redor. Quando Platão utiliza esses termos, portanto, ele quer falar de um “verdadeiro enxergar”, que seja capaz de acessar o que há de mais oculto por trás da *phýsis*.

Essa pretensão o coloca em uma linha de sucessão que remota aos poetas, profetas, reis e alguns filósofos naturalistas (como Heráclito e os pitagóricos), que acreditavam que o que há de mais essencial na natureza se encontrava escondido (*krypteúo*), e que a verdade seria justamente o processo de desvelamento (*alétheia*) do que se encontra oculto, mas também o distancia na medida em que nega a natureza como a totalidade de todas as coisas. É isso que Pinheiro destaca quando afirma que “a autêntica transformação operada pela filosofia

de Platão diz respeito à ‘natureza’ deste objeto tomado como modelo; em seu sistema a *ousía* deixa de ser tomada como um elemento natural, sensível e passa a se identificar com as características de um *eîdos*, uma ideia” (2003, p. 54). A *phýsis* (natureza física do mundo) passa a se tornar o lugar das “doenças” (*nósoi*), dos “apetites” (*epithymiôn*), dos “temores” (*phóboi*), das “ilusões” (*eidólon*) e de “todos os demais empecilhos” (*pantodapôn kai phlyarías*) que inviabilizam o nosso acesso ao conhecimento (PLATÃO, *Fédon*, 66b-67b). Somente com o uso da razão que almeja o inteligível é que poderemos observar, por detrás de todos esses impasses, a realidade imutável dos objetos, isto é, sua verdadeira constituição, e assim tentar adquirir o conhecimento mais duradouro.

Ross (1997, p. 30-31 apud RITTER, p. 228-326) chama a atenção para ao menos quatro novos usos dos termos *eîdos* e *idéa* ao decorrer do *corpus platonicum* que ressaltam as hipóteses inteligíveis como uma realidade objetiva e subsistente, capaz de superar os impasses que a natureza mutável das coisas ocasiona. São eles: a) A constituição ou a condição de algo¹⁵²; b) A característica que determina o conceito¹⁵³; c) O próprio conceito¹⁵⁴ e d) A realidade objetiva que realça o conceito¹⁵⁵.

Qual desses sentidos, portanto, é aquele utilizado no *Crátilo*?

Nele, a palavra é *ousía* e sua raiz etimológica não diz respeito ao ato de ver ou observar, mas é um substantivo derivado a partir do particípio presente do verbo ser (*eînai*), que é comumente traduzido por “substância” ou “essência” (PEREIRA, I., 1998, p. 418). Sua importância para a história da filosofia surge, sobretudo, com Aristóteles, que tematiza sobre o conceito em sua *Metafísica* (IV, 1, 1003a), informando a “existência de uma ciência que estuda o ser enquanto ser e seus atributos essenciais” (*éstin epistémē tis hē theoreî tò òn hēi òn kai tà toutōi párkhonta ka th’ autó*). Para o Estagirita (assim como para Platão), essa “ciência do inteligível” (AUBENQUE, 2012, p. 29 et seq.) deveria examinar a existência universal das realidades imutáveis que fazem com que cada objeto seja o que ele é, ou seja, “os primeiros

¹⁵²“Você pensa que existe uma saúde do homem e outra da mulher? Ou é o mesmo *eîdos* em todos os lugares, quer esteja no homem quer esteja em quem quer que esteja?” (*álle mèn andròs dokeî soi eînai hygíēia, álle dè gynaikós; ètautòn pantakhoû eîdós estin, eánper hugíēia ē, eánte en andrì eánte em álloī hotouôn ēi;*) (PLATÃO, *Mênon*, 72d-e).

¹⁵³“Então, do mesmo modo, as virtudes; embora sejam muitas e de todos os tipos, todas possuem um *eîdos* idêntico, razão pela qual são virtudes, com uma visão a qual aquele que responde possa indicar para o que vem a ser, de fato, a virtude” (*houútō dē kai perì tôn aretôn: kàn ei pollai kai pantodapai eisin, én gé ti eîdos tautòn hápasai ékhousin di’hò eisìn aretai, eis hò kalôs pou ékhei apoblépsanta tòn apokrinómenon tōi erotésanti ekeîno delôσαι, hò tunkhánei oûsa areté*) (PLATÃO, *Mênon*, 72c-d).

¹⁵⁴“Portanto, a *idéa* de par nunca será admitida pelo número três” (*epì tà tría ára hē toû artíou idéa oudépote éxei*) (PLATÃO, *Fédon*, 104e).

¹⁵⁵“E concordamos que cada uma das *eide* existe e que as outras coisas que delas participam adquirem seus nomes delas” (*Kai homologeíto eînai ti ékaston tôn eidôn kai toutōn tálla metalambánonta autôn toutōn tēn eponymían ískhein*) (PLATÃO, *Fédon*, 102b).

princípios e as causas supremas” (*tàs arkàs kai tàs akrotátas aitías*) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1, 1003a) de tudo aquilo que encontramos ao nosso redor.

Mas se acreditarmos que esses princípios se encontram implícitos nos objetos da natureza, a *ousía* é aquilo que encontramos quando conseguimos enxergá-los, isto é, quando finalmente desvelamos a *phýsis* de todo o seu caráter imediato. Desse modo, *ousía* e *eîdos* se entrelaçam e adquirem seu sentido em conformidade com a *alétheia*, pois a essência dos objetos só pode ser alcançada se encontrarmos um modo de desvelar os seus primeiros princípios, invariáveis, imutáveis e universais:

Para Aristóteles [em conformidade com o pensamento de Platão], as experiências sensíveis, representadas pelos seres singulares, individuais, são inumeráveis, são mortais e estão sujeitas a mudanças. Em razão disso, as experiências sensíveis não podem representar o que é verdadeiramente real nem podem ser objeto de um conhecimento seguro. A metafísica inaugura o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 60-61).

Dito isso, é importante voltarmos à leitura do *Crátilo*. Uma vez que o nome tem a função de distinguir e instruir a *ousía* das coisas, será necessário que existam pessoas mais bem qualificadas para esse tipo de atividade do que outras. A lógica argumentativa do diálogo segue a mesma que antes, mostrando como nas demais ações do mundo é necessário que haja um especialista para melhor executá-las: “aquele que é hábil em tecer usará, pois, adequadamente a lançadeira, do mesmo modo que um bom instrutor usará adequadamente um nome” (*hyphantikòs mèn ára kerkídi kalòs khrésetai, kalòs d'estìn hyphantikòs: didaskalikòs dè onómati, kalòs d'estì didaskalikòs*) (PLATÃO, *Crátilo*, 388c).

Como observamos, nem todos os dialogantes de Sócrates estavam satisfeitos com as hipóteses inteligíveis ou eram capazes de compreender a possibilidade de haver entidades que se encontravam em um âmbito para além dos nossos sentidos. De fato, a realidade perceptível é imediata e não parece levantar dúvidas ao seu respeito. Defender que a verdade daquilo que vemos se encontrar naquilo que não vemos pode provocar dúvidas, desconfianças e/ou causar certa resistência nas demais pessoas (PLATÃO, *A República*, 517a; *Fedro*, 249d; *Sofista*, 216d; *Teeteto*, 174c-175b).

A tarefa de nomear, nesse sentido, mais do que qualquer outra atividade, “não é para todos os homens, mas para aquele que é o artesão dos nomes; e este é o legislador dos nomes, o mais raro dos artistas que surgem entre as pessoas” (*ouk ára pantòs andròs, ónomathesthai estìn allá tinos onomatourgoû: hoûtos d'estin, hòs éoiken, ho nomothétēs, hòs dè tôn demiourgôn spaniòtatos em anthrópois gígnetai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 388e-389a). Esse trecho

sugere a identidade de dois termos: o artesão dos nomes (*onomatourgós*), isto é, aquele quem produz o nome, e aquele que lesgila o seu uso (*nomothétes*) no interior das relações humanas. Aqui Platão parece indicar, de maneira bem sutil, que sua compreensão sobre a linguagem manifesta a união de elementos naturalistas e convencionalistas, mas ainda não formula explicitamente. O importante no momento parece ser definir quem é esse que é o mais capacitado a produzir os nomes e a legislá-los no interior da *pólis*.

Sócrates apresenta tal figura por meio de mais uma abordagem indireta das hipóteses inteligíveis, reforçando a importância da *ousía* no processo de nomeação dos objetos naturais. O filósofo começa pedindo ao amigo que responda “para onde deve olhar o legislador dos nomes ao produzi-los” (*ít̄hi dé, epískepsai poî blépon ho nomothétes tà onómata títhetai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 389a), tendo em vista que um carpinteiro, caso quebre sua lançadeira, deverá olhar para a essência da lançadeira que tem em mente e que existe independente daquela que se destruiu.

O jogo de palavras nesse trecho do diálogo é significativo, rico em termos do vocabulário filosófico de Platão. Sócrates nomeia a essência de lançadeira como a “lançadeira em si” (*auto ho estin kerkis*) (PLATÃO, *Crátilo*, 389b), mais uma das “designações consagradas das essências platônicas” (FIGUEIREDO, 2001, p. 51, nota 9). Ele afirma também que quando se possui a necessidade de fazer outra semelhante a ela é necessário “que todas elas contenham a forma da lançadeira, e que esta confira a cada um desses produtos a natureza que é melhor para cada um” (*pásas mèn deîtò tēs kerkidos ékhein eîdos, hoía d’hekástoi kallíste epephýkei, taúten apodidónai tēn phýsin eis tò ergon hékaston*) (PLATÃO, *Crátilo*, 389b). Do mesmo modo, os demais instrumentos deverão ser sempre construídos conforme a essência imutável de cada objeto, para que cada um execute da melhor forma possível a sua ação. O artesão ou legislador dos nomes, portanto, deverá fixar o olhar na essência dos nomes de cada objeto para assim nomeá-los da maneira mais adequada.

No *Timeu*, Platão utiliza uma figura similar para discutir (além da possibilidade do movimento) sobre a geração e a corrupção das coisas no mundo. Para tentar responder como é possível a relação entre as entidades físicas e corruptíveis com as essências incorpóreas e imutáveis, o filósofo recorre a uma figura mítica, sumamente boa, isenta de inveja, que “olhando para as coisas que são sempre e das quais se serve como paradigma” (*pròs tò katà tautà ékhon blépon aeí, toioútoi tinì proskhrómenos paradeígmati*) (PLATÃO, *Timeu*, 28a) modelou a natureza para que todas as coisas fossem belas e ordenadas, assim como ele mesmo era (DROZ, 1997, p. 125). Esse artesão ou demiurgo do mundo “age como causa

eficiente que pensa na ordem como boa e superior à desordem” (MIGLIORI, 2008, p. 21), conduzindo o movimento de tudo aquilo que é visível e passível de transformação:

De fato, este deus [o demiurgo] quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má e, assim, tomando tudo que era visível e passível de transformação e se movia contra qualquer tipo de regra e de modo desordenado, conduziu-o da desordem para a ordem, considerando que esta é de todas as maneiras melhor do que aquela.
(*Boulētheis gār ho theòs agathà mèn pánta, plaûron dè medèn einai katà dýnamin, hoúto dè pân hósonên horatòn paralabòn oukh hēsýkhían ágon allà kinoúmenon plemmelôs kai atáktos, eis táxin autò égagen ek tēs ataxias hegesámenos ekeíno toútou pántos ámeinon*) (PLATÃO, *Timeu*, 30a).

No caso do *Crátilo*, o artesão da linguagem é aquele que é capaz de contemplar as essências imutáveis dos nomes e plasmar aqueles que são mais adequados para nomear as coisas do mundo. Para isso, será necessário que ele se afaste do conhecimento imediato adquirido pela experiência dos objetos sensíveis e concentre-se nas realidades metafísicas adquiridas pela elevação do pensamento.

Ora, conforme os relatos encontrados tanto no *Fédon* quanto no livro VII da *República*, este é precisamente o filósofo, a pessoa capaz de compreender que “não deve confiar senão no próprio testemunho se esse tiver examinado bem o que cada coisa é em sua essência” (*pisteúein dè medenì álloj all’ è autèn hautêi, hóti àn noésej autê kath’hautèn autò kath’hautò tôn ónton*) (PLATÃO, *Fédon*, 83a-b) e que sempre que possível se deve “conduzir a alma do que é mutável para o ser” (*máthema psykhês holkòn apòtoû gignmoménou epì tò ón*) (PLATÃO, *A República*, 521d). Nesse sentido, apenas o filósofo é o mais hábil na ação de nomear, pois é ele quem consegue voltar seu olhar para a essência das coisas, nomeando-as conforme sua verdadeira natureza.

As passagens seguintes do *Crátilo* (389d-390a) revelam outras semelhanças entre o artesão da linguagem e a figura mítica encontrada no *Timeu*. Neste diálogo, o demiurgo plasma as essências em uma matéria amorfa (*khôra*) que por si só não possui a aparência de nada. Trata-se de uma “realidade na qual se realiza a imagem (*eikóni*), que não tendo em si nenhuma razão de ser, é fantasma mutável que tem necessidade de um suporte para ser algo, e não um puro nada” (MIGLIORI, 2008, p. 37). No caso do *Crátilo*, os nomes (e a própria linguagem de um modo mais geral) são formados a partir das letras e das sílabas que também por si só não possuem qualquer determinação (RIBEIRO, 2006, p. 47). É necessário que o *onomatourgós*, ao contemplar as realidades metafísicas, modele nos sons a essência dos nomes das coisas:

Sócrates: mas e então, meu querido amigo, não será adequado que o legislador dos nomes saiba como incorporar os sons que nomeiam a natureza de cada objeto? Ele não deve fazer e dar todos os nomes com os olhos fixos sobre o nome absoluto ou ideal, se ele deve ser um fazedor de nomes dotado de autoridade?

(*Sokrátes: ar' oûn, ô bélteste, kài tò hekástoi phýsei pephýkós ónoma tòn nomothétēn ekeînon eis toûs phtóngous kài tàs sullabàs deî epístasthai tithénai, kài bléponta pròs autò ekeîno hó éstin ónoma, pánta tà onómata poieîn te kài títhesthai, ei méllei hýrios êinai onomáton thétes*) (PLATÃO, *Crátilo*, 389d).

Assim, uma vez que o *onomatourgós* fabrica os nomes conforme as suas essências, os diferentes tipos de sons e sílabas que ele utiliza não afetam em sua composição. Do mesmo modo que um oleiro consegue fabricar um vaso com uma variedade de materiais distintos (argila, vidro, pedra, prata e etc.), o artesão dos nomes consegue produzi-los com diversos tipos de sons e sílabas (ALMEIDA, 2015, p. 65; PINHEIRO, 2003, p. 45). É assim que temos, para um mesmo objeto, nomes diferentes, e em línguas diferentes¹⁵⁶, pois o mais importante da linguagem e do próprio ato de nomear é a sua capacidade de referenciar, de forma correta, o que há de essencial por trás dos nomes:

Sócrates: (...) E, se nem todos os legisladores dos nomes os fizerem a partir [das mesmas letras] e sílabas, nem por isso devemos esquecer a essência dos nomes. Pois, também não é exatamente o mesmo ferro que os ferreiros trabalham, embora produzam o mesmo instrumento e com o mesmo fim; do mesmo modo, enquanto lhe conferirem a mesma essência, embora fazendo com ferros diferentes, o instrumento será igualmente correto, seja feito entre nós ou entre os bárbaros. Ou não é assim?

Hermógenes: completamente.

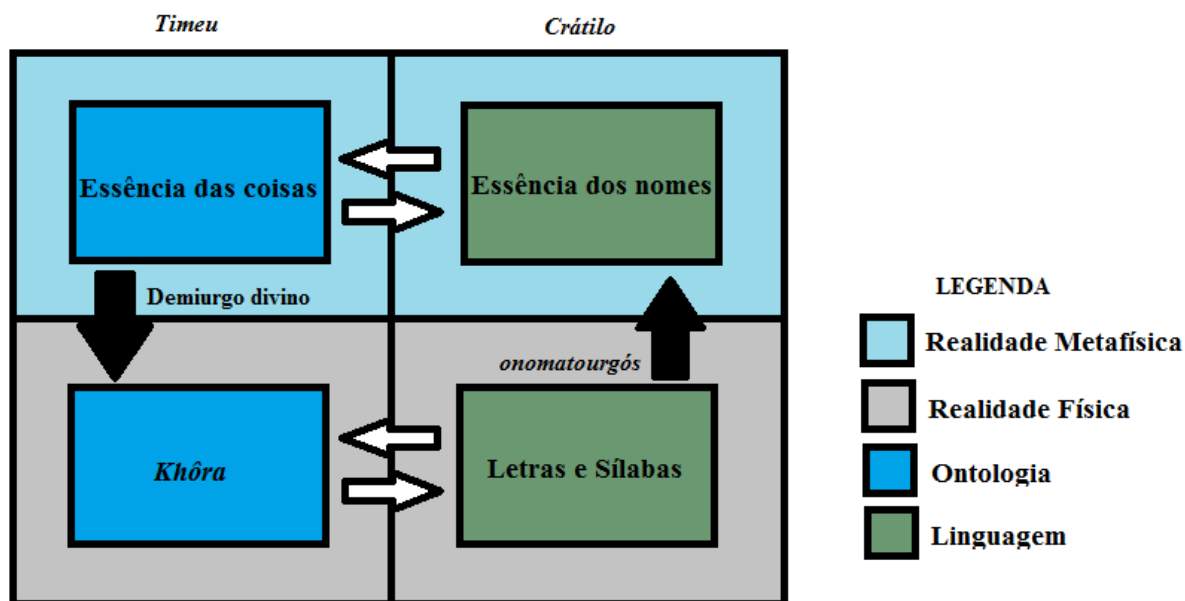
(*Sokrátes: (...) ei dè mè eis tàs autàs syllabàs hékastos ho nomothétes títhesin, oudèn deî toûto amphignoeîn oudè gár eis tòn autòn síderon hápas khalkeûs títhesin, toû autoû héneka poiôn tò autò órganon: all'hómōs, héōs àn tēn autēn idéan apodidōi, éante em álloi sidéroī, hómōs orthōs ékhei tò órganon, éante entháde éante em barbárois tis poiēi. ê gár;*

Hermogénes: pány ge) (PLATÃO, *Crátilo*, 389d-390a).

Em resumo, fazendo um paralelo entre a atividade do *onomatourgós* do *Crátilo* com o demiurgo exposto no *Timeu*, temos a seguinte imagem:

Figura 3 – Representação esquemática do *Timeu* e do *Crátilo* sobre os seus campos de discussão

¹⁵⁶Inclusive em línguas de sinais, quando na ausência de sons ou sílabas, os surdos utilizam o próprio corpo para imitar as essências dos nomes (Cf. ALMEIDA, 2015, p. 69).



O esquema representa a relação entre os campos da ontologia e da linguagem a partir do que levantamos com a leitura das passagens mencionadas do *Timeu* e do *Crátilo*. As setas brancas apontam uma ligação natural entre os campos de discussão, enquanto que as pretas remetem a necessidade de uma mediação entre as realidades física e metafísica. Conforme a imagem, podemos perceber que a presença das hipóteses inteligíveis no *Crátilo*, em contraste com as do *Timeu*, diz respeito à essência da linguagem, isto é, as características fundamentais que determinam e tornam possível a ação do nomear. Assim, se lembrarmos dos quatro novos usos dos termos *eîdos* e *idéa* encontrados no *corpus platonicum* e destacados por Ross, descobriremos que o primeiro (constituição e condição de algo) e o quarto (realidade objetiva) dizem respeito às essências como paradigmas dos objetos naturais (discutidos no *Timeu*), enquanto que o segundo (características que determinam o conceito) e o terceiro (o próprio conceito) remetem ao uso das essências como modelos indispensáveis para a construção e o uso da linguagem (discutidos no *Crátilo*).

Mas, em vez de aprofundar com Hermógenes a noção metafísica de essência, Sócrates novamente muda o diálogo de direção, dessa vez inserindo outro tipo de personagem indispensável para a atribuição correta dos nomes: o dialético (*dialektikós*).

Conforme a argumentação socrática, existe uma diferença fundamental entre aqueles que fabricam um objeto e aqueles que o utilizam, sendo papel do segundo avaliar o trabalho do primeiro. Somente aquele quem utiliza um determinado objeto é capaz de dizer se o artesão que o construiu conseguiu fazê-lo de modo adequado, isto é, conforme a sua finalidade e sem nenhum defeito. Isso pode ser visto em 390b, quando Sócrates pergunta: “E quem poderá saber se foi dada a essência adequada da lançadeira a um certo pedaço de

madeira? Aquele quem a fez, o carpinteiro, ou aquele que vai usá-la, isto é, o tecelão?” (*tí oûn ho gnōsōmenos ei tò prosêkon êdos kerkídos em hopoioi oûn xýloi keítai; ho poiēsas, hotékton, è ho khresōmenos ho hyphántes*) e Hermógenes responde “que é provavelmente aquele quem vai usá-la” (*eikòs mèn mállon tòn khresōmenon*).

Do mesmo modo, tanto o fabricante de liras quanto o construtor de navios deverão ter seus trabalhos supervisionados por aqueles que irão utilizar os objetos produzidos. No caso do primeiro, será aquele quem toca a lira que irá julgar se ela foi fabricada corretamente¹⁵⁷. Já no segundo caso, será o piloto de navios quem poderá afirmar se ele foi construído de acordo para o uso¹⁵⁸. Platão cita apenas esses dois exemplos, mas a lógica é clara e se aplica para todo e qualquer tipo de instrumento: apenas quem utiliza um objeto será capaz de analisar se este está mais próximo ou distante daquilo para que foi feito. Uma vez concluído que o nome é um instrumento, e que existe aquele quem o fabrica conforme a sua essência, é forçoso que também exista quem certifique a sua correção. Este, segundo Sócrates, não pode ser outro se não “quem sabe fazer perguntas e quem sabe respondê-las” (*tòn dè erotân kai apokrínesthai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 390c), isto é, o dialético.

O termo “dialética”, como vimos no capítulo anterior, possui uma importância significativa no interior da filosofia socrático-platônica, ganhando diferentes tipos de abordagens ao decorrer de todo o *corpus*. Nos diálogos da juventude, por exemplo, enfatiza-se o método socrático de interação que, por meio de perguntas e respostas, promove o exame de opiniões e verifica qual, dentre elas, é a mais satisfatória para a solução de um determinado problema.

Como destaca Berti (2013, p. 107):

o diálogo socrático não é simples comunicação recíproca de estados de ânimo ou efusões intercambiáveis de sentimentos, mas é pôr-se reciprocamente à prova, submeter-se intercambiavelmente ao exame, com o objetivo de verificar qual é, entre as mais diversas e até opostas posições assumidas, a mais satisfatória, a mais confiável e mais digna de ser aceita.

Já no caso dos diálogos da maturidade (e em alguns da velhice)¹⁵⁹, a dialética adquire o sentido de método que “plantando e semeando o discurso do conhecimento” (*phyteúei te kai speírei met’epistēmes lógous*) (PLATÃO, *Fedro*, 276e) é capaz de elevar a alma daqueles que

¹⁵⁷“**Sócrates**: E quem é que vai usar o trabalho do fabricante de liras? Não será aquele que melhor supervisiona aquilo que fora fabricado, sabendo se está bem ou mal fabricado? **Hermógenes**: certamente” (*Sokrátes: tís oûn ho toû lyropoioû érgoi kresōmenos; ar’oukh hoûtos hòs epístaito àn ergazoménōi kallista eistateîn kai eirgasménōn gnoíe eít’eû eirgastai eíte mé; Hermogénēs: pány ge*) (PLATÃO, *Crátilo*, 390b).

¹⁵⁸“**Sócrates**: e quem conhecerá melhor a obra do construtor do navio? **Hermógenes**: o piloto” (*Sokrátes: tís dè ho tōi naupegoû; Hermogénēs: kybernētēs*) (PLATÃO, *Crátilo*, 390b-c).

¹⁵⁹Como o *Fedro*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*.

a praticam em direção à verdade, isto é, “ao único discurso que merece ter verdadeiramente o nome de ciência” (BERTI, 2013, p.117). Embora ainda persistam alguns aspectos do método socrático nos diálogos da maturidade¹⁶⁰, a dialética aqui ganha uma nova dimensão: a presença das hipóteses inteligíveis como peças fundamentais para o processo cognitivo instaura a necessidade de se obter um conhecimento seguro das coisas, e a dialética, como método de investigação e aprimoramento de opiniões, contribui por filtrar as concepções menos verossímeis e por destacar aquelas que parecem solucionar o maior número de problemas.

A solução das dificuldades impostas ao uso da razão, que são indispensáveis para o próprio filosofar, pode ser encontrada por meio do confronto de posições contraditórias, se (e somente se) o método dialético for aplicado aos objetos do pensamento em busca das essências imutáveis das coisas. Este exercício, que já era aplicado por Zenão em sua apologia a Parmênides, “deve ser referido não mais às realidades visíveis, mas àquelas que se colhem com o *lógos*, isto é, as ideias inteligíveis” (BERTI, 2013, p. 130). Isso pode ser verificado, sobretudo, em uma passagem significativa do diálogo *Parmênides* (135d-e):

- E qual é Parmênides, disse ele [Sócrates], esse método de treinamento?
 - É aquilo que ouviste Zenão prática, ele respondeu. Todavia, quando dirigires a ele não te direcione o uso as coisas visíveis, observando de tua parte que elas vagam de modo variado, mas utilize tal método apenas ao que concebemos, sobretudo por meio da razão e estamos autorizados a chamar de *eidos*.
(tís oûn ho trópos, phánai, ô Parmeníde, tês gymnásias; oûtos, eîpen, hónper ékousas Zénōnos. Plên toútó gé sou kai pròs toúton egásthēn eipón tos, hóti ouk eías em toís horóménois oudè perì taûta tēn plānēn episkopeîn, allà perì ekeîna hà málistá tis àn lógoi láboi kai eíde àn hegésaito ênai).

O uso do termo *dialektikós*, tal como utilizado no *Crátilo*, portanto, remete a dialética dos diálogos da maturidade e, em especial, a do *Parmênides*: o uso das hipóteses inteligíveis e o modo como o dialético é ligado a elas leva-nos a crer que Platão estava destacando sua importância para o uso e verificação dos nomes. Enquanto que nem todas as pessoas são capazes de vislumbrar as essências dos nomes e aplica-las aos objetos do mundo, todos, sem distinção, os utilizamos em nosso cotidiano e, por isso, somos capazes de verificar se eles se encontram adequadamente atribuídos aos objetos. Isso significa que mais

¹⁶⁰“Nos últimos diálogos em que Platão fala de dialética, ela não é mais posta em conexão com as hipóteses, mas com os dois procedimentos característicos de ‘reunir’ (*synagōgē*) e ‘dividir’ (*diáiresis*) as ideias. Todavia, isso não constitui abandono da concepção de dialética como refutação que, pelo contrário, é explicitamente enfatizado no *Sofista* e na *Carta VII*. Trata-se antes da tomada de conhecimento, por parte de Platão, da ‘força’ da dialética, obtida mediante o uso construtivo da refutação e, portanto, da sua capacidade de decidir quais ideias devem ser unidas e quais devem ser divididas, ou seja, de afirmar e negar segundo a verdade, como é próprio da autêntica ciência” (BERTI, 2013, 139-140).

do que uma especialização no uso da linguagem, a dialética corresponde a uma metodologia que podemos utilizar para averiguar se as letras e as sílabas estão designando corretamente a essência dos nomes: “e o trabalho do legislador dos nomes é produzir um nome tendo o dialético supervisionando seu trabalho, se quer que os nomes sejam bem postos” (*nomothétou dé ge, hos éoiken, ónoma, epistáten ékhontos dialektikòn ándra, ei mellei kalôs onómata thésesthai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 390d).

Aqui, novamente de maneira bem sutil, Platão sugere a necessidade de certo convencionalismo no uso da linguagem. É por meio da dialética, isto é, da troca de perguntas e respostas, que podemos certificar a correta atribuição dos nomes. Desse modo, o ato de nomear pressupõe dois níveis: a) O vislumbrar da essência dos nomes e b) A correta atribuição de suas essências aos objetos encontrados no mundo. Esses dois níveis não estão necessariamente correlacionados, mas é apenas por meio deles que podemos encontrar o discurso verdadeiro, ou seja, aquele que liga a essência dos nomes a essência dos objetos físicos encontrados na *phýsis*. Um artesão dos nomes não é necessariamente um dialético (ou vice-versa), mas apenas quando ambos estão intimamente conectados que somos capazes de encontrar um *onomatourgós* que é também um *nomothétes*.

A seguir, buscaremos explorar a seção das análises etimológicas, evidenciando como o método etimológico evidencia a má atribuição dos nomes no interior da concepção naturalista.

4.2 A IMPORTÂNCIA DAS ANÁLISES ETIMOLÓGICAS (391d-437c)

Uma vez estabelecido a necessidade da *ousía* para o conhecimento e a comunicação das coisas do mundo, e identificado a figura do *onomatourgós* como principal agente no processo de produção dos nomes, o *Crátilo* segue em direção a seção das análises etimológicas. Essa passagem, como já destacamos nos capítulos anteriores, compreende mais da metade do diálogo, sendo peça central no modo como os comentadores interpretaram o diálogo ao decorrer dos séculos. Destacamos de início que o estudo mais profundo das etimologias seria mais adequado para um filólogo ou um helenista e que, portanto, nosso objetivo se concentrará apenas na análise de algumas características que acreditamos ser indispensáveis para a tese platônica da linguagem que evidencia as hipóteses inteligíveis, o caráter mimético da linguagem e o método dialético no processo de construção dos discursos. Assim, devemos começar nossa apresentação ressaltando as duas interpretações mais recorrentes das análises etimológicas e as suas consequências para a interpretação do diálogo.

A mais difundida é aquela que ressalta as características irônicas de Sócrates, afirmando a incapacidade das análises etimológicas trazerem qualquer esclarecimento acerca do embate sobre o Convencionalismo e o Naturalismo. Os que seguem nessa perspectiva, destacam o caráter aporético da obra, apontando em algumas passagens específicas, trechos em que Platão parece querer demonstrar a impossibilidade de avançar na discussão sobre a linguagem. Ivanaldo Santos (2010, p. 103) acredita que desde o início do *Crátilo*, o filósofo “está alertando aos seus interlocutores e também seus leitores que os mesmos tenham cuidados, pois do contrário ele poderá engana-los”. Ele afirma que o diálogo é, na verdade, “uma peça teatral cômica que tem por objetivo central a discussão sobre os fundamentos da linguagem e como objetivo secundário realizar uma série de discussões paralelas com correntes de pensamentos diferentes existente na Grécia do século V a.C.” (SANTOS, I., 2009, p. 740).

É necessário, portanto, afirmam os que defendem essa posição, que fiquemos atentos ao fato de que os diálogos, em sua formulação original, eram encenações que além do sentido filosófico-pedagógico, tinham um forte senso de humor. As críticas que Platão realizava a outros filósofos e personagens da cultura grega eram efetuadas, quase sempre, por meio de uma atmosfera de descontração e de sorriso, e isso pode ser evidenciado em ao menos três técnicas dramaturgicas encontradas no desenvolvimento de todo o *Crátilo*: a) A caricaturização dos personagens; b) A ocultação do saber socrático e c) A ação contínua da trama (SANTOS, I., 2009, p. 742).

Na primeira, por exemplo, o silêncio de Crátilo, mais do que uma característica marcante de sua figura histórica, deve ser entendido como uma caricaturização realizada por Platão para destacar a incapacidade que seu mestre possuía de raciocínio e de discussão. Já a segunda enfatiza aquilo que Szleak chama de “ocultação do saber” (2005, p. 30), isto é, a suspeita de que Sócrates não quer mostrar o seu verdadeiro conhecimento, seja porque gosta de rebaixar seus interlocutores ou porque eles não são capazes de compreendê-lo. Essa é “uma brilhante técnica da dramaturgia cômica” (SANTOS, I., 2009, p. 742), que pode ser encontrada em todas as análises etimológicas e, em especial, no desfecho do diálogo quando Sócrates expõe a sua aporia: “pode ser que as coisas sejam assim, ó Crátilo, mas também pode ser que não” (*ἴσος μὲν οὖν δέ, ὁ Κρατύλει, οὗτος ἐκεί, ἴσος δὲ καὶ οὐ*) (PLATÃO, *Crátilo*, 440d). Já a terceira consiste na construção da peça cômica em uma sequência linear bem definida. A estrutura do *Crátilo* facilita que o leitor inexperiente acompanhe e compreenda a discussão que Platão quer que ele tenha acesso, enquanto que o público mais familiarizado

com os debates filosóficos poderá dá boas risadas com as ironias contidas por todo o diálogo e, em especial nas passagens das análises etimológicas (SANTOS, I., 2009, p. 742).

Piqué, por seu turno, enfatiza outros aspectos dessa passagem para evidenciar a falta de seriedade de Platão em efetuar a análise dos 140 nomes. Para o autor, o que o filósofo quer de fato demonstrar é que o método etimológico ovacionado por Crátilo não é capaz de demonstrar a correta adequação dos nomes às coisas, sendo necessário encontrar um novo método que satisfaça essa necessidade:

paradoxalmente, o que Sócrates irá demonstrar nessa parte central do diálogo, pela aplicação da posição da posição de Crátilo a aproximadamente 140 nomes, é que o método etimológico é apenas uma engenhosidade humana, com um caráter muitas vezes derrisório. O que mais propriamente faz é parodiar o método etimológico, expondo suas falhas e levantando conexões com doutrinas filosóficas certamente criticáveis para Platão (PIQUÉ, 1996, p. 174).

A segunda interpretação, ao contrário da primeira, enfatiza a seriedade das análises etimológicas e a sua importância para o desenvolvimento descursivo da obra. Sedley (1998, p. 141 et seq.), por exemplo, utiliza quatro argumentos em favor dessa interpretação: a) A seriedade em que Aristóteles e a tradição posterior a Platão reconhecem do método etimológico; b) O fato de que nenhum escritor, nem mesmo Proclo que era conhecido como o maior dos comentadores antigos e que elaborou um dos primeiros comentários ao *Crátilo*, insinuar a possibilidade do método etimológico ser apenas uma brincadeira ou um modo irônico de Sócrates refutar seus opositores; c) A análise etimológica ser, como já destacamos no primeiro capítulo, uma prática usual do seu tempo e encarada de modo sério por uma variedade de poetas, profetas, filósofos e tragedeógrafos; e d) O fato de Platão utilizar seriamente as análises etimológicas em outras obras, como na *Républica*, no *Fedro* e no *Timeu*.

Já José Santos (2014, p. 3-6) argumenta em favor da seriedade das análises etimológicas enfatizando que Sócrates utiliza tal método para minar a tese naturalista de dentro de seu próprio campo de atuação. Após Platão ter argumentado em oposição ao Convencionalismo, expondo a necessidade das essências imutáveis, a conclusão que o diálogo havia chegado era muito próxima daquela defendida pelo Naturalismo no início do diálogo, em que “os nomes pertencem às coisas por natureza e que nem todas as pessoas são artífices dos nomes, mas somente aquelas que são capazes de fixar os olhos no nome que é, por natureza, o nome de cada coisa” (*phýsei tà onómata eônais toîs gránmasi, kai ou pánta demiourgòn onomáton eínai, allà mónon ekeinon tòn bléponta eis tò tēi phýsei ónoma*

ònekástoi) (PLATÃO, *Crátilo*, 390d-e). Todavia, o problema do Naturalismo ainda se encontra no conceito de *phýsis* que compreende a natureza como a totalidade das coisas. É com as análises etimológicas, afirma José Santos (2014, p. 13), que poderemos encontrar o argumento principal contra o Naturalismo de *Crátilo*, “mostrando que, se todo conhecimento se refere a algo conhecido, há que partir do conhecimento desse algo para chegar aos nomes”.

Embora ambas as interpretações possuam argumentos válidos a seu favor, acreditamos que se postas em separado elas são insuficientes para compreender o verdadeiro significado da passagem no diálogo. Como veremos a seguir, não podemos deixar de notar a ironia de Sócrates em diversos momentos – sobretudo naqueles em que ele se diz “inspirado” pela sabedoria de Eutífron. Da mesma maneira, não podemos deixar de perceber também que as análises etimológicas conduzirão o diálogo para o fato de que é necessário tanto aspectos convencionalistas quanto naturalistas para a correta adequação dos nomes. Desse modo, achamos que a análise dos nomes irá trazer conclusões positivas a obra e revelará aspectos específicos da tese platônica da linguagem, mas que isso só será possível por meio da dialética socrática que tem a ironia como um dos seus principais elementos.

Dito isso, podemos explorar o desenvolvimento do diálogo, tomando como ponto de partida a passagem 391d, quando Sócrates inicia suas análises etimológicas a partir da distinção entre os nomes que são atribuídos pelos homens daqueles que são atribuídos pelos deuses. Aqui, com o pressuposto de que os deuses não seriam capazes de errar, o filósofo deixa de lado a investigação de alguns nomes próprios encontrados em Homero – como o rio *Xánthos* que os homens chamam de *Skámandro* ou o pássaro *khalkís* que os homens chamam de *kýmindis*. Nesses casos, quando há discordância entre homens e deuses, “o nome a ser considerado correto será, naturalmente, o nome dado pelos deuses” (RIBEIRO, 2006, p. 48). Mas quando há a discordância de nomes por parte dos homens, isto é, quando ocorre o problema da sinônimia, o filósofo alega que o mais correto será considerar aqueles que são utilizados pelas pessoas mais “sábias” e “razoáveis” (*phonimotérous*), principalmente se estas forem gregas e do sexo masculino (PLATÃO, *Crátilo*, 392b-d).

A partir desse ponto, Sócrates passa a examinar os critérios utilizados por Homero para atribuir nomes a certas pessoas. De 393b a 394c, o filósofo discute sobre a tese dos nomes que são derivados por meio da filiação. Chamamos, por exemplo, de “leão ao filho de um leão e cavalo ao filho de um cavalo” (*léontos ékgonon léonta kaleîn kai tòn híppou ékgonon híppon*) (PLATÃO, *Crátilo*, 393b), e isso se parece aplicar também ao caso de nomes próprios, como *Astyánax* que recebeu esse nome justamente por ser filho do rei

Hektor. Ambas as palavras, como nota Ribeiro (2006, p. 49), “significam ‘rei’, pois *ánax* refere-se a ‘rei’, ‘senhor’ e *Hektor* significa ‘aquele que detém o poder’”. Do mesmo modo, derivando seus nomes dos nomes dos seus pais, *Ágis*, *Polémarkhos* e *Eupólemos* significam “general” ou “aquele quem é hábil na guerra”, e *Iatróklês* e *Akesímbrotos* correspondem a “médico” ou “aquele quem cura os mortais” (PLATÃO, *Crátilo*, 394c).

O que é necessário notar nessa passagem é que apesar das palavras diferirem nas letras e nas sílabas, elas são capazes de ter o mesmo poder (*dynamis*) de se referir a determinadas coisas. Platão parece querer exemplificar uma conclusão que ele já havia chegado anteriormente, que um mesmo objeto pode possuir diferentes nomes e em diferentes línguas. Assim podemos entender as diferenças entre *Astyánax* e *Hektor*, que possuem apenas a letra “t” (*tau*) em comum, e *Arkhépolis* que apesar de possuir o mesmo significado das palavras anteriores, só possuem as vogais “a” (*alfa*) e “e” (*épsilon*) em comum com eles (PLATÃO, *Crátilo*, 394c). Concluí-se, portanto, que “pouco importa que seja acrescentada ou retirada uma letra, desde que a essência da coisa seja manifesta no nome” (*oud’ei próskeitaí ti grámma è aphéiretai, oudè toûto, héos àn egkratès èi he ousía toû grámmatos delouménè en tòi onómati*) (PLATÃO, *Crátilo*, 393d).

Mas esse critério pressupõe que a nomeação se dê sempre segundo a filiação. Há alguns casos, entretanto, que isso não é possível e se faz necessário um novo critério para o processo de nomeação. Quando, por exemplo, “de um homem bom e piedoso nasce um ímpio” (*hoíon hótan ex andròs agathoù kai theosebòus asebès génetai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 394d), como devemos chamá-lo? Devemos nomeá-lo, explica Sócrates, não conforme o nome do pai, mas por meio do gênero ao qual de fato pertencem (PLATÃO, *Crátilo*, 394d-e). Como um boi que apesar de ser gerado por cavalo não pode ser chamado de potro, mas de bezerro, que é a espécie a qual faz parte, assim também um homem ímpio não pode ser chamado de *Theóphilos* ou *Mnésítheos*, pois estes nomes significam respectivamente “aquele quem ama a deus” e “aquele quem pensa em deus” (PLATÃO, *Crátilo*, 3494e).

O mesmo tipo de análise pode ser aplicado a outros nomes próprios encontrados em Homero: *Oréste*s (que pode ser traduzido por “homem da montanha”) parece revelar corretamente o caráter bestial e selvagem do personagem (PLATÃO, *Crátilo*, 394e); *Agamémnon*, que se manteve firme na batalha de Tróia, possui um nome apropriado por ser “admirável em sua perserverança” (*agastòs katà tèn epimonèn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 395a-b); *Atreús*, um assassino, possui seu nome corretamente derivado de “funesto” (*ateros*) e “intrépido” (*atrestos*) (PLATÃO, *Crátilo*, 394e-395c). Do mesmo modo, *Tántalos* e Zeus (ou

Diós) que correspondem a duas importantes figuras do universo popular do povo grego, tiveram seus nomes atribuídos de forma correta por corresponder à natureza a qual fazem parte: enquanto o primeiro significa “arruinar” ou “destruir”, o segundo deve ser entendido como uma frase, “pois as pessoas consideram esse deus a causa da vida (*zên*) e é por ele (*di'hos*) que todos os seres vivos recebem vida” (RIBEIRO, 2006, p. 50).

Assim, conclui Sócrates:

Se me lembrasse da genealogia de Hesíodo e dos antepassados ainda mais recuados dos deuses de que ele fala, não deixaria de mostrar como os seus nomes lhes foram corretamente atribuídos, pondo a prova este saber que agora me chegou subitamente, sem que eu saiba de onde, para ver se ele sucumbue ou se mantém (*ei d'ememnēmen tēn Hesíodou genealogían, tínas eti tous anōtēro progónous légeu toutōn, ouk an epauómen diexiōn hōs orthōs autois tà onómata keítai, hēos apepeiráthēn tēs sophías tautēsì tí poiései, ei ára apereî ē ouí, hē emoi exaíphnēs nūn houtōsì prospéptōken árti ouk oíd'hopóthen*) (PLATÃO, *Crátilo*, 396c).

Até o momento, Platão faz Sócrates analisar os nomes a partir da tradição etimológica, isto é, conforme a metodologia que era recorrente em seu tempo. Podemos perceber isso a partir do trecho final da passagem que acabamos de citar: Sócrates afirma que todos os nomes propostos por Homero e Hesíodo – que são a base da cultura grega – estão corretos e que seria capaz de provar isso por causa de certo saber que chegou até ele. Ora, esse saber, conforme destaca Barros Netos (2011, p. 47), não é de espírito socrático, mas é advindo de uma influência externa, certamente enraizada na tradição: “dás-me a impressão Sócrates”, afirma Hermógenes, “de que passastes de repente a enunciar oráculos, à semelhança daqueles inspirados pelos deuses” (*kai mēn dé, ô Sôkrates, atekhnōs gé moidokeîs hōsper hoi enthousiōntes exaíphnēs khresmoideîn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 396d). E Sócrates confirma sua condição, apotando Eutífron como aquele quem o inspirou:

E é sobretudo a Eutífron de Prospaltos, ó Hermógenes, que apanhei isso, pois passei grande parte da manhã a ouvi-lo. É bem possível que, estando ele inspirado, não só tenha enchido meu ouvido de sabedoria divina, como também a minha própria alma. Parece, portanto, que devemos fazer o seguinte: por hoje, aproveitemos dessa sabedoria para investigarmos o que resta acerca dos nomes, e amanhã, se tu concordares, expulsemos-la e purifiquemo-nos, se porventura encontrarmos alguém que entende de purificação, quer seja sacerdote, quer seja sofista (*kai aitiōmaí ge, ô Hermógenes, malista autēn apō Euthýphronos toū Prospaltíou prospeptōkēnai moi: héōthen gār pollā autōi syngē kai pareîkhon tà ôta. kindyneúei oūn enthousiōn ou mónon tà ôta mou emplēsai tēs daimonías sophías, allà kai tēs psykhēs epeilēphtai. dokeî houtōsì hemās poiēsai: tò mēn témeron einai khresasthai autēi kai tà loipà perì tôn onomátōn episképsasthai aúrion dé, an kai hymîn sundokēi, apodiopompēsómethá te*

autèn kai katharóumetha exeuróntes hóstis tà toiaûta deinòs kathaírein, éte tòn hieréon tis éitetôn sophistôn (PLATÃO, *Crátilo*, 396d-397a).

Não podemos deixar de perceber a ironia nas palavras de Sócrates: em primeiro lugar ele cita Eutífron que, como podemos notar em seu diálogo homônimo, não é a figura mais indicada para defender um saber profético. Em certas passagens do seu diálogo, o personagem erra algumas profecias (como em relação ao futuro de Sócrates) (PLATÃO, *Eutífron*, 3e) e não é capaz de definir o conceito de “piedade” (*ósion*), mesmo afirmando saber com precisão o seu significado (PLATÃO, *Eutífron*, 5a). Depois, Sócrates afirma querer utilizar da inspiração adquirida por Eutífron para terminar de investigar os nomes, mas que no dia seguinte irá expulsá-la, com o auxílio de um sacerdote ou de um sofista. Ora, tanto um quanto o outro são alvos de críticas por Platão em seus diálogos, o que nos leva a concluir o tom irônico de Sócrates ao citá-los.

Por muitos séculos, os intérpretes acreditaram que esse trecho apenas evidenciava a crítica de Platão às análises etimológicas. Para eles, o que o filósofo realmente queria apontar era que toda a tarefa de Sócrates em investigar os nomes já estaria fadada ao fracasso pelo fato dele se encontrar imerso em um saber inspirado e não filosófico. Todavia, foi apenas com a descoberta do papiro de Derveni no século passado que essa passagem ganhou um novo significado. Foi possível entender, por exemplo, o verdadeiro motivo de Sócrates se dizer inspirado por Eutífron e não em outro profeta qualquer, ou o motivo de Platão ter dedicado um bom tempo de sua obra às análises etimológicas. As semelhanças entre o papiro e o *Crátilo* facilitaram a interpretação do diálogo, auxiliando na possibilidade de encontrarmos as inovações propostas por Platão no interior de uma prática já bem antiga e consolidada.

Quanto à data em que foi escrito, os especialistas parecem concordar unanimemente que o papiro pertence ao século IV a.C. (BORDOY, 2000, p. 56, nota 11). O texto comenta uma variedade de versos da teogonia órfica, recorrendo a alegorias e a longas explicações etimológicas. Isso porque o autor do texto acreditava que “as palavras utilizadas por Orfeu possuíam um significado profundo e oculto” (BORDOY, 2000, p. 56-57) e que apenas com a investigação dos nomes é que seria capaz de acessá-lo. Se lembrarmos bem, aqueles que seguiam o Orfismo faziam parte da concepção naturalista da linguagem e acreditavam na relação intrínseca entre os nomes e as coisas. O autor do papiro, portanto, se propôs desvelar os significados da natureza escondidos na linguagem, para revelá-los aos poucos privilegiados que desejassem fazer parte do seu culto (BORDOY, 2000, p. 57).

Quanto à sua autoria, apesar da divergência de opiniões, muitos autores têm sugerido Eutífron como o autor do papiro de Derveni ou que ao menos ele era um dos seus principais seguidores. Isso porque o *Crátilo* revelou grandes semelhanças com o texto e diversas citações do nome de “Eutífron” que não poderiam ser deixadas de lado.

No caso das semelhanças, Barros Neto (2011, p. 21-22) notou ao menos quatro: a) A ideia de um legislador dos nomes (*nomothétes*) que estabelece a linguagem da maneira mais perfeita; b) A crença naturalista de que os nomes, quando adequadamente interpretados, são capazes de revelar verdades sobre a realidade; c) O uso das análises etimológicas para decodificar o sentido oculto nos nomes; e d) Referências à filosofia mobilista de Héraclito. Já em relação às citações do nome de Eutífron no *Crátilo*, Platão insiste em ao menos seis passagens, sempre afirmando que as análises etimológicas efetuadas por Sócrates foram influenciadas pelo saber inspirado do profeta (PLATÃO, *Crátilo*, 396d, 399a, 400a, 407d, 409d e 428c).

A presença de Eutífron, portanto, mais do que apenas para garantir a inviabilidade do método etimológico nas análises dos nomes, parece indicar também um diálogo direto com a tradição. Muitos dos nomes utilizados por Sócrates, assim como a maneira como eles foram analisados, correspondem exatamente àqueles utilizados pelo autor do papiro em seu texto (BORDOY, 2000, p. 64-67). Desse modo, independente de sua autoria, a descoberta do papiro reforçou a seriedade das análises etimológicas no *Crátilo*, inserindo o diálogo na discussão sobre a linguagem em seu tempo. A proposta de Platão parece ser realmente aquela apontada por José Santos (2014, p. 3-6), a saber: revelar a inconsistência do Naturalismo, promovendo a refutação da tese a partir de sua própria estrutura interna. Só então será possível encontrarmos um novo método que seja capaz de “purificar a alma” por meio da linguagem:

No *Sofista*, a sexta definição da arte sofística a apontava como aquela eu ‘purifica as almas, afastando as opiniões que impedem o aprendizado’ (231e). Mas atenção, pois o ardiloso lobo é demasiadamente semelhante ao cão, nosso fiel companheiro: o sofista não passa de um falso purificador (*Sofista*, 231a). Para a análise do *Crátilo*, a passagem 231b do *Sofista* é de grande interesse, por vincular a purgação à arte didática e diacrítica, que são as funções dos nomes: a nomeação está ligada à purificação. Mas dentre aqueles que dominam a arte da purificação, *quem* a realiza adequadamente? O sofista e o sacerdote são candidatos, mas serão descartados. Eutífron, com seu caráter piedoso, talvez desemple o papel de sacerdote; já a desqualificação do sofista (que, para Sócrates, não passa de um embusteiro), atrevesse a obra de Platão. Ou seja, no trecho citado acima temos uma promessa futura de purgação. Tal promessa será mantida, mas não será realizada ‘amanhã’ e muito menos com um sacerdote ou sofista. Será

Sócrates que iniciára o processo de purificação em 428d [do *Crátilo*], em sua recapitulação geral das teses apresentadas e posterior derrocada da teoria da linguagem natural (BARROS NETO, 2011, p. 47-48).

A partir de 397c, podemos resumir as análises etimológicas realizadas por Sócrates em quatro grandes grupos: a) Os nomes de ordem teológica (PLATÃO, *Crátilo*, 397c-400d); b) Os nomes de ordem cósmica (PLATÃO, *Crátilo*, 400d-411a); c) Os nomes de ordem moral (PLATÃO, *Crátilo*, 411a-421a) e d) Os “maiores e mais belos [nomes]” (*tà mégista kai tá kállista*) (PLATÃO, *Crátilo*, 421a-c). Em todos eles encontramos a presença marcante da teoria do fluxo universal, tal como posta por Heráclito e radicalizada por Crátilo. Os nomes parecem indicar que a concepção de natureza como mudança e transformação se faz presente desde os tempos mais remotos, “tanto entre os gregos, quanto entre os bárbaros” (BARROS NETO, 2011, p. 49), fortalecendo a máxima central da tese naturalista que indica a relação direta da linguagem com as coisas.

O nome “deuses” (*theoùs*), por exemplo, originou-se do fato de que as divindades primitivas, ou seja, os corpos celestes, estão em constante movimento no céu (PLATÃO, *Crátilo*, 397c-d). De sua “natureza móvel” (que em grego é *phýsis tou thein*) derivou o substantivo *theós*, nomeando, assim, os astros como “deuses” (FIGUEIREDO, 2001, p. 62, nota 40). Do mesmo modo, os nomes “espíritos” (*daímonas*) e “heróis” (*hérois*) derivam de termos e expressões que indicam certo movimento: no caso do primeiro, Sócrates afirma que *daímon*, ao menos na língua grega, é sinônimo de “sábio” (*daémones*) e que, portanto, todos os homens que caminham (ou caminharam) na bondade devem ser chamados de “espíritos” (*daímonas*) (PLATÃO, *Crátilo*, 398b-c). Já “heróis” (*hérois*), mesmo ligeiramente alterado, é proveniente do “amor” (*éros*) ou do fato de serem figuras retóricas, hábeis a fazer “perguntas e a falar” (*erotân kai tò eírein*). Em ambos os casos, há sinais de movimento: tanto um quanto outro muda o estado da alma daqueles que o sentem e que o realizam (PLATÃO, *Crátilo*, 398c-d).

O nome “ousía” que, como vimos, é caro a filosofia de Platão, também evidencia sinais de movimento. Segundo Sócrates, é possível derivar o termo de duas raízes (*essían* e *osían*), onde cada qual representa coisas distintas. No caso do primeiro, destaca-se a relação com Hestía, a deusa do lar, essencial para a existência e o sustento da família (PLATÃO, *Crátilo*, 401c-d). Os que derivam desse termo correspondem *ousía* a “essência” e a “realidade”, pois Hestía é a deusa que torna possível todas as demais realizações. Já aqueles que derivam o termo de *osían*, seguem os princípios de Heráclito, que diz “que todas as coisas se movem e nada permanece; e que a sua causa e o princípio condutor é o impulso para o que

está diante, o que seria adequadamente chamado ‘*osían*’” (*tà ónta iénai te pánta kai ménein oudén: tò oún aítion kai tò arkhégòn autôn énai tò othoûn, hóthen dèkalôs ékhein autò ‘osían’ onomásthai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 401d).

Com a investigação etimológica, portanto, o mobilismo heraclítico revela seus precedentes em períodos pré-filosóficos. Os nomes individuais dos deuses, por exemplo, já revelavam que todas as coisas se deslocavam e nada permanecia: Rhéa deriva do próprio substantivo plural “fluxos” (*rheumáta*) (PLATÃO, *Crátilo*, 402b); Posêidon foi nomeado pela força do mar que retira o andarilho do seu caminho e lhe põe um “laço nos pés” (*posídesmos*), ou por conta do “agitar incessante” (*ho seíon*) das águas (PLATÃO, *Crátilo*, 402e-403a); as Musas possuem esse nome por sempre serem “ávidas” (*môsthai*) ao conhecimento, a investigação e a filosofia (PLATÃO, *Crátilo*, 406a); Diónysos é “aquele que dá o vinho” (*ho didoûs tôn oînon*) (PLATÃO, *Crátilo*, 406c), agitando o pensamento e a ação dos homens, e Pallás provém da dança, do ato de “agitar” (*pállein*) e “ser agitado” (*pállesthai*) (PLATÃO, *Crátilo*, 406d-407a).

Todos os nomes de ordem teológica analisados por Sócrates, portanto, mesmo com o acréscimo, a eliminação, a transposição ou a substituição de letras, representam aspectos da mudança na natureza (RIBEIRO, 2006, p. 53). Os nomes de ordem cósmica e moral seguem na mesma perspectiva, sempre evidenciando o caráter mutável das coisas: o ar (*aér*) pode ser entendido como aquilo que está “sempre em movimento” (*aei rheî*) (PLATÃO, *Crátilo*, 410b), enquanto que a terra (*gê* ou *gaîa*) parece derivar seu nome do fato de ser a “progenitora” (*gennéteira*) de todos os seres vivos (PLATÃO, *Crátilo*, 410b-c). Já a prudência (*phrónesis*) “trata-se do conhecimento da mobilidade e do fluxo, mas também pode ser tomada como a utilidade da mobilidade, pois é certamente acerca do estar em movimento” (*phorás gár esti kai rhoû nóesis. eín d’àn kai ónesin hypolabeîn phorás: all’oún perí getò phéresthai éstin*) (PLATÃO, *Crátilo*, 411d). Por sua vez, o termo “conhecimento” (*epistéme*) mostra que “a alma segue as coisas no seu movimento” (*prágmasin hepoménes tês psykhês tês axías*) (PLATÃO, *Crátilo*, 412a) e o “bom” (*agathón*) advém daquilo que é “admirável” (*agastós*) em toda a natureza, isto é, o que faz com que os seres se movimentem (PLATÃO, *Crátilo*, 412c).

E essa lógica permanece com outras dúzias de nomes: “justiça” (*dikaíosyne*), “injustiça” (*adikía*), “coragem” (*andreía*), “homem” (*anér*), “mulher” (*gynê*), “virtude” (*aretê*), “vício” (*kakía*), “vantagem” (*symphéron*), “alegria” (*khará*), dentre outros (PLATÃO, *Crátilo*, 412c-420e). Os nomes que representam características positivas são sempre aqueles

que estão ligados ao movimento, a mudança e a passagem de um estado a outro, enquanto que os negativos são os que inviabilizam tal ação:

Sócrates: (...) e assim aquele que estabeleceu os nomes não se contradiz a si próprio, já que ‘dever’ e ‘útil’ e ‘proveitoso’ e ‘lucrativo’ e ‘bem’ e ‘vantajoso’ e ‘boa marcha’ parecem ser a mesma coisa, pois, embora com nomes diferentes, significam que aquilo que ordena e se move é louvado de todas as maneiras, e que aquilo que impede e prende é, pelo contrário, censurado. Pensemos agora no ‘ruinoso’; se, seguindo a maneira antiga de falar, substituísse o *dzeta* [z] por um *delta* [d], tornará-se evidente que o nome ‘*demiôdes*’ foi posto àquilo que prende o que se move

(*Sokrátes*: ...) *kai hoútō ouk enantioútai autòs hautōi ho tà onómata tithémenos, allà ‘déon’ kai ‘ophélimon’ kai ‘lysitelouin’ kai ‘kerdraléon’ kai ‘agathón’ kai ‘symphóron’ kai ‘euporon’ tò autò phainetai, hetérois onómasi semáinon tò diakosmoûn kai iôn pantakhoû enkekomiastémēnon tò dē ískhon kai doûn psegómenon. Kai dē kai tò ‘dzemiôdes’, eân katà tēn arkhaían phonēn podôis antì toû zēta delta, phaneítai soi keísthai tò noma epì tōi doûnti tò ión, eponomasthēn ‘demiôdes’*) (PLATÃO, *Crátilo*, 419a-b).

Isso ocorre também com os “maiores e mais belos [nomes]” (*tà mégista kai tá kállista*), ou seja, aqueles que Ribeiro (2006, p. 52) chama de “termos metafísicos” e que são imprescindíveis para a discussão do *Crátilo*: o “nome” (*ónoma*), a “verdade” (*aletheia*), a “falsidade” (*pseûdos*), o “Ser” (*ón*) e o “Não-Ser” (*ouk òn*). Em suas origens, cada um deles corresponde a um aspecto do movimento ou à sua falta: o *ónoma*, por exemplo, “é o ser do qual é a investigação” (*hoû tynkháneî zétēma ón*) (PLATÃO, *Crátilo*, 421a). Toda pesquisa é sempre acerca de um nome, mesmo aquelas essencialmente destinadas a análise de aspectos bem específicos da natureza. Isso ocorre, sobretudo, porque o nome possui uma relação intrínseca com aquilo que nomeia.

A “verdade” (*aletheia*), por sua vez, adquire seu sentido na medida em que se relaciona com o “Ser” (*ón*): “a mobilidade divina do ser”, afirma Sócrates, “parece ser designada por esta palavra, a ‘verdade’, que é como um ‘curso divino’” (*hē gār theía toû óntos phorà eoike proseirêsthai toútoî tōi rémati, tēi ‘alethēiai’, hos theía oûsa ále*) (PLATÃO, *Crátilo*, 421b). O trocadilho aqui se encontra na parte final da passagem: se repetirmos várias vezes as palavras “curso divino” (*theia alê*) em grego, acabaremos pronunciando também *aletheia*, como se ambas as palavras fossem formadas a partir de um mesmo som¹⁶¹. Já a “falsidade” (*pseûdos*), ao contrário, se corresponde com o “Não-Ser”, isto é, com “tudo aquilo que não se move” ou “tudo aquilo que se encontra em repouso” (*ouk ión*)

¹⁶¹Ocorre algo similar com certas palavras também no português. Quando repetimos diversas vezes a palavra “cajá”, por exemplo, acabamos pronunciando também “jaca”. Platão utiliza esses argumentos, que aos nossos olhos são bem fracos, para demonstrar a relação do termo *alêtheia* com o movimento da *phýsis*.

(PLATÃO, *Crátilo*, 421c), pois se retirarmos a letra *psi* da palavra em grego e acrescentarmos outras em seu lugar, encontraremos aquilo que de fato o nome parece querer dizer: *katheúdo*, isto é, “dormir” (FIGUEIREDO, 2001, p. 98, nota 217).

Até agora as análises etimológicas parecem ter garantido apenas a vitória do Naturalismo e colocado em dúvida às afirmações propostas por Sócrates em passagens anteriores. A base do pensamento platônico acerca da linguagem, por exemplo, se encontra na necessidade de certa fixidez ou imutabilidade que garanta a existência dos objetos do mundo. Mas os termos analisados no *Crátilo* provaram que etimologicamente a linguagem possui uma relação com a concepção mobilista da natureza encontradas na tradição. Até 421d, portanto, Platão parece apenas reforçar aquilo que já era possível de ser encontrado no papiro de Derveni, exibindo a força do método etimológico e enaltecendo as suas conclusões.

Mas por que ele faria isso? Qual é o sentido, afinal, de expor uma apologia ao mobilismo se desde o início do diálogo ele havia concluído a importância de entidades estáveis para o processo de cognição e de comunicação?

Temos boas razões para acreditar que as respostas para essas perguntas serão formuladas a partir de 421e, quando Sócrates põe em dúvida a formulação de todos os nomes até então analisados, afirmando que eles foram compostos e decompostos de tantas maneiras ao longo da história que o mais correto seria avaliar os seus “elementos indecomponíveis” (*stoicheia*) se quiséssemos averiguar se os nomes estão sendo de fato produzidos conforme às suas naturezas. A adição e a subtração de letras ou a junção de diversos termos na composição de uma mesma palavra pode ter atribuído sentidos variados e, por vezes, incorretos aos nomes, modificando a linguagem conforme o avanço do tempo. Assim, “se pudermos chegar a um nome que não é composto por mais nenhum outro nome, diremos convenientemente que já chegamos a um elemento e que não temos qualquer necessidade de referi-lo a outro nome” (*eán pote ge lábomen hò oukéti ék tinon hetéron synkeitai onomáton, dikaíos àn phaîmen epì stoikheíoi te éde einai kai oukéti toûto hemâs deîn eis álla onómata anaphéreîn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 422a-b).

Aqui, por um curto período do diálogo (422c-424a), Platão retoma sua tese das hipóteses inteligíveis e expande, afirmando que serão as *stoicheia* que deverão produzir o nome conforme as essências imutáveis. Ele afirma que será por meio da imitação (*mímesis*) que o artesão dos nomes plasmará a linguagem, de modo semelhante a um pintor que por meio das cores e das pinceladas consegue retratar uma determinada paisagem (PLATÃO,

Crátilo, 424d-e). No caso da linguagem, especifica Sócrates, o processo se dará da seguinte maneira:

(...) aplicaremos os elementos às coisas, um elemento a uma coisa, quando nos parecer necessário, ou muitos elementos juntos, formando aquilo a que se chamam sílabas; e combinaremos as sílabas, a partir das quais se formação os nomes e os verbos; e, uma vez mais, a partir dos nomes e dos verbos, iremos contruir uma coisa ainda maior e mais bela e mais completa; da mesma maneira que [um pintor] fez um animal por meio da pintura, agora construiremos o discurso por meio da arte de nomear, ou retórica, ou a arte que for ((...) *hemeîs tà stoikheîa epì tà prágmata epoîsomen, kai hèn epì hén, hoû àn dokêi deîn, kai sympolla, poioûntes hò dè syllabàs kaloûsin, kai syllabàs aû syntithéntes, ex ôn tá te onómata kai tà rémata syntíthentai: kai pálin ek tôn onomáton kai remáton mega éde ti kai kalòn kai holon systésomen, hósper ekeî tò zôon têi graphikêi, entaûtha tôn lógon têi onomastikêi è retorikêi è hétis estín he téxhne*) (PLATÃO, *Crátilo*, 424e-425a).

Assim, chegamos à última fase das análises etimológicas, aquela que pretende investigar se as letras que compõem as sílabas e os nomes possuem a capacidade de referenciar a natureza dos objetos.

Aqui Sócrates ressalta duas vezes o caráter risível de tal empreitada (PLATÃO, *Crátilo*, 424a, 426b), ciente de que havia alcançado os limites do método etimológico. Ele começa analisando como a letra grega “r” (*rô*) é “o instrumento de toda a mudança” (*órganon êinai pásēs tēs kinéseos*) (PLATÃO, *Crátilo*, 426c), iniciando palavras como “fluir” (*rheîn*) e “fluxo” (*rhoē*), indispensáveis para expressar a ação do movimento (PLATÃO, *Crátilo*, 426d). Ela também se encontra presente em outros termos que indicam tanto “mudança” quanto “dureza” (apesar de não inicia-las): em “bater” (*kroúein*), “quebrar” (*thraúein*), “rasgar” (*ereíkein*) e “esmigalhar” (*kermatízein*), a sonoridade aspirada do *rô* tem uma presença marcante, instaurando sempre um sentido de transformação em cada palavra (PLATÃO, *Crátilo*, 426e).

Do mesmo modo, a vogal “i” (*iota*) indica tudo que é sutil, e é utilizado “para as coisas que melhor podem se mover através de tudo” (*hà dè málista dià pánton íoi án*) (PLATÃO, *Crátilo*, 426e). As palavras “mover-se” (*híesthai*) e “ir” (*iénai*), por exemplo, são iniciadas por essa vogal e, portanto, parecem corresponder com aquilo que de fato querem designar. Assim também ocorre com as letras “ps” (*psi*), “ph” (*phi*), “s” (*sigma*) e “z” (*dzeta*) que estão presentes nos nomes que representam a mudança química de certos elementos: isso pode ser verificado em palavras como “esfriar” (*psykhrón*) e “ferver” (*zéon*) que iniciam com *psi* e *dzeta* (PLATÃO, *Crátilo*, 427a). Já a consoante “l” (*lâmbda*), por promover um deslizamento da língua a partir do céu da boca, é indispensável para a composição de palavras

que representam as coisas que são lisas: “o próprio ‘deslizar’, o ‘gorduroso’, ‘o que cola’ e todas as outras coisas que se dão da mesma maneira” (*kai autò tò ‘olisthánein’ kai tò ‘liparòn’ kai tò ‘kollôdes kai tâlla pánta tà toiaûta*) (PLATÃO, *Crátilo*, 427b).

O filósofo segue sua análise com mais algumas letras, sempre enfatizando a representação sonora dos elementos com o nome a qual eles se encontram: a presença do “n” (*ni*) indica aquilo que se encontra no interior de algo. Não é por acaso que palavras como “dentro” (*éndon*) e “no interior” (*entós*) sejam constituídas com a presença dessa consoante (PLATÃO, *Crátilo*, 427c). Já as vogais “a” (*alfa*) e “e” (*eta*), por conta de suas longas durações, se ligam ao que é “grande” (*mégas*) e ao “comprimento” (*mêkos*). “Parece que é desta maneira”, conclui Sócrates, “que o legislador dos nomes aproxima as coisas das letras e das sílabas, produzindo para cada um dos seres um sinal e um nome, a partir dos quais compões as restantes coisas, imitando-as por meio destes nomes” (*kai tâlla hoútō phainetai pros bibázein kai katà grámmata kai katà syllabàs hekástōi tôn ónton semeíōm te kai ónoma poiōn ho nomothétes, ek dè touúton tà loipà éde autoîs touútois syntithénai apomimóúmenos*) (PLATÃO, *Crátilo*, 427c).

Uma vez estabelecido a importância dos elementos indecomponíveis nas estruturas dos nomes, Sócrates apresenta os argumentos necessários para desbancar o Naturalismo. Como as letras indicam certos aspectos da natureza que serão imitados na formação dos nomes, algumas palavras acabam trazendo uma contradição em seu processo de formação, pois se referem a dois ou mais elementos da natureza que se anulam. O termo “rigidez” (*sklerótes*), por exemplo, contém as letras “r” (*rô*) e “l” (*lâmbda*) que correspondem respectivamente à dureza e à flacidez de algo (PLATÃO, *Crátilo*, 434c-d). Ora, se esse nome corresponde a dois aspectos contraditórios da natureza, como podemos compreender o que ele de fato quer significar? Não sentiríamos um estranhamento como sempre nos ocorre quando infringimos o princípio da não contradição?

A resposta para esses questionamentos vem do próprio Crátilo, que, sem perceber, atesta a necessidade de certo convencionalismo no uso da linguagem: “compreendo [o significado de duro]”, afirma ele, “pelo costume, meu amigo” (*égoge, diá ge tò éthos, ô philtate*) (PLATÃO, *Crátilo*, 435e). Sócrates, ágil na arte da refutação, não tarda em alertar ao seu companheiro que o que ele chama de “costume” (*éthos*) não é outra coisa se não convencionalismo. Esse é, portanto, um dos trechos mais aporéticos da obra: a discussão sobre a correção dos nomes parece ter voltado ao seu início. A disputa entre Convencionalismo e Naturalismo não teve um vencedor e o leitor que considerava que

Sócrates até então afirmava a vitória do Naturalismo se depara com uma virada surpreendente do Convencionalismo:

Sócrates: por meio de uma coisa dissemelhante daquilo que tenho em mente quando pronuncio, uma vez que o lâmbda é dissemelhante daquela dureza de que tu falas; mas, se assim é, não é verdade que tu próprio estabeleceste uma convenção contigo, e que a correção do nome se torna para ti uma convenção, já que tanto as letras semelhantes como as dissemelhantes o manifestam, uma vez tomadas pelo costume e pela convenção? (...) é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos.

(*Sōkrátēs: apò toû anomoíou ge è hò dianooúmenos phténgomai, eí per tò lábda anómoiôn esti tēi hēi phēis sysklerótēti: ei dè toûto hoútōs ékhei, tí állo è autòs sautōi synéthou kaí soi gígnetai hē orthótes toû onómatos synthéke, epeidē ge deloî kaí tà hómoia kaí tà anómoia grámmata, éthous te kaí synthékes tykhóna; (...) anankaíon pou kaí synthéken ti kaí éthos symbállesthai pròs délosinhōn dianooúmenoi légomen*) (PLATÃO, *Crátilo*, 435a-b).

Assim, para entender a linguagem e o seu processo de nomeação é necessário utilizar aspectos de ambas as teorias. Tanto o Naturalismo quanto o Convencionalismo estão parcialmente corretos, visto que a linguagem pode manifestar a essência das coisas por meio de certa convenção estabelecida por seus usuários. O problema estava no modo como Crátilo e Hermógenes relacionavam os nomes com os objetos, seja unindo-os ou separando-os completamente. O que ocorre, na verdade, é que tanto a linguagem quanto a natureza se relacionam por meio de um terceiro elemento, metafísico, que torna possível tanto a existência de um quanto de outro. Há uma relação, mas essa só é estabelecida por meio do homem que, sendo capaz de contemplar as entidades imutáveis, promove o contato entre o nome e o seu objeto.

Se lembrarmos da Figura 3, por exemplo, veremos que os campos da ontologia e da linguagem são estabelecidos por meio de uma realidade metafísica e que se faz necessário a figura de um agente que os relacione. O método etimológico é incapaz de promover essa relação, pois apenas analisa a estrutura dos nomes e o modo como eles parecem apontar as características físicas do mundo. É um método somente de verificação e não de atribuição, importante para descobrir a estrutura de alguns termos, mas não serve para corrigi-los ou criá-los. O que vimos por meio dele foi a presença marcante do mobilismo heraclítico na formação da maioria dos nomes, mas ainda sim é possível encontrar uma pequena parcela de palavras que apresentam justamente o contrário: aquelas que já mencionamos no capítulo anterior, a saber, “conhecimento” (*epistḗmē*), “relato” (*historía*) e “memória” (*mnḗmē*), mas muitas outras.

A seção das análises etimológicas, portanto, trouxe ao menos quatro grandes contribuições para o desenvolvimento do diálogo: a) As análises etimológicas não servem para atestar a vitória do Naturalismo, pois os nomes apresentam em sua estrutura aspectos contraditórios; b) Para se entender a linguagem é necessário que apliquemos tanto aspectos da tese naturalista quanto da convencionalista; c) O método etimológico é apenas verificacional, demandando um novo procedimento para a modificação e criação dos nomes, e d) O mobilismo ontológico não é regra geral no estabelecimento dos nomes, podendo ser encontrado palavras que expressam certa fixidez em sua formação.

A seguir, buscaremos apresentar aquilo que acreditamos ser a tese platônica da linguagem, evidenciando como o filósofo sugere que ela deve ser entendida como representação (*mimesis*) das hipóteses inteligíveis.

4.3 A ESSÊNCIA DOS NOMES: A LINGUAGEM COMO REPRESENTAÇÃO DAS HIPÓTESES INTELIGÍVEIS

Além de considerarmos as passagens referentes ao *onomatourgós* e as análises etimológicas dos nomes como trechos indispensáveis para a compreensão daquilo que seria o Platonismo linguístico, devemos examinar como Platão sugere que a linguagem deve ser entendida como *mimesis* das hipóteses inteligíveis. No capítulo anterior, enquanto discutíamos sobre as aporias do discurso naturalista, pudemos observar Sócrates afirmando que a linguagem, assim como a pintura, é uma representação da realidade, isto é, um modo de expor o real por meio de imagens. Naquele momento essa analogia serviu para pôr Crátilo em contradição, fazendo-o afirmar premissas que iam de confronto com as conclusões alcançadas pelo Naturalismo. Agora precisamos retoma-la para dilinear a importância do conceito de “representação” (*mimesis*) no interior da filosofia platônica e destacar o seu sentido para a discussão sobre a linguagem.

Antes de Platão, o conceito *mimesis* era utilizado para referenciar a representação artística de um dançarino ou a incorporação de um determinado papel em uma peça dramática (SCHÄFER, 2012, p. 170). Desse ato, ao longo da história, derivou o significado mais amplo de imitar ou copiar algo da melhor maneira possível, utilizado por alguns poetas e tragediógrafos na elaboração de suas obras. Com o filósofo da academia, ao contrário, o conceito adquire certo valor negativo de falsidade, ilusão, engano ou até falta de seriedade. Ele o utiliza, por exemplo, quando discute sobre os deuses nos Livros II e III da *Répubblica*, afirmando que as *mimesis* antropomórficas (tal como elaboradas por Homero e Hesíodo em

seus poemas) são más representações por não apresentarem a verdadeira essência dos deuses, dos heróis e dos homens mais exemplares (PLATÃO, *Républica*, 377, 388c).

Já no livro X, encontramos Platão rejeitando a poesia mimética ao indicar a grande distância que existe entre a imitação artisticamente (*mimema*) e aquilo que ela quer representar. Na ordem existente entre as coisas físicas e as hipóteses inteligíveis, “a *mímesis* artística assume o terceiro grau depois da verdade, porque ela não é a *idea*, a qual é verdadeiramente, mas apenas imita sua aparição no mundo empírico” (SCHÄFER, 2012, p. 172). Se tomarmos como exemplo a representação de uma cama pintada a óleo, teremos a seguinte ordem: a *ousía* da cama vem em primeiro lugar em relação à verdade, sendo ela própria o que há de mais real sobre a cama; depois a cama em que deitamos no mundo empírico e que já cópia do modelo anterior; por fim, temos a imagem da cama representada por um pintor em seu quadro a óleo.

Desse modo, critica Platão, um artista mimético não possui qualquer conhecimento efetivo sobre o seu objeto de trabalho, apenas um saber aparente, limitado, adquirido por meio da imagem que ele desenvolve a partir das coisas ao seu redor. Se a verdade de fato transcende o mundo empírico, a *mímesis* acaba apenas apresentando aspectos turvos do real. Por isso, “um poeta como Homero não representa a virtude e a vileza por causa de um saber; a tradição que lhe confere um saber universal confunde destreza mimética com saber verdadeiro (PLATÃO, *Républica*, 598e-602b)” (SCHÄFER, 2012, p. 172). Assim, na medida em que Platão assume a linguagem como uma espécie de pintura, ou seja, uma arte mimética, ele está lhe atribuindo o mesmo valor negativo de representar a realidade a um terceiro grau de distância da verdade.

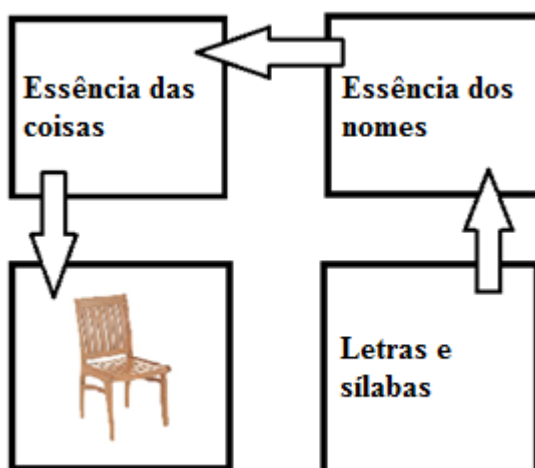
Herpich (2013, p. 43), ao comentar a interpretação de Gadamer sobre o *Crátilo*, destaca que Platão, ao criar um novo âmbito ontológico e atribuir a ele as entidades metafísicas que tornaram possível o conhecimento do mundo efetivo, desfez o modo binário de entender a correção dos nomes que era vigente em seu tempo: os elementos da correção linguística (tanto do Naturalismo quanto do Convencionalismo) eram restritos às palavras e às coisas do mundo, mas a introdução das essências que existem de modo independente das palavras e das coisas criou um universo de referentes que exige uma nova explicação para o modo como eles se relacionam. De modo análogo a pintura ou a poesia, portanto, Platão acredita que a linguagem é uma representação das hipóteses em que a *ousía* ocupa a posição intermediária entre a linguagem e o mundo (MESQUITA, 1997, p. 100).

Ora, todas as coisas possuem uma essência a qual permite agrupar em uma mesma classe uma série de objetos existentes no mundo empírico (VIEIRA, 2012, p. 27). É assim que podemos conhecer e comunicar as coisas do âmbito físico, independente do seu estado de transformação. A mudança constante do mundo não afeta em nosso processo cognitivo, pois apreendemos a realidade por meio da *ousía* de cada objeto físico que existe desde sempre e para todo o sempre. Do mesmo modo, o ato de nomear deverá seguir a mesma lógica: “todas as coisas sensíveis são nomeadas segundo as essências e em função de suas relações com elas, uma vez que a pluralidade das coisas que têm o mesmo nome existe por participação nelas” (*hoûtos oûntà mèn toiaûta tòn ónton idéas prosegóreuse, tàd’aisthetà parà taûta kai katà taûta légesthai pánta: katà méthexin gàr eînai tà pollà homónyma toîs eídesin*) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987b7-10).

Se a função do nome, tal como foi estabelecida no início do diálogo, é instruir e distinguir a essência das coisas, a linguagem possui o papel de reconhecer uma classe compostas de coisas que partilham de uma mesma essência (VIEIRA, 2012, p. 32). Quem diz “cavalo”, portanto, indica que distinguiu dentre as demais coisas, algo que participa da classe de seres vivos que compartilha a essência de cavalo. Como podemos observar na Figura 3, os âmbitos físico e metafísico da realidade não se comunicam diretamente, mas só por meio de um agente mediador que torna possível essa relação. Quando o *onomatourgós* formula um nome, ele está na verdade utilizando as letras e as sílabas para representar a linguagem de acordo com a essência de um nome que já se encontra ligado à essência do objeto a qual ele pretende nomear.

O movimento segue o seguinte fluxo:

Figura 4 – Fluxograma do ato de nomear proposto por Platão no *Crátilo*



Platão, portanto, propõe uma relação entre nomes e objetos bem diferente daquela que encontramos com o Naturalismo: enquanto este aponta uma ligação natural entre a linguagem e o mundo, aquele apresenta essa relação de modo indireto, por meio de um campo metafísico. O objeto cadeira, por exemplo, tal como apresentado na Figura 4, adquire seu nome quando o *onomatourgós* representa, por meio de letras e sílabas, a *ousía* do nome “cadeira” que já encontra associada à essência do próprio objeto em questão. É por isso que Sócrates afirma em 398a que dar nomes não é tarefa para todos os homens, mas apenas para o mais raro dos artistas que surgem entre as pessoas. Ora, como podemos observar, essa atribuição exige tanto o conhecimento das hipóteses inteligíveis, quanto a metodologia correta para representar os nomes conforme as suas essências.

Caso falte qualquer um desses dois requisitos, os nomes não serão atribuídos de forma adequada, ocasionando a formação de nomes mal representados, isto é, falsos. O Paradoxo da Falsa Opinião, que antes era um grave problema às teses naturalistas e convencionalistas, encontra sua solução no *Crátilo*: discursos verdadeiros são aqueles em que as letras e as sílabas representam de forma mais precisa a essência dos nomes dos objetos à qual pretendem significar, enquanto que os falsos, ao contrário, representam de forma menos precisa tais essências (GADAMER, 2008, p. 530; RIBEIRO, 2006, p. 45). Basta lembrarmos novamente da analogia com a pintura: aquele que com as cores e as pinceladas consegue representar a imagem da maneira precisa possível é capaz de produzir belos retratos, do mesmo modo que aquele que imitar a *ousía* das coisas por meio das sílabas e das letras conseguirá produzir bons nomes (PLATÃO, *Crátilo*, 431d).

O importante do ato de nomear, portanto, se encontra muito mais no referencial em que o *onomatourgós* está olhando ao produzir os nomes do que nas letras e nas sílabas que ele irá escolher para executar tal ação. É assim que adquirimos nossa diversidade linguística: as formações dos nomes são diferentes conforme os países, mas os seus referenciais são invariáveis. “Cadeira”, “chair”, “sedia” e “stuhl” possuem um mesmo referencial, mas eles só poderão ser considerados verdadeiros se representarem corretamente a essência do nome do objeto o qual pretendem nomear.

Como aponta Vieira (2012, p. 35):

é deste jeito, como qualquer outra coisa no mundo, que um nome pode ser verdadeiro ou falso. Se ele realiza sua essência é verdadeiro, se não o faz, assim como um potro nascido de uma vaca, é falso. Para verificar se uma coisa realiza sua essência é preciso ver se ela cumpre sua função. Para determinar a função de um nome é preciso ter em mente uma particularidade sua. Um nome é um instrumento, ou seja, uma coisa que funciona em

relação a outras. Assim como uma carda funciona em relação às coisas que ele nomeia. É nesta medida que um nome estaria em relação com a [essência] das coisas por ele nomeadas.

Mas como podemos verificar se um nome está representando adequadamente à sua essência?

Para o Naturalismo, a resposta se encontra no método etimológico: a estrutura dos nomes indica a verdade de sua atribuição. Mas Platão, como vimos, não considerava a formação das letras e das sílabas como um aspecto importante na representação dos nomes. Ele utilizou as análises etimológicas com outros fins: a) Evidenciar a necessidade de uma nova concepção ontológica que torne possível o conhecimento e a comunicação; e b) Destacar a importância de um novo método que seja capaz de verificar e estabelecer os nomes conforme a suas essências. Ao primeiro objetivo, o filósofo indica a existência das essências imutáveis, residentes de um âmbito metafísico e modelos ideais dos objetos encontrados no mundo empírico; ao segundo, ele indica o método dialético, de perguntas e respostas, que voltado para o sentido dos nomes, discute as suas estruturas a partir dos seus referenciais.

Encontramos poucas linhas dedicadas a uma discussão teórica sobre a dialética no *Crátilo*, mas se tomarmos outros diálogos como base para nossa investigação podemos facilmente traçar um paralelo entre o método etimológico e o método dialético. No *Mênon*, por exemplo, Sócrates afirma “que é preciso assumir uma hipótese e ver quais as consequências que derivam dela” (BERTI, 2013, p. 119). Se elas não apresentarem qualquer problema em sua estrutura lógica ou forem capazes de convencer todos os dialogantes, a hipótese pode ser tomada como *episteme* (PLATÃO, *Mênon*, 85c). No *Fédon* (99e-101e), Sócrates esclarece que o processo dialético deve sempre analisar a força das hipóteses, construindo por meio dos *logoi* dos dialogantes um caminho de ascensão à verdade:

(...) quando as consequências não discordam entre si, isso não significa que a hipótese da qual derivam seja verdadeira, mas apenas que ela é não contraditória, ou seja, possível. Para ver se é verdadeira, é preciso deduzi-la de uma hipótese, cujo valor seja ‘suficiente’, isto é, garantido, e que, portanto, possa funcionar como autêntico ‘princípio’. O *Fédon* não diz como se pode acertar a suficiência, isto é, o valor deste princípio. Todavia, ele alude claramente à necessidade de integrar o procedimento negativo, destrutivo, praticado por Sócrates, num procedimento positivo, construtivo, capaz de conduzir a verdade (BERTI, 2013, p. 119).

A “razão negativa” em Sócrates ganha um valor positivo com Platão: as opiniões que sobressaem ao processo de refutação se mostram fortes o suficiente para se tornarem conhecimento. É por isso que no *Parmênides* encontramos seu personagem homônimo

aconselhando Sócrates a formular sempre duas hipóteses contrárias, pois será na refutação de uma das duas (ou até mesmo das duas) que resultará a verdade: “você deve considerar não só o que acontece se uma hipótese específica é verdadeira, mas também o que acontece no caso dela não ser” (*symbaínonta ek tês hypothéseos, allà kai ei mē ésti tò autò toûto hypotíthesthai, ei bouleí mállon gymnasthênai*) (PLATÃO, *Parmênides*, 136a).

Ora, o próprio *Crátilo* é construído nesse formato: temos duas hipóteses contrárias sobre a correção dos nomes e que depois de um exame mais detalhado de suas consequências se mostram insuficientes. Não é por acaso que Platão apresenta o diálogo como um ringue de luta, pondo Sócrates como o juiz da disputa. A troca rápida de perguntas e respostas apresenta a organização interna que compõe o Convencionalismo e o Naturalismo, indicando as qualidades e os defeitos de ambas às concepções. Mas o método etimológico nada tem a ver com isso. O que ocorre, como vimos, é um saber de origem divina que analisa o modo como os nomes foram construídos conforme a estrutura das letras e das sílabas. Desse modo, é possível traçar a linha que os separa, apontando os avanços que cada um é capaz de produzir em relação à correção dos nomes.

O método dialético analisa a maneira como cada pessoa entende o significado de um nome, promovendo a representação mais adequada de sua essência. Cada um de nós possui uma lista de nomes que acreditamos serem corretos e que apenas por meio de um diálogo poderemos coloca-los em análise para verificar suas veracidades. O aspecto convencional, portanto, se mostra como uma ferramenta de auxílio indispensável na atividade do *nomotaourgós* que, em contato com a variedade de sentidos distintos atribuídos a um mesmo nome, combina e recombina as letras na expectativa de apresentar a sua *ousía* de modo mais adequado. Em outras palavras, o uso do método dialético se assemelha a uma oficina de pintura em que o artista, com o auxílio de outros de sua área, consegue reformular várias vezes uma mesma imagem até que ela se aproxime do modelo que pretende representar. O movimento é, assim como aquele apontado no *Fêdon*, de ascensão à verdade que nesse caso é a correspondência entre a formação das palavras e a essência dos nomes.

Com isso, podemos extrair que Platão “não só reconhece que a linguagem é o único nível no interior do qual se pode encontrar a verdade (...), mas ao mesmo tempo também nega que a verdade possa residir simplesmente nos nomes” (CASERTANO, 2010, p. 151). Essas conclusões, aparentemente contraditórias, são apresentadas no desfecho do diálogo como o fechamento de toda a sua discussão. Com elas, o filósofo indica que a linguagem formula uma representação da verdade, mas que não é em si própria “A Verdade”. Basta lembrarmos do

valor das artes miméticas atribuído por Platão nos Livros II e III da *Républica*: atribuindo um terceiro grau de distância das hipóteses inteligíveis. A linguagem, sendo também uma *mímesis*, segue a mesma lógica: aquele que não olhar para a *ousía* no processo de nomear, portanto, conquanto seja um excelente orador (como os sofistas) ou participe de inúmeros diálogos, não será capaz de comunicar a verdade.

Assim, conclui Sócrates:

Saber de que modo as realidades devem ser aprendidas ou descobertas é talvez uma pergunta muito grande para você ou para mim, mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser apreendidas e investigadas, do que a partir dos nomes (*hóntina mèn toínun trópon deî manthánein è heurískein tà ónta, meîzon ísos estìn egnokénai è kat'emè kai sé: agapetòn dè kai toûto homologéasthai, hóti ouk ex onomátōn allà polù mállon autà ex hautōn kai mathetéon kai zetetéon è ek tôn onomátōn*) (PLATÃO, *Crátilo*, 439b).

Para Platão, portanto, tanto a linguagem quanto a realidade são compreendidos como *mímesis* de certas entidades metafísicas que garantem a fixidez necessária para os processos de conhecimento e de comunicação. No caso desta última, é só por meio da *ousía* dos nomes que o *onomatourgós* será capaz de nomear corretamente as coisas do mundo. A maneira como as letras e as sílabas estão arranjadas é o que garantirá que os sons representem (ou deixem de representar) a essência dos objetos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou apresentar como Platão, em seu diálogo *Crátilo*, ao se confrontar com as diferentes noções de verdade associadas às concepções naturalista e convencionalista da linguagem, elaborou o seu próprio posicionamento, na tentativa de superar as aporias que ambas as concepções pareciam desembocar. Para isso, em um primeiro momento, foi necessário que compreendêssemos a formação e o desenvolvimento de certos tipos de discursos encontrados na Grécia Arcaica e como eles resultavam naquilo que é apresentado no diálogo por meio dos personagens Hermógenes e Crátilo.

Sendo oriundos desses tipos de discurso, o Naturalismo e o Convencionalismo possuem características singulares que os determinam e os diferenciam: o primeiro, por acreditar que a linguagem possui uma relação intrínseca com as coisas, estabelece uma ligação profunda com a verdade; enquanto que o segundo, por partir do pressuposto que os campos da linguagem e do mundo não possuem qualquer relação, defende que a verdade não existe, que nossas opiniões são originadas com base na construção sócio-cultural a qual estamos inseridos.

Essa análise histórica, realizada no primeiro capítulo, serviu para que entedessemos não apenas certos posicionamentos dos personagens no desenvolvimento da trama, como também nos deu a possibilidade de tentarmos escutar a voz oculta de Platão nas entrelinhas do diálogo. Ao realizarmos uma leitura mais rigorosa do texto, isto é, por meio da chave de interpretação que extraímos da análise histórica, conseguimos observar alguns pontos importantes: o fato, por exemplo, de que as teorias das verdades que se encontram na base das concepções naturalista e convencionalista, fazem com que elas desemboquem em profundas aporias.

Ademais, com o segundo capítulo, identificamos também alguns posicionamentos do personagem Sócrates que parecem não dizer respeito aquilo que tradicionalmente os intérpretes acreditam fazer parte daquilo que foi o Sócrates histórico. O uso de um demiurgo da linguagem, a aplicação do método dialético na formatação e no uso dos nomes, e a mudança do conceito de *phýsis* indo em direção a certa “transcendência” se apresentam, desse modo, como pontos centrais daquilo que acreditamos ser a posição platônica da linguagem apresentada no interior do *Crátilo*.

Ora, as hipóteses inteligíveis (*ousía*), objetos residentes desse novo âmbito *meta-físico*, possuem uma existência independente das palavras e das coisas do mundo. Elas, portanto, oferecem um novo espaço de referentes que auxiliará o filósofo na superação das

aporias enfrentadas pelo Naturalismo e pelo Convencionalismo linguístico. A linguagem, que até então se enquadrava apenas em uma relação bidirecional com o mundo, seja aceitando-o ou rejeitando-o inteiramente, agora contará com a presença de um terceiro *locus* que facilitará a superação dos impasses enfrentados pelos personagens Hermógenes e Crátilo.

O Paradoxo da Falsa Opinião, por exemplo, que antes era um grave problema às teses naturalistas e convencionalistas, encontra sua solução a partir do uso da *ousía*: discursos verdadeiros são aqueles em que as letras e as sílabas representam de forma mais precisa a essência dos nomes dos objetos à qual pretendem significar, enquanto que os falsos, ao contrário, representam de forma menos precisa tais essências. Aqui se destaca a importância da representação (*mímesis*) no processo de construção da linguagem: assim como os objetos metafísicos são copiados pelo demiurgo divino, no *Timeu*, o artesão ou legislador dos nomes, no *Crátilo*, olhando para a essência dos nomes, forjará as palavras.

A linguagem, nesse sentido, se transforma em um instrumento a partir do qual o pensamento e o mundo podem se relacionar: “não há uma anterioridade do mundo ou do pensamento, mas ambos já acontecem junto com a linguagem” (HERPICH, 2013, p. 45). É por isto que o *Crátilo* é tão importante: ele apresenta uma nova concepção da linguagem que será fundamental para a problematização da linguagem ao longo da tradição ocidental até os nossos dias. O auge dessa influência, por exemplo, se encontra na modernidade com a concepção de uma linguagem instrumentalista que serve, quase como exclusivamente, para transmitir o pensamento.

Não é uma surpresa, portanto, encontrarmos em nosso tempo, uma variedade de pesquisadores que partem justamente do *Crátilo* para elaborar suas próprias concepções acerca da linguagem. Abrahão (2000), em um importante artigo, reúne alguns desses estudiosos e os apresenta em comparação a conclusão extraída por Platão no diálogo em questão. Todos parecem partir justamente do pressuposto de que a linguagem só pode referenciar o mundo porque primeiro parece referenciar certa inteligibilidade alcançada apenas pelo pensamento. Esta foi a maior descoberta de Platão em seu diálogo: a linguagem não deve ser encarada de modo tão radical como querem os naturalistas e convencionalistas, mas ela deve ser encarada como um instrumento mediador entre os objetos do pensamento e os objetos do mundo.

Desse modo, podemos concluir com Platão que a verdade não reside na *phýsis* ou exclusivamente na linguagem, mas somente abrindo caminho “por um formidável mar de palavras” (*dianeûsai toioûton te kai tosoûton pélagos logon*) (PLATÃO, PARMÊNIDES,

137a) é que conseguiremos de fato comunicá-la – adequando os objetos inteligíveis aos objetos do mundo.

REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, V. B. B. O Conceitual e/ou convencional nos processos de significação. **Contexto**, Espírito Santo, n. 7, 2000, p. 163-171.
- AGOSTINI, C. S. **Aristófanis e Platão: deformadores da democracia antiga**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2014 (coleção de bolso).
- ALEXANDRE JUNIOR, M. Prefácio e Introdução. In: ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. p. 15-64.
- ALMEIDA, L. A. Górgias e a questão da linguagem na sofística: o tratado do não-ser ou a desconstrução da ontologia. In: Scripta clássica: história, literatura e filosofia na Antiguidade Clássica. Belo Horizonte. Org. de Antônio Orlando Dourado Lopes, Celina Figueiredo Lage e Olimar Flores Junior. Belo Horizonte: **Pós-lit**, 1999, p. 109-122.
- ALMEIDA, N. E. Uma solução aristotélica para o paradoxo do mentiroso em *Metafísica* IV, 8. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 429-466, Set/Dez. 2013.
- ARISTÓFANES. As Nuvens. In: **Sócrates**. Trad. e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. 2 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1980, p. 171-222 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Do Céu**. Trad. e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014 (Série Clássicos Edipro).
- _____. Elencos Sofísticos. In: ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores Ltda, 1986 (Volume IV).
- _____. **Ética a Nicômaco**. Trad. e notas de Edson Bini. 4 ed. Edipro, 2014 (Série Clássicos Edipro).
- _____. **Física**. Trad. y notas de Guillermo R. de Echandía. Barcelona: Editorial Gredos, S.A., 1995.
- _____. **Metafísica**. Ensaio intro., Trad. do grego e comentário de Giovanni Reale. Trad. para portugueses de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Vol. II).
- _____. _____. Trad. e notas de Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2012 (Série Clássicos Edipro).
- _____. **Poética**. Trad. e notas de Ana Maria Valente. Pref. de Maria Helena da Rocha Pereira. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2008.
- _____. **Retórica**. Trad. E notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Pref. e intro. de Manuel Alexandre Junior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005 (Biblioteca de autores clássicos).

AUBENQUE, P. **O problema do Ser em Aristóteles**. Trad. de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BAÉZ, F. Los Escritos perdidos de Aristóteles. **A Parte Rei**, [s.l.], v. 24, n. 12, p. 1-14, 2002. Disponível em: <goo.gl/vJx2o9content_copy>. Acesso em 26 fev. 2017.

BARBOSA, M; CASTROS, I. O. **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (Coleções Mare Nostrum).

BARNEY, R. Plato on conventionalism. **Phronesis**, Leiden, n. 42, p. 142-162, 1997.

BARROS, J. D. A escola dos Annales e a Crítica ao Historicismo e ao Positivismo. **Revista Territórios e Fronteiras**, Mato Grosso, v. 3, n. 1, p. 75-102, Jan/Jun. 2010.

BARROS NETO, A. M. R. **Sobre o Crátilo de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BENOIT, H. **Sócrates**: o nascimento da razão negativa. São Paulo: Editora Moderna, 1996 (coleção logos).

BENSON, H. H. Método socrático. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 237-261.

BERNABÉ, A. **Platão e o orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Trad. de Dennys Garcia Xavier. 1 ed. São Paulo: Annablume Clássica, 2011 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental).

BERTI, E. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013 (coleção philosophica).

BÍBLIA. Tito. In: **Bíblia Sagrada**. Trad. de João Ferreira de Almeida. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BINI, E. Notas. In: PLATÃO. **Diálogos I**: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser) e Protágoras (ou Sofista). Trad., textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007 (Clássicos Edipro).

BONNET, A. R. Karl Popper y el historicismo: una crítica interna. **Razón y Revolución**, Buenos Aires, n. 5, p. 1-16, Otoño. 1999.

BORDOY, F. C. Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni. **Eremita**: revista de lingüística y Filología Clásica, n. LXVIII, v. 1, p. 53-71, 2000.

BORNHEIM, G (Org.). **Os filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1985.

BRANDÃO, J. L. **Antiga Musa**: arqueologia da ficção. 2ª ed. Belo Horizonte, Relicário, 2015.

_____. A Musa e Homero. **Organon**, Porto Alegre, n. 27, p. 15-28, Jul/Dez. 1999.

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**. 26 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BRANDWOOD, L. Estilometria e cronologia. Trad. de Saulo Krieger. In: KRAUT, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 113-146.

BRAVO, F. Verdad y teorías del lenguaje em el *Cratilo* de Platon. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, Costa Rica, n. XLVI (117/118), Enero/Agosto. 2008.

BRÉHIER, E. **Historia de la Filosofía**. Trad. de Demetrio Nañez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1942 (Vol. I).

BUARQUE, L. Heráclito e Heraclitismo no *Crátilo* de Platão. **Archai**, Brasília, n. 15, p. 135-141, 2015.

_____. Protágoras e Heráclito no *Crátilo* Platônico. **Hypnos**, São Paulo, n. 28, p. 157-164, 2012.

BURNET, J. **A aurora da Filosofia Grega**. Trad. de Vera Ribeiro, Agatha Bacelar, Henrique Cairus, Agatha Bacelar e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

CABRAL, J. F. P. A dicotomia *nómos-phýsis* no *Crátilo* de Platão. **Revista E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, n. 26, p. 111-129, 2013.

CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 116, p. 307-327, Dez/2007.

_____. Epimênides: sábio ou filósofo? **Hypnos**, São Paulo, n. 26, p.13-35, 2011a.

_____. **Os Pré-Socráticos**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011b (Coleção Sabedoria Antiga).

_____. **Paradigmas da Verdade em Platão**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CASSIN, B. **Ensaaios Sofísticos**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. **O Efeito Sofístico**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 (Coleção TRANS).

_____. Que Quer Dizer: Dizer Alguma Coisa. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: **Discurso**, São Paulo, n. 20, p. 19-39, 1993.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. Trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2012 (Série Pensamento Moderno).

CÍCERO. **De republica**. Edit by James E. G. Zetzel. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

CORNELLI, G. **Em busca do pitagorismo**: o pitagorismo como categoria historiográfica. 2010. Tese (Doutorado em História da Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CORNFORD, F. **Antes y después de Sócrates**. Trad. de Antonio Pérez-Ramos. 2 ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1981.

_____. **Principium sapientiae**: as origens do pensamento filosófico grego. Trad. de Maria Manuela Rocheta do Santos. Pref. de W. C. K. Guthrie. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COSTA, A. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

COSTA, M. R. N. **Maniqueísmo**: História, Filosofia e Religião. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. **O problema do mal na polêmica antimániqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

CROMBIE, J. **Análisis de las doctrinas de Platón**: el hombre y la sociedad. Trad. de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Universidad, 1988. (Tomo I).

CRUZ, M. B. Cadernos do Pet de Filosofia, Teresina, v. 6, n. 11, p. 93-100, Jan/Jul. 2015. Resenha de: KERFERD, G. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. Cadernos do Pet de Filosofia, Teresina, v. 5, n. 10, p. 72-82, Jul/Dez, 2014. Resenha de: DETIENNE, M. **Mestres da Verdade Na Grécia Arcaica**. 1 ed. Trad. de Ivone C. Benedetti. Pref. de Pierre Vida-Naquet. São Paulo: Editora WMF/ Martins Fontes, 2013.

CRUZ, M. B; SILVA, C. L; O nominalismo de Roscelino de Compiègne: os universais como “flatus vocis”. **Cadernos do Pet de Filosofia**, Teresina, v. 5, n. 9, p. 48-55, 2014.

DETIENNE, M. **Mestres da Verdade Na Grécia Arcaica**. 1 ed. Trad. de Ivone C. Benedetti. Pref. de Pierre Vida-Naquet. São Paulo: Editora WMF/ Martins Fontes, 2013.

DINNUCI, A. L. A relação entre Virtude e Felicidade em Sócrates. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 10, n. 3, p. 254-264, Set/Dez. 2009.

_____. Lógica e Teoria da Linguagem em Antístenes. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 105-119, 1999.

_____. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. **Nuntius antiquus**, Belo Horizonte, n. 2, p. 55-70, 2008.

DORION, L-A. Ascensão e queda do problema Socrático. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 23-49.

Trad. de Saulo Krieger. In: KRAUT, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 69-112.

DUESO, J. S. Heráclito: la relación y la problemática del nombre. **Convivium**, n. 16, p. 19-36, Zaragoza, 2003.

FERREIRA, M. O. A lírica Grega Arcaica: Arquíloco de Paris estudo do Fr. 19. **Revista Alétheia**, Rio Grande do Norte, v. 1, p. 1-16, Jan/Jul. 2009.

FERNÁNDEZ, L. G. El problema del Sócrates Histórico. **Excepta Philologica**, Barcelona, n. 10-12, p. 73-85, 2002.

FERNÁNDEZ, R. P. El concepto de Filosofía em las Investigaciones Filosóficas de Ludwig Wittgenstein. **Universitas Philosophica**, Santafé de Bogota, v. 23, n. 24, p. 113-132, Jun.1995.

FIGUEIREDO, M, J. Notas. In: PLATÃO. **Crátilo**. Intr. de José Trindade dos Santos e Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Pensamento Filosofia).

_____. Problemas com a justiça: uma análise da argumentação do Livro I da *República*. **Philosophica**, n. 7, Lisboa, p. 65-83, 1996.

FILOSTRATOS. Vidas dos Sofistas. In: **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (Coleções Mare Nostrum).

FLÓREZ, J. A. El lenguaje en el Pensamiento Griego. **Praxis Filosófica**, Calle, n. 29, p.41-60, Jul/Dic 2009. Disponível em: <goo.gl/IWIYzGcontent_copy>. Acesso em 26 fev. 2017.

FRANÇA, L. M. Hegel, o movimento especulativo do espírito e a história. **Simbio-Logias**, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 75-89, Dez. 2010.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Flávio Paulo Meurer. 10 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

GARCIA-ROZA, L. A. **Palavra e Verdade na Filosofia Antiga e na Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990 (textos de erudição & prazer).

GAZZINELLI, G. G. **Fragmentos Órficos**. Org. e trad. de Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

GILES, T. R. **Introdução à Filosofia**. 2 ed. São Paulo: EPU e EDUSP, 1979.

GILSON, E. trad. de Eduardo Brandão. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013 (Clássicos WMF).

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GOMPERZ, T. **Os pensadores da Grécia**: história da Filosofia Antiga. Trad. de Cláudio J. A. Rodrigues. 1 ed. São Paulo: Icone, 2013. Tomo II: filosofias socráticas e Platônicas. (Obra completa em 3 volumes).

GÓRGIAS. Defesa de Palamedes. In: **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 50-60 (Coleções Mare Nostrum).

_____. Elogio de Helena. In **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 40-46 (Coleções Mare Nostrum).

_____. _____. In: GÓRGIAS. Elogio de Helena. Trad. de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: **Anágnosis**, 2009. [Apresenta as traduções de textos gregos realizadas pelo grupo *Anágnosis*, da UFMG.]. Disponível em: <goo.gl/SJS95u>. Acesso em: 11 Jun. 2017.

_____. Tratado Sobre o Não-Ser. In **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 29-39 (Coleções Mare Nostrum).

_____. _____. In: CASSIN, B. **O Efeito Sofístico**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 278-291 (Coleção TRANS).

GRUBE, G. M. A. **El pensamiento de Platón**. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987. 2ª edição.

GUTHRIE, W. K. C. **History of Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (Vol. III).

_____. **Os sofistas**. Trad. de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. 2ª edição (Coleção Filosofia).

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HARDY-VALLÉE, B. **Que é um conceito?** Prefácio de Alice maria Araújo Ferreira. Trad. e posfácio de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2013 (coleção epistême).

HAVELOCK, E. A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. Trad. de Ordep José Serra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, M. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental lógica. A doutrina heraclítica do *lógos*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HERPICH, J. C. Linguagem e Lógos: a leitura gadameriana do *Crátilo* de Platão. **Perspectiva filosófica**, Recife, v. 1, n. 39, p.39-53, 2013.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. e estudo de Luiz Otavio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2012.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1991. 2ª edição.

HILLESHEIM, V. A filosofia da linguagem em Platão. **Sofia**, Vitória, ano VII, n. 7, p. 245-285, 2001.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa: livros Cotovia, 2005.

_____. **Odisseia**. Trad. de Trajano Vieira. Texto e notas de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2011.

HUFFMAN, C. A. A tradição pitagórica. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: ideias & Letras, 2008, p. 115-138.

HUISMAN, D. **Sócrates**. Trad. de Nicolás Nyimi Campánario. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUSSEY, E. Heráclito. Trad. de Pedro Ferreira. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: ideias & Letras, 2008, p. 139-166.

IGLÉSIAS, M. Notas. In: PLATÃO. **Eutidemo**. Texto de John Burnet e Trad, apres. E notas de Mauria Iglésias. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2013 (Biblioteca Antiqua).

IRWIN, T. H. Platão: o pano de fundo intelectual. Trad. de Saulo Krieger. In: KRAUT, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 69-112.

JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JARESKI, K. A inspiração poética no *Íon* de Platão. **Kinesis**, Santa Maria, v. II, n. 3, p. 284-305, Abr. 2010. Disponível: <goo.gl/LTkCO>. Acesso em 28 fev. 2017.

KAHN, C. H. **Pitágoras e os pitagóricos**: uma breve história. Trad. de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. Language and Ontology in the *Cratylus*. In: MOURELATOS; RORTY (Org.). *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos; Phronesis*. Assen: Van Gorcum, 1973.

KERFERD, G. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia**: constantemente atribuído a Sócrates. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos Pré-Socráticos**. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KONSTAN, D. Sócrates em *As Nuvens* de Aristófanes. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 113-130.

KRAUSZ, L. S. **As musas**: poesia e divindade na Grécia arcaica. São Paulo: Edusp, 2007.

- LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Intr., trad. e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LANE, M. Reconsiderando a ironia socrática. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 307-332.
- LEÃO, D. F. Retrato físico de Sócrates nas Nuvens e em Platão – breve apontamento. **Humanitas**, Coimbra, v. XLVII, p. 327-339, 1995.
- LESKY, A. **História da Literatura Grega**. Trad. de Manuel Losa. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.
- LOPES, D. R. N. Parmênides vs. Górgias: uma polêmica sobre a linguagem. **Phaos**, n. 6, p. 21-50, 2006.
- LO PIPARO, F. Platone e Aristotele sui nomi: dall'orthotes al symbolon. In: CASERTANO, G. (Org.). **Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche**. 1 ed. Napoli: Loffredo Editore, 2005.
- LURIOLA, R. De eudaimonia à felicidade. Visão geral do conceito de felicidade na antiga cultura grega, com alguns vislumbres dos tempos modernos. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 59, Abr. 2006. Disponível em: <goo.gl/z7iBml>. Acesso em 25 fev. 2017.
- MARIOTTIN, H. Diálogo: um método de reflexão conjunta e observação compartilhada da experiência, **Revista Thot**, São Paulo, n. 76, p. 6-22, 2001.
- MACEDO, D. D. Platão e Crátilo: do *ónoma* ao *lógos*. **Letras clássicas**, São Paulo, n. 2, p. 47-56, 1998. Disponível em: <goo.gl/sVQt55>. Acesso em 27 fev. 2017.
- MACKENZIE, M. M. Putting the *Cratylus* in its place? **Classical Quarterly**, v. 36, 1986, p. 124-150.
- MARTIN, J. A. S. Language, Convención y naturaliza em Platón y Aristóteles. **Revista de Filosofia**, Santiago, v. XXV-XXXVI, p. 127-141, 1990.
- MCKIRAHAN, R. **A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários**. Trad. de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013 (Coleção Cátedra).
- MCCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo: Madras, 2010.
- MCPHERRAN, M. L. Religião Socrática. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 155-185.
- MENDONÇA, W. Wittgenstein e os números. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 5-36, Abr. 1991.
- MESQUITA, A. P. Palavras e Coisas: subsídios para a compreensão do *Crátilo* platônico. **Humanitas**, Coimbra, v. XLIX, p. 85-102, 1997.

MIGLIORI, M. O problema da geração no *Timeu*. In: GAZOLLA, R. (Org.), **Cosmologias**: cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008, p. 13-46 (Coleção Philosophica).

MONDOLFO, R. **Heráclito**: textos y problemas de su interpretación. Trad. de Oberdan Caletti e Prol. de Risieri Frondizi. México: Siglo XXI Editores, 1966.

MONTEIRO JUNIOR, C. **A linguagem no Crátilo de Platão**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MONTENEGRO, M. A. P. Natureza e Convenção na linguagem: uma leitura contemporânea do *Crátilo* de Platão. In: **Natureza e linguagem na Filosofia**. Org. de Maria Aparecida P. Montenegro, Clara Virgínia de Q. Pinheiro e Ivânio Lopes de Azevedo Jr. Fortaleza: edições UFC, 2008, p. 403-427 (série Filosofia).

MORAES, A. O. O filósofo como filho do seu tempo. **IHU On-line** - Revista do Instituto Humanitas Unisinos. n. 430, Ano XIII, 2013 (Entrevista). Disponível em: <goo.gl/EEpJy>. Acesso em 25 fev. 2017.

MORAES, A. S. O valor da fala inspirada de Poetas e Adivinhos na poesia homérica: os méritos da memória. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 6-21, 2001. Disponível em: <goo.gl/ntwSnq>. Acesso em 28/ fev. 2017.

MUNIZ, F. Dialética e incomensurabilidade no *Górgias* de Platão. **Boletim do CPA**, 15, p. 35-42, 2003. Disponível em: <a>. Acesso em: 09/06/2017.

MUÑOZ, C. J. P. Simónides De Ceos y la poesia como téchne. **Revista Co-herencia**, Medellín, v. 9, n. 17, p. 155-175, 2012.

NAILS, D. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and Other Socratics. Indianópolis: Cambridge, 2002.

NIETO MARTÍNEZ, R. B. Epiménides y la aura del pensamiento racional. **Agora**, Vitória, v. 17, n. 2, 119-144, 1998.

NIGRO, R. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 170-211, Jan/Jun. 2009.

O'CONNOR, D. K. Xenofonte e a invejável vida de Sócrates. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 79-112.

OLIVEIRA, A. C. Orfismo, uma nova dimensão do homem grego. **Ágora filosófica**, Recife, ano. 4, n. 2, p. 7-19, Jul/Dez. 2004.

OLIVEIRA, C. Introdução. In: PLATÃO. **Íon**. Trad. de Cláudio Oliveira. Pref. e pósf. de Alberto Pucheu. Belo Horizonte: autêntica, 2011.

OLIVEIRA, R. R. **Pólis e Nómos**: o problema da Lei no Pensamento Grego. São Paulo: Edições Loyola, 2013 (Coleção Faje).

PAES, C. L. M. **Górgias ou a Revolução da Retórica**. 1990. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.

PAVIANI, J. **Platão & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PENNER, T. Sócrates e os primeiros diálogos. Trad. de Saulo Krieger. In: KRAUT, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 147-199.

PEREIRA, I. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1970.

PEREIRA FILHO, G. **Uma Filosofia da História em Platão**: o percurso histórico da cidade platônica de *As Leis*. São Paulo: Paulus, 2009 (Coleção Filosofia).

PIEPER, J. **Entusiasmo y Delirio Divino**: sobre el dialogo platónico “Fedro”. Trad. de Consuelo García. Madrid: Ediciones Rialp, 1965 (Biblioteca del pensamiento actual).

PINHEIRO, A. Introdução. In: XENOFONTE. **Banquete e Apologia de Sócrates**. Trad., Intr. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a, p. 13-26; 92-96.

_____. O Sócrates de Xenofonte. **Humanistas**, Coimbra, n. 60, p. 101-113, 2008b.

PINHEIRO, P. Linguagem e conhecimento em Platão: estudo sobre a correção dos nomes. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 6, n. 1/2, p. 31-56, 2003.

PINSENT, J. **Grécia**. Trad. de Ricardo Albery. São Paulo: Editora Verbo, 1982.

PIQUÉ, J. F. Linguagem e realidade: uma análise do *Crátilo* de Platão. **Letras**, Curitiba, n. 46, p. 171-182, 1996. Disponível em: <goo.gl/YD6UrF>. Acesso em 27 fev. 2017.

PLATÃO. Apologia. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 148-186.

_____. **A República**. Trad. e org. de J. Guinsburg. Intr. de Marya Silva Carvalho Franco e Notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014 (textos 19).

_____. **Banquete**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Pará: Ed. UFPA, 2011 (diálogos de Platão, v. 1).

_____. Cármides. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 326-368.

_____. **Carta VII**. Trad. de José Trindade e Juvino Maia Júnior. Intro. de Terence H. Irwin. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013 (Biblioteca Antíqua).

_____. **Crátilo**. Trad. e notas de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014 (coleção textos filosóficos).

_____. _____. Trad. de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

_____. _____. Trad. e notas de Maria José Figueiredo. Intro. de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. _____. Trad. e intro. de Ute Schmidt Osmanczik. México: Instituto de investigaciones filológicas, 1988.

_____. Crítón. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 193-211.

_____. **Eutídemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013. (Biblioteca Antíqua).

_____. Eutífron. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 218-242.

_____. **Fédon**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Pará: Ed.UFPA, 2011 (diálogos de Platão, v. 2).

_____. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Pará: Ed.UFPA, 2011 (diálogos de Platão, v. 3).

_____. **Górgias**. Trad., ensaio intro. e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011 (textos 19).

_____. **Íon**. Trad. e intro. de Cláudio Oliveira. Pref. e pósf. de Alberto Pucheu. Belo Horizonte: autêntica, 2011.

_____. Lísias. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 278-316.

_____. Laques. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 450-485.

_____. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 8 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2014 (Biblioteca Antíqua).

_____. **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008 (Biblioteca Antíqua).

_____. Protágoras. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apologí, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 502-589.

_____. **Sofista**. Trad. e org. de M. Henrique e J. Juvino. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. _____. In: PLATÓN. **Diálogos V**: Parmênides, Teeteto, Sofista, Político. Trad., intro. y notas de Maria Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos e Nestor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1988, p. 331-482.

_____. **Teeteto**. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Pref. de José Trindade dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. _____. In: PLATÓN. **Diálogos V**: Parmênides, Teeteto, Sofista, Político. Trad., intro. y notas de Maria Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos e Nestor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1988, p. 173-317.

_____. **Timeu**. Trad. de Maria José Figueiredo. Intro. de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PONCZEK, R. L. **Deus, ou seja, a Natureza**: Spinoza e os novos paradigmas da Física. Salvador: EDUFBA, 2009.

PRAZERES, R. S.; AQUINO, J. M; MARQUES, H. R. A busca pela verdade no Crátilo: Naturalismo e Convencionalismo na concepção Platônica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 99-107, Jan/Jun. 2013.

PROCLO. **Lecturas Del Crátilo de Pláton**. Org e trad. de Jesús M. Alvarez, Angel Gabilondo y José M. García. Madrid: Akal, 1999.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 11 ed. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. I (Coleção Filosofia).

REALE, G. **História da Filosofia Antiga I**: Das Origens a Sócrates. Trad. de Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Obra completa em 5 volumes).

_____. **História da Filosofia Antiga II**: Platão e Aristóteles. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994a. (Obra completa em 5 volumes).

_____. **História da Filosofia Antiga III**: Os sistemas da Era Helenística. Trad. de Marcelo Perine. 10. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994b. (Obra completa em 5 volumes).

_____. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. (Org.). **I Presocratici**: prima traduzione integrale com testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz. III ed. Milano: Bompiani, 2008 (Il Pensiero Occidentale).

RIBEIRO, A. A. **A filosofia da linguagem em Platão**. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

RIBEIRO, V. S. Nietzsche e a crítica à ideia de progresso e ao Historicismo do Século XIX: para um novo ideal de cultura (BILDUNG). **Cadernos de Educação, Tecnologia e Sociedade**, Inhumas, v. 6, p. 273-280, 2014.

ROBINSON, R. A Criticism of Platos's Cratylus. **The Philosophical Review**, v. 65, n. 3, p. 321-341, 1965. Disponível em: <goo.gl/IDqe7o>. Acesso em 10 Jul. 2017.

ROCHA, M. C. C. F. Os Mitos heroicos e a história da oralidade grega. **Phoênix**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 193-201, 1996.

ROMEO, S. R. El geometrismo como método y como estilo de pensar en Espinosa. **Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid, v. XVII, p. 9-39, 1982.

ROSSITO, C. La dialética platônica nel Sofista: elenchos o diairesis. In: **Platone e la dialética**. Roma-Bari: Laterza & Figli, 1995.

ROSSET, L; FRANGIOTTI, R. **Metafísica Antiga e Medieval**. São Paulo: Paulus, 2012 (Coleção Filosofia).

ROSS, D. **Teoria de las ideas de Platón**. Trad. de José Luis Díez Arias. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997 (Colección teorema).

ROVIGHI, S. V. **História da Filosofia Moderna**: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SALLES, L. L. B. M. **Górgias Leotino da palavra como *Phármakon***. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SANTOS, F. **Platão e a linguagem poética**: o prenúncio de uma distinção. Chapecó: Argos, 2008.

SANTOS, I. A aporia no diálogo *Crátilo* de Platão. **Archai**, Brasília, n. 4, p. 101-106, Jan. 2010. Disponível em: <goo.gl/J6S9vf>. Acesso em 09 set. 2017.

_____. A influência do diálogo *Crátilo* de Platão na pesquisa em filosofia da linguagem contemporânea. **Revista Contexto**, Mossoró, v. 4, n. 1-2, p. 213-221, 2011. Disponível em: <goo.gl/W0InHq>. Acesso em 27 fev. 2017.

_____. A relação entre o *ónoma* e o *logos* no *Crátilo* de Platão. **CEMOrOc-Feusp**, São Paulo, v. 17, p. 89-100, Mai/Ago. 2014.

_____. O *logos* do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 19, n. 9/10, p. 735-746, 2009. Disponível em: <goo.gl/rdV6GX>. Acesso em 09 set. 2017.

SANTOS, J. T. Introdução. In: PLATÃO, **Crátilo**. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. O Crátilo e a filosofia platônica da linguagem. **Análise**, Lisboa, n 7, 1987, p. 15-48.

_____. Para uma leitura aporética do *Crátilo*. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. VIII, n. 15, p. 1-23, 2014.

SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

SCHALCHER, M. G. F. O silêncio de Sócrates no Timeu. **Letras Clássicas**, São Paulo, n. 2, p. 187-199, 1998.

SCHÜLER, D. O Mito em Crise. In: **Cultura Greca Clássica**. Org. de Loiva Otero Félix e Míriam Barcellos Goettems. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1989. p. 7-16.

SEDLEY, D. Parmênides e Melisso. Trad. de Pedro Ferreira. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: ideias & Letras, 2008, p. 167-189.

SEDLEY, D. Platão e a linguagem. In: BENSON, Hugh H. (org). **Platão**. Consultoria, supervisão e trad. de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Artmed, 2011.

SEXTO EMPÍRICO. Contra os Matemáticos. In: **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (Coleções Mare Nostrum). p. 30-35.

SILVA, D. P. A reforma hoplítica e o desenvolvimento da cidadania na Grécia Arcaica (VIII-VII a.C.). **Praesentia**, Bogotá, n. 13, p. 1-11, 2012. Disponível em: <goo.gl/ph3gf0>. Acesso em 28 Fev. 2017.

SILVA, J. C. S. P. Filosofia e Terapia em Wittgenstein. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 87-114, 2005.

SILVA, H. A Atividade Socrática Posta diante dos Sofistas – Sócrates: Mestre ou Antimestre? **Mirandum**, Porto, n. 19, p. 43-64, 2008.

SOUZA, E. C. O *Logos* unificador de Protágoras. In: CORNELLI, G. (Org.). **Representações da Cidade Antiga**: categorias históricas e discursos filosóficos. 1 ed. Coimbra: Archai, 2010.

SOUZA, J. C (Org.). **Os Pré-Socráticos**: Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, P. R; PEREIRA MELO, J. J. A Comédia de Aristófanes como crítica a “nova educação” sofística da pólis clássica. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, Maringá, p. 1-15, 2012.

SZLEÁK, T. A. **Ler Platão**. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005 (Coleção Leituras Filosóficas).

TORRANO, J. O mundo como função das musas. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1991. 2ª edição.

TRABATTONI, F. **Platão**. Trad. de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental).

UNTERSTEINER, M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012 (Coleção philosophica).

VALDES, M. M. Dos Teorías de la Referencia em el Crátilo. **Análisis Filosófico**, Buenos Aires, ano VII, n. 2, p. 97-112, 1987.

VALENTIM, I. A Carta VII, o manifesto e a autobiografia política de Platão. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 60-72, 2012.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. 22 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2015.

_____. **Mito e pensamento entre os Gregos**. Trad. de Haiganuch Sarian. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

VIEIRA, C. O. Adequação, Formas e Função de coisas e nomes no *Crátilo* de Platão. **Classica**, Belo Horizonte, v. 25, n1/2, p.23-36, 2012.

_____. Notas. In: PLATÃO. **Crátilo**. Trad. e notas de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014, p. 23 e 42, notas 2 e 45.

WEINGARTNER, R. H. Making sense of the Cratylus. **Phronesis**, Laiden, n. 15, p. 5-25, 1970.

XENOFONTE. Apologia de Sócrates. In: XENOFONTE. **Apologia de Sócrates e Banquete**. Trad., intro. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 101-114.

_____. Banquete. In: XENOFONTE. **Apologia de Sócrates e Banquete**. Trad., intro. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 31-82.

_____. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. In: **Sócrates**. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. 2 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1980, p. 31-158 (Coleção Os Pensadores).

WERNER, C.; LOPES, C. E. Poeta-adivinho em *Teogonia* e *Trabalhos e dias*: o futuro no discurso poético hesiódico. **Archai**, Brasília, n. 13, p. 25-33, Jul/Dez. 2014. Disponível em: <goo.gl/aJ0vGY>. Acesso em 28 fev. 2017.

WITTGEINSTEIN, L. J. J. **Investigações filosóficas**. Trad. de João Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção os Pensadores).

WOLFF, F. **Sócrates**. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ZENI, E. L. **Conhecimento e linguagem: um estudo do Teeteto de Platão**. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2012.

APÊNDICE A – NOTAS DE TRADUÇÃO E TRANSLITERAÇÃO

As citações referentes aos fragmentos dos Pré-Socráticos, assim como os diálogos platônicos e as obras aristotélicas, embora já dispondo de traduções em língua portuguesa, foram traduzidos pelo autor a partir da versão grega encontrada no site da Perseus Digital Library (no caso de Platão e Aristóteles) e do livro “I Presocratici: prima traduzione integrale com testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kraz” (no caso dos fragmentos dos Pré-Socráticos). Para a tradução, o autor também contou com o auxílio de outras versões dos textos gregos traduzidos para línguas modernas, todas devidamente citadas nas referências bibliográficas.

No caso da citação dos Pré-Socráticos, o autor optou pela abreviação “DK” seguida da notação do fragmento estipulada por Diels e Kraz.

Abaixo, segue o quadro de transliteração adotado pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos que orientou esta tradução. Destaca-se uma pequena alteração: as vogais longas “Eta” e “Omega” foram transliteradas com o sublinhado abaixo das letras “e” e “o” respectivamente.

Assim:

Letra	Nome	Transliteração
A α	Alfa	<i>a</i>
B β	Beta	<i>b</i>
Γ γ	Gama	<i>g</i> (<i>n</i> , diante de outro <i>g</i> , <i>k</i> ou <i>kh</i>)
Δ δ	Delta	<i>d</i>
E ε	Épsilon	<i>e</i> (breve)
Z ζ	Zeta	<i>z</i>
H η	Eta	<u><i>e</i></u> (longa)
Θ θ	Teta	<i>th</i>
I ι	Iota	<i>i</i>
K κ	Kapa	<i>k</i>
Λ λ	Lâmbda	<i>l</i>
M μ	Mi	<i>m</i>
N ν	Ni	<i>n</i>
Ξ ξ	Ksi	<i>x</i>
O ο	Ómicron	<i>o</i> (breve)
Π π	Pi	<i>p</i>
P ρ	Rô	<i>r/rh</i>
Σ σ,ς	Sigma	<i>s</i>
T τ	Tau	<i>t</i>
Υ υ	Ípsilon	<i>y/u</i> (<i>u</i> depois de <i>a</i> , <i>e</i> , <i>o</i>)
Φ φ	Phi	<i>ph</i>
X χ	Khi	<i>kh</i>
Ψ ψ	Psi	<i>ps</i>
Ω ω	Ômega	<u><i>o</i></u> (longa)