

João Francisco Pereira Cabral

Sobre a possibilidade dos onómata como “intermediários” no Crátilo de Platão



João Francisco Pereira Cabral

Sobre a possibilidade dos onómata como “intermediários” no Crátilo de Platão



Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitor

Marcelo Leineker Costa

Chefe de Gabinete

Emerson Subtil Denicoli

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherlley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX).

Maria Santana Ferreira dos Santos

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Michelle Matilde Semiguem Lima Trombini Duarte

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sânzio Pimenta

Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação (PROTIC)

Ary Henrique Moraes de Oliveira

Conselho Editorial

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde

Eder Ahmad Charaf Eddine

Marcela Antunes Paschoal Popolin

Marcio dos Santos Teixeira Pinho

Ciências Humanas, Letras e Artes

Barbara Tavares dos Santos

George Leonardo Seabra Coelho

Marcos Alexandre de Melo Santiago

Rosemeri Birck

Thiago Barbosa Soares

Willian Douglas Guilherme

Ciências Sociais Aplicadas

Roseli Bodnar

Vinicius Pinheiro Marques

Engenharias, Ciências Exatas e da Terra

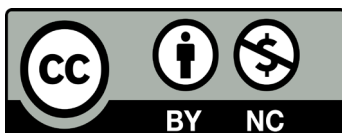
Fernando Soares de Carvalho

Marcos André de Oliveira

Maria Cristina Bueno Coelho

Copyright © 2024 – Universidade Federal do Tocantins – Todos direitos reservados - www.uft.edu.br

Universidade Federal do Tocantins (UFT) | Câmpus de Palmas
Avenida NS 15, Quadra 109 Norte | Plano Diretor Norte
Bloco IV, Reitoria
Palmas/TO | 77001-090



Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Preparação: Joilene Lima

Capa: Joilene Lima

Diagramação: Raíssa Bambirra

Revisão: O conteúdo dos textos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade dos respectivos autores.

Autor: João Francisco Pereira Cabral

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins (SISBIB)**

C117v Cabral, João Francisco Pereira.

Via cega: sobre a possibilidade dos onómata como
"intermediários" no Crátilo de Platão. / João Francisco Pereira
Cabral. – Palmas, TO: EdUFT, 2024.
86p.

Editora da Universidade Federal do Tocantins (EdUFT). Acesso
em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/editora>.
ISBN: 978-65-5390-107-0.

1. Platão. 2. Filosofia. I. Título.

CDD 184

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

À minha mãe, porque me ensinou o que é o amor!

SÚMARIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 - O QUE É A RETIDÃO DO NOME?	14
1.1 A conversa com Hermógenes.....	16
1.2 A pesquisa etimológica na conversa com Hermógenes.....	21
1.3 A conversa com Crátilo.....	38
1.4 A retomada etimológica na conversa com Crátilo.....	42
CAPÍTULO 2 - EM BUSCA DE UMA UNIDADE TEMÁTICA.....	44
2.1 – Contexto histórico do diálogo.....	44
2.2 Contexto dramático.....	47
2.3 O Lógos de Hermógenes.....	49
2.4 – O Lógos de Crátilo.....	52
2.5 O Lógos de Sócrates.....	54
CAPÍTULO 3 - A DICOTOMIA NÓMOS-PHÝSIS.....	58
3.1- Breve histórico da dicotomia.....	58
3.2 Possível origem da tese relativista	61
3.3 A relação linguagem e conhecimento.....	64
3.4 A linguagem e as formas.....	66
CAPÍTULO 4 - EXCURSO FILÓSOFICO: A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE INTERMEDIÁRIO NO <i>CORPUS PLATONICUM</i>... 	70
4.1 A relação linguagem-realidade.....	70
4.2 A relação linguagem-desejo.....	72

CONCLUSÃO 78

REFERÊNCIAS 81

APRESENTAÇÃO

No diálogo Crátilo, Platão opõe às duas teses extremas, naturalista e convencionalista, uma síntese entre estas que permita conceber a origem da relação *ónoma-ón*, isto é, entre o nome e a coisa para empregar com justeza os nomes e, mais tarde, compreender a função desta relação no ato de conhecer.

O presente livro tem duas finalidades: a primeira consiste em esboçar a concepção de linguagem em Platão e a segunda, que complementa a primeira e lhe é concomitante, procura mostrar como as ideias surgem na estrutura da linguagem de modo que fundamente um falar verdadeiro, embora somente aproximativo, como veremos, devido à impossibilidade de identidade plena entre os *logoi* e os objetos.

INTRODUÇÃO

A noção de correção dos nomes¹ com a qual se encerra o diálogo *Crátilo* de Platão é caracterizada por uma dupla função: uma, que se pode chamar de referencial ou comunicativa², na qual designa algo na realidade, isto é, faz o recorte do real, distinguindo as coisas ou objetos entre si; e uma outra, a intelectiva, que serve para instruir-nos sobre a natureza ou essência das coisas às quais o nome corresponde.

Esta dupla função é o resultado da refutação das teses extremas – tomadas em si mesmas – convencionalista e naturalista. A primeira, defendida por Hermógenes, irmão de Cálías, é lugar-comum³ na Grécia do séc. V e IV a.C. em que predominava a máxima protagoreana do homem-medida e corresponde à função referencial, fazendo dela uma adequação do nome à coisa. A segunda tese, a naturalista, é advogada por Crátilo, um pretensioso sábio que se autodenomina heraclítico. Trata-se do primeiro mentor de Platão⁴ e sua teoria do elo natural com as coisas representa a função que aqui chamamos de intelectiva, por pretender revelar a essência do ser designado por um nome e que, por isso mesmo o torna correto.

O embate entre as duas teses, colocado já no início do diálogo, trata na verdade de uma querela antiga, discutida, sobretudo, pelos sofistas acerca do binômio *nómos-phýsis*⁵. Foi, entretanto, somente ao desfazer esta oposição, transpondo a discussão para um outro plano, que Platão pôde sintetizar as duas funções dos nomes. Contra Hermógenes, Platão faz Sócrates lhe mostrar que as coisas têm uma existência própria e estável, uma realidade independente de nossa *phantasia* (ilusão ou aparição) e que os nomes são instrumentos naturalmente adequados para realização da fala (*Crátilo*, 385a–391b) enquanto ação.

1. Ao longo do texto, a noção de correção pode ser substituída por justiça ou retidão, sem detrimento do sentido, mas em acordo com os comentadores utilizados e em conveniência de suas respectivas aparições.

2. SOUZA FILHO, D. M. de. *A concepção de linguagem no Crátilo de Platão*. In: *Anais do II Encontro Fluminense de Filosofia – Filosofia Antiga*. Belém: ed. Universitária. UFPA, 1995, p. 99.

3. GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. Em sua p. 58, é dito que "a nova geração divorciou *nómos* de *phýsis*..." e que "o último sentido de *nómos* encontramos-lo entre os contemporâneos filosóficos dos sofistas..."

4. Sobre a vida de Crátilo e sua ligação com o heraclitismo e também com Platão, vide cap. 2, item 2.4 mais abaixo.

5. Cf. GUTHRIE, *op.cit.*, cap. IV, p. 57-126. Veja-se sobre o debate entre *nómos* e *phýsis* que à época representava uma antítese no cap. 3.

Contra Crátilo, Sócrates argumenta sobre a possibilidade de se dizer nomes falsos, já que os nomes são imitações das coisas e por isso não exatos (428a – 431c).

A conclusão que se tem é a seguinte: é impossível se conhecer as coisas sem os nomes; mas os nomes não são confiáveis para nos ensinar sobre a essência das coisas, o que aparentemente é um paradoxo.

Observa-se, pois, o seguinte: os nomes imitam as coisas de forma incompleta e inexata (430a – 431c) e, no entanto, os nomes são também outra coisa que não os seres particulares que representam. Ao constituir os nomes, o nomoteta (legislador) emprega letras e sílabas apropriadas para expressar a natureza da coisa. As letras imitam qualidades intrínsecas dos objetos. Assim, como explicar nomes cujo emprego de letras está em desconformidade com a natureza do objeto? Platão mostra na seção etimológica (*Crátilo*, 391b-421c) que os nomes sofrem modificações, ajustes ornamentais ou degenerativos (eufonia) que impedem de ver a realidade do ser. Mesmo assim, através dos nomes, compreende-se algo. Será que se deslocando ao bel prazer sílabas e letras em um nome, altera-se a compreensão ou significado que se tem de um objeto? Dito de outro modo, uma mudança quantitativa implica em uma mudança qualitativa? A alteração, se realmente se efetua, é relacionada a graus de existência ou a graus de inteligibilidade sobre o ser existente? Assim como no *Sofista*, o falar ou nomear falso tem que ser possível porque pode se tomar uma coisa como sendo outra, o que nos leva a pensar que o nome (ónoma) assim como os discursos (*lógoi*) têm, não um ser de existência, mas sim um ser de significação; ele é resultado expresso de uma transitoriedade mediada pela reflexão do sujeito acerca dos objetos que recebe dos sentidos e que os remete à ideia que os fundamenta.

Assim, vamos fazer uma análise do texto seguindo duas metodologias: a primeira refere-se sobre o modo como será redigido o texto. Uma ideia tirada do livro *Metodologia Filosófica*⁶. Da leitura do texto faremos a explicação, logo após um comentário e, por fim, a síntese do que foi compreendido nessas duas primeiras partes. O segundo método, refere-se ao modo como abordamos o texto platônico.

6. FOLSCHHEID, D. e WUNENBURGER, J-J. *Metodologia Filosófica*. Trad. Paulo Neves. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, especialmente a primeira parte.

Vamos usar as várias formas de abordagem tradicionais (analítica, estilométrica, dramática) não para escolher uma, mas para confrontá-las, quando possível ou necessário, com o texto, visando compreender o *Crátilo* em si e em suas possíveis interfaces com outros diálogos. Tudo isso, visa fazer uma releitura que evidencie que o *Crátilo* não é um diálogo meramente aporético, nem que sua aporia refira-se à origem da língua, mas que sua finalidade é pesquisar sobre os nomes e sua relação com as formas, de modo a iniciar o debate que terá lugar no *Sofista*. Se o *Crátilo* não refuta o mobilismo em prol do imobilismo, isso já indicaria, de certa forma, a necessidade do episódio do parricídio. A impossibilidade de identidade entre nome e coisa promove, ainda que sub-repticiamente, a refutação também do imobilismo, abrindo as portas para a discussão dos Gêneros Supremos.

Por isso, passamos da explicação ao comentário de forma a angoriar a datação do diálogo que parece não ser importante para o seu entendimento. Além disso, a continuação dramática vincula textos tanto da primeira quanto da última fase do pensamento platônico (passando pelo *Crátilo* – indicativo da noção de intermediário?) mostrando que a relação entre linguagem e conhecimento é na verdade uma via de mão dupla: das palavras às coisas, para daí pensar sobre as coisas sem as palavras e, assim, regular a formação dos nomes (e, posteriormente, do discurso ou *Lógos*).

Por fim, como o projeto original era escrever sobre a relação linguagem e desejo, o que abdicamos de fazer por uma série de fatores, mas que será retomado ulteriormente, tomei a liberdade de redigir um excursão filosófico, tal como fez o mestre Dion Davi Macedo na sua dissertação de mestrado⁷. Esse texto inspirou-me, ao compreender que Éros em Platão é *lógos*, e que este se decompõe no ónoma. Logo, não resisti à tentação de associar também os nomes, como partes, e o discurso, como um todo, como intermediário entre a opinião falsa e a opinião verdadeira, isto é, sobre a verdade da relação formas-nomes-seres. Mas a dificuldade em fazer dessa intuição uma verdade discursiva, me fez rastrear cuidadosamente como fazer acertadamente essa associação e o primeiro passo é este livro como resultado.

Eis, então, um texto curto, mas não superficial. Certamente ele levanta mais dificuldades do que soluções para elas.

⁷ MACEDO, D.D. *Do Elogio à Verdade: um estudo sobre Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

Mas o que importa é que tendo clara essas dificuldades, pode-se colocar em marcha para tentar resolvê-las. Seguindo Pessanha, não adianta buscar nem o primeiro, nem o último nome ou palavra, já que a circularidade é a própria característica do *lógos*⁸.

8. PESSANHA, J. A. M. *Platão: as várias faces do amor*. In: Sérgio Cardoso (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-103. Sobre a inconclusão do *lógos*, ver p. 78.

CAPÍTULO 1

O QUE É A RETIDÃO DO NOME?

“O que significa falar”? “O que falar quer dizer”?¹⁰ Qual é o papel do *lógos* no processo de conhecimento e em que medida ele permite desvelar o ser no âmbito da significação? Este trabalho se apresenta como parte de uma pesquisa que visa levantar o debate sobre a concepção de linguagem em Platão, especialmente discutida no diálogo *Crátilo*, investigando as condições com as quais nome e coisa se relacionam e se esta relação valida um conhecimento objetivo.

É bem verdade que para alguns¹¹, em Platão, assim como na Grécia Clássica, não há um conceito explícito sobre linguagem. O diálogo supracitado formaria apenas uma concepção que, somada aos esforços de Aristóteles, desembocaria em uma filosofia da linguagem, propriamente dita, apenas na contemporaneidade¹². Todavia, o que interessa aqui é colocar em evidência o desenvolvimento desta concepção, bem como as consequências filosóficas que ela acarreta para esboçar uma compreensão do pensamento platônico.

No *Crátilo*, há o confronto entre duas teses sobre a correção dos nomes. A primeira, defendida por Hermógenes, irmão de Cálías que fora discípulo de Protágoras, representa, de modo geral, a posição sofística de que os nomes têm sua origem na convenção, no consenso entre os cidadãos, nos hábitos e costumes, mostrando-se como uma concepção essencialmente relativista.

9. JEANNIÈRE, A. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães; Revisão técnica, Geraldo Frutuoso; consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995. p.49.

10. CHÂTELET, F. *Platão*. Trad. Sousa Dias; sup. Álvaro dos Penedos. RÊS editora, Porto – Portugal, cap. 3.

11. SOUZA FILHO, D. M. de. *op. cit.*, p.99.

12. *Id.*, *ibid.* O que não quer dizer que não se trate de uma filosofia da linguagem porque se para Platão a filosofia é busca, então tanto os seus esforços quanto os de seus contemporâneos (Pródicos, Protágoras, Górgias, Aristóteles, etc.) têm de ser levados em consideração enquanto uma iniciativa de regular o *lógos*, apesar da abrangência do termo.

A segunda, defendida por Crátilo, discípulo de Heráclito e que fora mentor de Platão, consiste em afirmar que os nomes possuem um elo comum com as coisas às quais são remetidos e que esse elo ocorre por natureza.

Diante de tal discussão, Sócrates, que em um primeiro momento parece estar mais disposto a concordar com Crátilo, põe-se junto aos debatedores a investigar as consequências das teses. Tratemo-las separadamente. Para isso, adotaremos uma metodologia que visa mostrar que embora possamos perceber que o *diálogo* trata de vários temas, tais como a origem da linguagem ou estabelecimento das condições de uma linguagem ideal¹³, ou ainda sobre a relação linguagem e conhecimento¹⁴, seu objetivo pode ser o de mostrar a atividade criadora da alma, sua potência assimiladora que se manifesta na correção dos nomes¹⁵, entendidos como um trânsito constante (dialético) entre sujeito e objeto.

Alguns estudiosos dividem o *Crátilo* de vários modos, sempre de acordo com os objetivos proposto, evidenciando o método adotado: analítico, filológico e linguístico, lógico etc. No entanto, tais posturas priorizam uma ou outra forma de interpretação do diálogo propriamente vivo, amorfo que vai ganhando forma a partir do que é discutido e assentado. Extraem conceitos sem levar em conta o calor dos desejos de cada personagem ou a motivação que promove a discussão. Utilizando-se de classificações baseadas no estilo ou cronologia, deixam de perceber a trama sensível que faz irromper a trama conceitual¹⁶.

Nesse ínterim, há aqueles que dividem o diálogo em três partes, a conversa com Hermógenes, a seção etimológica e a conversa com Crátilo¹⁷.

13. DIETZSCH, Mary Julia Martins. *Crátilo e a origem dos nomes*. IN: *Revista Internacional d'Humanitats 12, CEMOROC-Feusp / Núcleo Humanidades-ESDC / Univ. Autònoma de Barcelona*, p. 47-60, 2007.

14. SANTOS, Ivaldo. *A aporia no diálogo Crátilo de Platão*. **Revista Archai**, Brasília, n. 04, pp. 121-128, Jan. 2010. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>.

15. DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Les Belles Lettres: Vrin, 1985, p.189. Esta autora entende que o verdadeiro diálogo sobre a correção dos nomes é o Fédon e não o Crátilo justamente porque se "correção" ou "justeza" forem entendidos absolutamente, apenas a alma contemplando as ideias poderia fazê-la, o que implicaria em uma plena identificação entre os nomes e as coisas (linguagem ideal). Cf. também DALIMIER, Catherine. *Cratyle*. Garnier Flammarion. Paris: 1998, que em sua primeira nota da introdução faz alusão a Proclus como o primeiro a interpretar o diálogo como atividade criadora.

16. BENOIT, A.R.H. *Em busca da odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. Tese de Livre-docência da UNICAMP em 4 volumes no formato digital. Disponível em < <http://cutter.unicamp.br/document/?code=000334203>>, pp 7-9.

17. MÉRIDIÉ, L. *Cratyle*. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (Collection C.U.F. Tome V, 2ª partie). Notice. veja-se também Dalymier, Op. Cit.

Outros também fazem uma tripartição, antes devido a uma forma adotada em relação aos conteúdos tratados. É assim que procede, por exemplo, Victor Goldschmidt¹⁸ para quem o diálogo se divide em uma primeira parte que busca fundamentar uma linguagem ideal (383a – 390e), uma segunda parte que visa à análise e a constituição da teoria da linguagem natural (391a – 427d) e uma terceira e última parte que corresponderia a crítica que faz Sócrates à teoria da linguagem natural (427d – 440e). Para alcançar os objetivos propostos aqui, interessa-nos sobretudo tratar o diálogo de modo que contenha apenas duas fases relacionadas a quem se dirige a conversação¹⁹. Assim, iremos dividi-lo em duas partes, a conversa com Hermógenes e a conversa com Crátilo, justamente para mostrar que a parte referente às etimologias da primeira conversa, embora extensa, serve como base para a crítica à teoria do fluxo (bem como também ao imobilismo, como veremos) na segunda conversa, isto é, há uma retomada da etimologia na conversa com Crátilo, bem menos extensa é verdade, mas não menos importante, que evidenciará o real sentido do diálogo. Faremos, pois nossa análise, levando em consideração os aspectos dramáticos do texto, compreendidos como relação *lexis-nóesis* (o que é dito – o que é compreendido).

1.1 A conversa com Hermógenes.

À primeira tese, a qual designaremos convencionalista, Sócrates objeta o caráter da absoluta arbitrariedade da posição que, em última instância proporcionaria uma infinita multiplicidade de significados e, por consequência, a vacuidade da linguagem, pois mesmo que haja consenso no âmbito público, no âmbito privado a linguagem não tem valor algum, já que depende exclusivamente do bel-prazer de seu emissor.

No início do diálogo (383a - 384c), Sócrates é convidado a decidir sobre uma querela entre Hermógenes e Crátilo.

18. GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin, 1982, p.37.

19. *Seguimos assim a divisão feita por CASERTANO, G. Paradigmas da verdade em Platão. Trad. Maria das Graças de G. Pina. Ed. Loyola. São Paulo, 2010, p. 131. Ver também PIQUÉ, J. Linguagem e realidade em Platão: uma análise do Crátilo de Platão. In: Revista Letras n.º 46, 1996. p. 171-182.*

Este afirma que cada coisa tem naturalmente (*phýsei*) um nome (ónoma), isto é, uma justa denominação (*onómatos orthotés*, 383a-b) não sendo, portanto, dado à convenção confeccionar os nomes. No entanto, Crátilo diz que “Hermógenes” não é o seu (de Hermógenes) verdadeiro nome (383b), ao que Sócrates diz tratar-se apenas de uma brincadeira²⁰. Já Hermógenes diz ser a justeza dos nomes feita pela convenção e pelo acordo (*synthéké kai homología*, 384d), de modo que se possa particularmente atribuir um nome a alguma coisa e em seguida modificá-lo²¹. Sócrates alerta, pois, que o problema é de difícil solução e põe-se a investigar juntamente com os debatedores²².

Na conversa com Hermógenes, Sócrates questiona sobre a possibilidade de se dizer a verdade e a mentira. Tendo o assentimento de Hermógenes, Sócrates passa, então a desenvolver a relação entre **nome** e **proposição**. Isso se deve pelo fato de que a proposição que se refere às coisas como elas são é verdadeira; é falsa a proposição que diz os seres como eles não são (*Crát.*, 385b-d). Disso se conclui que é por meio da palavra que é possível dizer o que é e o que não é, ou seja, ela é instrumento. Segundo a investigação de Sócrates, a proposição verdadeira é aquela que é verdadeira no todo e também nas partes (*Crát.*, 385c), sendo a menor parte da proposição, o nome²³. Com a anuência de Hermógenes em todas as enquetes, conclui-se que a proposição é verdadeira se o nome é verdadeiro, assim como em uma proposição falsa, o nome também é falso. Ainda assim Hermógenes continua convicto de que o nome pelo qual todos chamam um objeto é o nome desse objeto e que existem tantos nomes quantos se quiser conferir às coisas. Por isso, os nomes variam de grego para grego, assim como de gregos para os bárbaros.

20. Por que Crátilo afirma isto? Quer dizer que o nome está correto, mas a coisa não? Mais à frente, Sócrates vai mostrar que Crátilo só pode estar brincando com Hermógenes. Este imagina que Crátilo parece esconder-lhe algo. Seria a construção da imagem do discípulo de Heráclito, o Obscuro? Cf. explicação mais abaixo sobre KRATOS e sobre o duplo sentido do nome Hermes (dar riquezas e trapaceiro).

21. Em *Crát.* 385 a, Hermógenes afirma que se possa dar o nome “homem” ao que se chama “cavalo” de forma que este uso privativo tenha significado apenas para quem o emite. Essa é efetivamente a postura que Platão quer atribuir à sofística? Tal postura é compreendida como a separação entre as palavras e as coisas, tornando seu significado algo vinculado a uma sensação, portanto, a uma imagem, que pode ser distorcida. Cf. JEANNIÈRE, *Op.Cit.* p.51. Veja crítica cap.3 mais abaixo, em especial item 3.2.

22. O não-saber característico de Sócrates que mostra dois aspectos importantes para a realização do verdadeiro diálogo filosófico: de um lado, o reconhecimento da ignorância ante a precipitação dos juízos; de outro, e justamente por causa do primeiro, a busca do conhecimento que preenche uma certa expectativa devido ao desejo de algo. Ver abaixo cap. 2, item 2.5.

23. No *Crátilo*, não há uma distinção entre nomes enquanto sujeito e verbo, o que só ocorrerá no *Sofista* 263 d. Ser a menor parte do discurso é uma primeira definição do nome. Cf. CASERTANO, *Op.Cit.* p.135 nota 21.

Dessa forma, Sócrates questiona sobre essa infinita disponibilidade da linguagem e tenta verificar se ocorre o mesmo com os seres²⁴. Cita, para isso, Protágoras, para quem "o homem é a medida de todas as coisas", entendendo com isso que conforme cada um é afetado pelas sensações dos objetos, assim eles parecerão. E embora Hermógenes fosse levado a adotar essa postura, não concorda plenamente com ela. Sócrates pergunta-o, então, se por acaso não existe homem ruim, ao que responde Hermógenes que há e em grande número inclusive. E homens bons, pergunta-lhe novamente Sócrates, sendo-lhe respondido que há sim, mas pouquíssimos. Nessa mesma lógica, Sócrates volta a perguntar se os homens sensatos é que são bons ao passo que os insensatos é que são maus? Sim, assente Hermógenes. Então como Protágoras poderia estar com a razão se de fato a verdade depende de cada um e há pessoas boas e más?²⁵ Assim, Sócrates leva seu interlocutor a admitir que os seres (*tá ónta*) têm uma essência fixa e estável (*tina bebaiotétas tés ousías*, 386a; *ousían tina bebáion*, 386e) que não depende de nós. Eles não podem ser deslocados em todos os sentidos pela nossa fantasia (imaginação). Da mesma forma, devem-se conformar as ações, já que são também uma maneira de ser. Logo, as ações devem ser realizadas segundo a natureza e não conforme a opinião que fazemos delas (387a).

Temos, pois uma segunda definição de nome, de modo que esta explicita aquela: o nome é instrumento. Segundo o que foi desenvolvido até este momento da argumentação de Sócrates, agir e nomear (*tó onomázein*) devem seguir regras que permitam compreender e realizar efetivamente. Para se cortar algo, deve-se fazê-lo segundo o modo natural (*Hé péphukhe tá prágmata onomázein te kaí onomázesthai*, 387d) e com o instrumento adequado para tal fim²⁶ e não como bem quisermos, sem o que se corre o risco de falhar na operação. Do mesmo modo, para queimar algo, não se deve proceder de qualquer jeito, mas consoante a natureza e os meios apropriados. (387 b).

24. Início da crítica ao relativismo absoluto de Protágoras. Dissemos relativismo absoluto não como antitéticas, mas para melhor atestar a distorção platônica da frase de Protágoras bem como sua intenção para tal feito que é instituir sua forma própria de relativismo. Cf. cap. 3, item 3.2.

25. Este paradigma já indica o modo como o desejo é determinante para a formação do nome e do discurso. Devemos compreender que Platão não faz a crítica ao desejo de modo a excluí-lo no processo de ascense, mas sim incluí-lo efetivamente, sem o que não compreenderíamos a scala amoris nem tão pouco a súbita entrada em cena de Alcibiades no final do Banquete 215 a-222b.

26. Sobre o paradigma da techné, ver ROGUE, C. Compreender Platão. Trad. Jaime A. Clasen. Ed. Vozes Petrópolis -RJ, 2005, p.19 e ss.

Ora, falar é também uma ação e falará melhor quem usar o modo natural. E, como visto acima, as ações e os seres têm sua natureza própria, independente de nós, então deve-se, para manter a coerência, nomear não segundo a imaginação, mas conforme o modo correto para isso. Veja o que diz Sócrates sobre o assunto:

Sócrates – *Outro exemplo: o que é preciso cortar, digamos, terá de ser cortado com alguma coisa?*

Hermógenes – *Sim.*

Sóc. – *E o que é preciso tecer, terá de ser tecido com algo? E o que for para furar, será furado com algum instrumento?*

Herm. – *Perfeitamente.*

Sóc. – *E o que for preciso nomear, terá de ser nomeado com alguma coisa?*

Herm. – *Isso mesmo.*

Sóc. – *E qual é o instrumento com que perfuramos?*

Herm. – *Furador.*

Sóc. – *E o com que tecemos?*

Herm. – *Lançadeira.*

Sóc. – *E o com que nomeamos?*

Herm. – *O nome. (Crát. 387 e- 388 a).*

O nome é, portanto, instrumento. Mas que tipo de instrumento? Questiona Sócrates a Hermógenes: a lançadeira não é um instrumento de tecer? Tecer não é separar a trama da urdidura que estão misturadas (388b)? E o furador e as outras coisas? Será que o nome também comporta resposta idêntica? É um instrumento que utilizamos para que? Nesse passo, Hermógenes não sabe qual é a função do nome enquanto instrumento, qual seja, dar informações uns aos outros, distinguindo as coisas tal como constituídas (*disdaskalikón ti estin órgarnon kaí diakrítikón tés ousías*, 388b-c)²⁷. Deve-se, portanto, nomear os objetos segundo a natureza e pelo meio adequado.

No entanto, quem produz os nomes? Sócrates vai invocar aqui o paradigma da *Techné* para mostrar que a nem todo homem é dado o

27. Do nosso ponto de vista, essa parte evidencia a confusão provocada pela tese convencionalista: Hermógenes não distingue uso de função. Para ele a referência está desvinculada do aspecto intelectual. Lembremos que nessa época apenas os poetas e os sofistas eram referências para a transmissão dos nomes, pois que eram os educadores da Hélade, como atesta Sócrates mais abaixo em 391b-c. Não estaria justamente Platão chamando atenção para isso? Não faz ele próprio a separação entre os discursos existentes na Grécia, exigindo que se reportem a algum critério para confeccionar discursos que não a mera persuasão desvinculada da verdade? Ver cap. 3.

poder de constituir nomes²⁸. Continuando com as analogias, Sócrates reflete com Hermógenes sobre quem sabe usar a lançadeira. Naturalmente, responde Hermógenes, o tecelão. E o professor deve saber usar o nome devidamente. Contudo, quem faz a lançadeira, isto é, o instrumento de trabalho do tecelão, pergunta Sócrates? Este é o carpinteiro, ou seja, quem possui realmente a arte da carpintaria. Não é dado a qualquer um fazer uma lançadeira, mas ao especialista no assunto. Do mesmo modo, quem faz o furador, instrumento de quem fura? O ferreiro, isto é, aquele que possui a técnica de usar o ferro. Não é dado a todos, mas apenas a este. E quem faz os nomes de que se serve o professor? Agora Hermógenes se mostra confuso e não sabe o que responder. Assim como também não saberá responder quem transmitiu os nomes (388 d-e). Ao que conjectura Sócrates ter sido a lei que os transmitiu. Dessa forma, o professor emprega nomes feitos pelo legislador²⁹. Este deverá, portanto, possuir a arte de fazer os nomes. Mas em que consiste esta arte?

Conforme Sócrates, o legislador deve olhar para a ideia³⁰ (*prós autó ekeíno hó éstin ónoma*, 389d) do nome, da mesma forma que um marceneiro deve construir a lançadeira olhando para o que deve ser a lançadeira em si. Mesmo se a que está sendo construída se quebre, o marceneiro deve olhar para a ideia que já possuía antes quando iniciou a primeira e não para esta que se partiu. Significa dizer que há formas paradigmáticas³¹ que são utilizadas para a construção dos objetos.

28. *O que pode ser entendido como a refutação do convencionalismo absoluto no qual impera a arbitrariedade.*

29. *Não há uma referência explícita sobre quem seria esse nomoteta. Mas um olhar mais cuidadoso pode-nos revelar que se trata, devidamente do dialético mesmo. Isto porque a arte de compor nomes, de fazer leis é a arte do todo que somente o dialético poderia enxergar. Se se trata de uma pessoa ou um grupo, depende de como se pensa o Estado para Platão. Na República, não fica claro se apenas um ou um grupo poderá alcançar a ideia de Bem e no último estágio da dialética, tornarem-se, pois o(s) governante(s). E embora seja possível querer imaginar que se não há um número definido, o que tornaria possível falar de democracia em Platão, já que todos podem alcançar o Bem, não é o que se percebe quando ele distingue as classes identificando-as por um fator de natural aptidão para a função que se exercerá. Para Platão, nem todo homem busca o conhecimento, mas sim a felicidade. Cf. Platão. República. Trad. J.Guinsburg. vol. I. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. Veja sua introdução pp. 22, 33-36.*

30. *Os termos eidos e idea possuem significados diferentes em Platão. Mas justamente aqui eles parecem se confundir. Conforme Goldschmidt, Aristóteles entende que Platão pensa na identificação entre eidos e phýsis. No entanto, phýsis é diferente de techné. A real oposição seria então entre compreender phýsei (objeto natural) e kata techné (objeto fabricado) e não entre este e phýsei (entendido como forma). GOLDSCHMIDT, V. Op.cit. p. 70-73.*

31. *A diferença entre exemplo e paradigma é, conforme Goldschmidt, que o primeiro aparece variado para se extrair uma noção geral enquanto o segundo aparece sozinho, logo, como regra geral, cf. op.cit., p. 59.*

E que assim como o marceneiro deve usar a forma para moldar seja qual for o material da lançadeira, assim também deve fazer o legislador quando elabora os nomes, isto é, não se importar com o material (sons e sílabas) que deverá ser usado, mas aplicar a ele a forma correspondente ao objeto para que o nome possa ser bem empregado. Como exemplo, Sócrates constata a diversidade das línguas (a dos helenos e a dos bárbaros) elaboradas pelos legisladores, da mesma forma que os ferreiros usam diversos tipos de materiais para compor um cortador (389d-e).

Porém, quem poderá reconhecer se a forma apropriada foi reproduzida corretamente? Quem produz ou quem faz uso? No exemplo do tocador de lira, Sócrates mostra a Hermógenes que aquele que utiliza um determinado instrumento é também quem possui a capacidade de julgá-lo se foi bem constituído. Assim, não é o construtor de lira, mas o tocador de lira que sabe julgar se foi produzida adequadamente. Significa dizer que o produtor não é capaz de reconhecer o seu próprio trabalho? Lembremos que Platão utiliza o paradigma da *techné* para evidenciar que o fim de alguma coisa está sempre fora dela e que o fim máximo é o Bem. Isso porque somos seres carentes, metafisicamente falando³², assim como dependente uns dos outros, política e socialmente falando³³. Logo, a finalidade de qualquer produto deve passar pelo crivo daquele que tem competência para usá-lo. Então, todos os homens são capazes de julgar os nomes feitos pelo nomoteta? Não, segundo Sócrates, mas apenas aquele(s) que sabe(m) falar. Saber falar significa saber perguntar e também responder (*tón erôtan kaí apokrínesthai epistámenon*, 390 c). Este é o dialético. Saber perguntar e responder é o traço essencial da prática socrática do *lógos*, a essência mesma do *dialéghesthai*³⁴. O legislador, portanto, cria os nomes sob a direção do dialético e Sócrates, ao menos temporariamente, concorda com Crátilo em que os nomes são por natureza e que a formação adequada por letras e sílabas exprimem sua ideia fundamental.

32. Cf. o mito de Aristófanes (*Banq.* 189b-193d) e a narrativa de Sócrates do que havia lhe contado Diótima (*Banq.* 203b-212b).

33. *Rep.*, 369a-c.

34. Cf. DIXSAUT, M. *Metamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 50.

1.2 A pesquisa etimológica na conversa com Hermógenes.

Nem sempre, essa seção do diálogo teve a sua devida consideração. Para alguns comentadores, a parte sobre as etimologias parece estranha ao contexto do diálogo. Isso porque valorizam ora a questão sobre a origem da linguagem, ora sobre a linguagem ideal, tornando o essencial do texto apenas o início e o fim do diálogo, desprezando o que seria a maior parte. No entanto, por que alguém se deteria em fazer tantas análises se não serviria para nenhum propósito relacionado a uma das teses acima propostas como verdadeiras para se interpretar o *Crátilo*? Comentadores há que entendem que Sócrates zomba do processo etimológico, devido a uma inspiração repentina, devido ao fato de ter estado pela manhã com o adivinho Eutífron (*Crát.*,396d-e)³⁵. Existe uma problemática que perpassa esta seção sem que tenhamos atinado para o seu real sentido. E fazer asserções precipitadas podem nos induzir ao erro, como o próprio Sócrates avisa-nos (*Crát.*, 393d). Vamos, pois, ater-nos a uma análise, tentando deslindar as camadas de interpretações que se sobrepõem a esta seção, suspendendo os juízos da tradição a fim de perscrutarmos melhor nisso que pode ser a chave para uma interpretação mais plausível do texto.

A seção etimológica inicia-se quando da conversa com Hermógenes, Sócrates refuta o convencionalismo, tal como seu interlocutor o compreendia (390e). Hermógenes concordou com Sócrates, mas ainda não está plenamente convencido do que seja a correção dos nomes. Entendendo que seja uma empresa difícil, põem-se a investigar no que consiste esta correção. E segundo Sócrates, a maneira mais segura é procurar os professores, peritos nessa arte, pagando-lhes pelos seus préstimos³⁶ (391 b-c). No entanto, Hermógenes se recusa, já que havia recusado anteriormente a tese protagoriana do homem medida (391c). Então o recurso seria recorrerem a Homero e aos poetas³⁷.

35. Cf. cap. 2, item 2.2.

36. Uma alusão clara aos sofistas, mestres de ensino com os quais Cálías, irmão mais velho de Hermógenes tratou.

37. Uma espécie de sofista dos pobres, dos sem recursos. Cf. PIQUÉ, *op.cit.* p.5.

Para Sócrates, o poeta da Hélade distinguiria os nomes dados pelos deuses e pelos homens e com isso a investigação poderia chegar a algo de positivo, já que os deuses devem denominar naturalmente as coisas³⁸ (391 d). Como exemplo, os nomes *Xantos* e *Escamândrio* que os deuses e os homens, respectivamente, conferem a um rio de Tróia. Mas por que *Xantos* é mais acertado do que *Escamândrio*? Assim como por que *Cálcis* e não *Cimíndis*? *Batieia* e não *Mirine* (393a-b)?

De modo sub-reptício, Sócrates desvia-se do problema acreditando serem tais nomes de difícil compreensão, por se tratar de nomes divinos³⁹, mas vê com mais facilidade os nomes ESCAMÂNDRIO e ASTIANACTE. Ambos são nomes dados ao filho de Heitor. Mas qual é o mais correto? Hermógenes não sabe o que dizer (392 b). Ao que Sócrates volta a usar o critério da razão e da sensatez, argumentando que os nomes mais corretos são dados pelos mais judiciosos. E na *pólis*, os homens são considerados mais judiciosos do que as mulheres⁴⁰. Logo, o nome **Astianacte** deve ter sido dado pelos homens enquanto **Escamândrio** teria sido dado pelas mulheres. Isso porque **Astianacte** guarda uma relação de sinonímia com Hector, já que ambos significam senhor, possuidor, rei, que domina e conserva, mantém aquilo que domina e etc. (393 a). Assim, é justo que a atribuição de nomes seja feita segundo o princípio da geração, de modo que se possa dar o nome de leão ao filhote do leão e de potro ao filhote do cavalo (393 b-c), exceto nos casos de monstrosidades. Assim também fica impossível chamar de humano ao que não possui características humanas.

38. O que nos remete a pensar nas seguintes questões: existe o nome de X e existe o nome exato de X. Essa problemática é de suma importância para pensarmos o conceito de orthotés (correção) que, como veremos, implica na impossibilidade de identidade entre nome e coisa, bem como a necessidade de construir os nomes, tanto quanto possível, semelhantes aos seres. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Cratylus's theory of names and its refutation*. Apud. ANDRADRE E SILVA, M.F. *Pensamento e Linguagem*. Ed. Pós Moderno. Rio de Janeiro, 2002. p. 23 e 44 ss.

39. Quer dizer que por meio dos nomes acessíveis ao entendimento humano, pois que feitos por homens, pode-se chegar ao conhecimento dos seres? Podemos compreender o que pensa um homem, mas nunca um deus? E por isso, a forma de nomear também é diferente? Sim, se se considera que os deuses contemplam os seres tais como são em si e não podem mentir. Ver DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*. 3 ed. rev. e corrigida (2001). VRIN: Paris, 1998.

40. Trata-se da cultura grega, assim como as antigas de modo geral, de valorizar o homem, educá-lo e treiná-lo para os fins da comunidade. A mulher não recebe a mesma consideração, sendo excluída da cidadania. Era uma posse dos senhores, dos proprietários etc. Ainda que difícil de se pensar que Platão transcenda seu meio cultural, não acreditamos que se trate aqui de preconceito, mas de um relato de como se estrutura a sociedade grega, com o fim de evidenciar os graus de inteligibilidade dos nomes. Caso contrário, seria estranho que na República, Platão permitisse que a mulher fosse também educada já que tem as mesmas condições de alcançar o Bem Rep., 456c-457e.

Nesse passo, Sócrates aconselha Hermógenes a se prevenir contra a argumentação. Conforme o princípio estabelecido acima, independente das letras utilizadas para expressar um nome, o importante é que a essência do ser se mostre suficientemente. Seria um aviso que o próprio Platão estivesse dando ao leitor? Por que a preocupação de não se deixar enganar por tal princípio então? Vejamos pelo que se segue no próprio texto. Sócrates diz que designamos as letras por nomes que não são elas mesmas excetuando-se as quatro vogais (e, y, o, ô). Às outras, acrescentamos outras letras. Por exemplo, a letra B (Beta) que possui a sua essência (B) acrescida das outras letras (ê+ +t+a) que não interferem no conhecimento dela. A adição não impede de ver a realidade natural do nome inteiro, conforme a intenção do nomoteta. Assim, pois, de cada gênero um produto semelhante (de um rei, nascesse um rei, de um homem pio, um pio, de um nobre, um nobre, etc.). E se os seres nascem contra a natureza (*toís para phýsin*, 394 c) do pai, devem ser chamados pelo gênero ao qual pertencem e não pelo mesmo do pai (se nascesse um touro de um cavalo, deve-se chamá-lo de touro, não de cavalo)⁴¹. Por isso o nome de Hermógenes está mal aplicado, pois dos dois sentidos desse nome, seja fornecedor dos bens, seja trapaceiro, o personagem Hermógenes não possui nenhuma dessas características, sendo antes, ingênuo e sem recursos. Assim também, os nomes Sócrates e Crátilo estão bem formados e aplicados, já que são os dois portadores de KRATOS, poder⁴². O mesmo ocorre com Hektor e Astýanax que somente possuem uma letra em comum, T, mas significa senhores. Também Arquépolis tem este sentido. E procedendo por sinonímia compreendemos o sentido dos nomes Ágis (chefe), Polemarco (cabo de guerra) e Eupólemos (bom guerreiro). Da mesma forma com os nomes látrocles (médico célebre) e Acesimbrotos (curador de homens). Nem se pode pensar em denominar Teófilo quem não for amigo de deus, nem Mnesiteu se não for lembrado por deus. Deve-se, portanto, receber o mesmo nome os seres que nascem de acordo com as regras da natureza, isto é, conforme o gênero (394 a-d).

41. Ou seja, o gênero (géno) aqui estabelece a relação de semelhança com as quais os seres são reproduzidos. Certamente é já um dos indícios da Teoria das Formas que se deixa entrever no Crátilo. Assim como no caso da letra B, é o valor (ideia) que permite distinguir os seres e, portanto, nomeá-los. Cf. também em GUTHRIE. *Historia de la filosofía griega*, vol. V. Madrid: GREDOS, 1988, p. 32.

42. Cf. PIQUÉ, *op.cit.*, p.6, Platão mostra o debate entre o "inocente útil" e duas forças agônicas. Útil porque a aceitação das teses de Sócrates por Hermógenes faz fluir o movimento dialético necessário para a refutação da tese de Crátilo.

O passo seguinte é fazer a “genealogia” da família de Orestes (394 d – 396 d). Sócrates vislumbra que o poeta aplicou corretamente este nome. Significa feroz, selvagem, aspereza nas montanhas (*oreinòn*). Seu pai, Agamémnone também parece ter sido bem empregado, significando aquele que é capaz de realizar seus desígnios com perseverança até o fim, pois é admirável (*agastós*) em persistência (*epimonê*). Continuando, Sócrates passa em revista nomes como Atreu (intemperato, funesto, obstinado), Pélops (que só vê o que se encontra próximo), Tântalo (que porta uma pedra sobre a cabeça – talanteia-, por isso é o mais infeliz dos homens – *talántatos*). E com essa inspiração, Sócrates chega aos nomes de Zeus, Cronos e Urano. Ao primeiro, Zeus, diz ser a união de duas outras palavras (*Diá* – através, *Zên* – vida) reunidas que revelam a natureza do deus: é através dele que se alcança a vida. Ao segundo, Cronos, que se assemelha a Koros, quer dizer pureza, limpidez de entendimento. E ao último, Urano, que tem a visão dirigida para o alto, Sócrates concebe o modo de conservar limpo o entendimento⁴³. Surpreso com a inspiração de Sócrates, Hermógenes diz que tem a impressão de que seu interlocutor enuncia oráculos (396 d). Sócrates responde:

- Sim, Hermógenes; e estou convencido de que apanhei isso de Eutífron de Prolspaltio⁴⁴, pois passei grande parte da manhã a ouvi-lo. É bem possível que seu entusiasmo não somente me tivesse deixado os ouvidos cheios com a sua sabedoria, como também se apoderasse de minha alma. A meu ver, devemos proceder da seguinte maneira: aproveitemos neste resto de dia essa influência para concluirmos o que falta dizer sobre o significado dos nomes; mas amanhã, caso estejas de acordo, expulsemos-la por meio de esconjuros e purifiquemo-nos, se porventura encontrarmos alguém que entenda de purificação, quer seja sacerdote, quer sofista (396 e - 397 a).

Vemos assim, que Sócrates não se desfaz da inspiração imediatamente. Ao contrário, quer usá-la enquanto ainda pode.

43. Não é sem propósito esse modo de compreender os nomes dos deuses. Da *Rep.*, 530d - 534d sabemos como o estudo dos astros é importante para Platão, bem como o encantamento sobre eles, levou os antigos a julgarem, por sua rotação e movimento, que tudo flui. Percebemos nesse passo, como Platão poderia ter consciência do processo de formação das palavras de sua cultura, ainda que vá criticá-la justamente por causa da noção de *Devir* absoluto (identificação entre *Ser* e *Devir* ou movimento que já vemos no *Crátilo* e que tem acabamento no *Sofista*).

44. Esse é um dos motivos que aproximam o *Crátilo* do *Eutífron*. Segundo Benoit, o contexto dramático é evidente para que essas duas obras tenham uma ligação íntima na ordem da *lexis* formando, juntamente com o *Teeteto* e o *Sofista*, uma tetralogia. A ordem seria *Teeteto*- *Eutífron*- *Crátilo*- *Sofista*. Cf. BENOIT, A.R.H. *Estrutura e tempo dramático no Crátilo de Platão*. In: *Boletim do CPA, Campinas, n.º 15, jan./jun. 2003*.

Mas por qual razão? Segundo alguns comentadores, esse trecho é de clara ironia em relação à inspiração. No entanto, seu uso parece eficaz contra interpretações sobre a formação das palavras. Sem desprezar a etimologia, mas se apropriando dela, Sócrates estaria reconduzindo o interlocutor (e os leitores) a uma escolha fundamental que será evocada no fim do diálogo: a decifração das palavras não deve ser realizada independentemente de uma ontologia, eticamente necessária, que mantém o elo entre nomes e coisas. Ainda que esse elo não seja o de identidade, mas o de inteligibilidade. Isso significa a postulação de princípios que servem como referências extralinguísticas objetivas que garantam a *significabilidade* do nome. As ideias seriam estes princípios, modelos para a construção do nome⁴⁵. Fica neste momento essa hipótese que será deslindada ulteriormente⁴⁶. Prossigamos, no entanto, com as etimologias.

A partir de agora (397 a), a investigação de Sócrates e Hermógenes vai tomar os próprios nomes (e não os nomes próprios) como prova de que não são elaborados ao acaso, mas possuem uma certa justificação. Os nomes de heróis e de homens podem facilmente enganar, já que a maioria deles é dada pelos antepassados e, portanto, não tendo nenhuma relação com os atuais. Assim acontece, por exemplo, com os nomes Eutíquides, que significa afortunado, Sósias, que designa o salvo e Teófilo, o amado de deus. É preciso voltar a inquirição para os vocábulos relacionados com as coisas eternas e naturais, pois a probabilidade de acerto seria maior já que o critério para feitura dos nomes, segundo este método, pode ter sido dado por algum poder divino (397 c). Sócrates parece reportar-se ao modo como os primeiros habitantes da Grécia denominavam os astros (sol, lua, a terra, etc.), que eram considerados deuses tanto por helenos quanto por bárbaros. Dessa forma, por terem observado que todos os astros se movem, deram-lhe o nome de deuses (*theoi*) devido à faculdade de correr (*thein*).

45. RIBEIRO, A.A. *A filosofia da linguagem em Platão. Tese de doutorado, introdução. PUC/RS, 2006. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=22724.*

46. Ver cap. 3, item 3.3.1 mais abaixo.

Essa explicação parece plausível a Hermógenes que solicita a Sócrates que explique agora os nomes dos demônios, dos heróis e dos homens⁴⁷.

Para estes últimos, a pesquisa recorre a Hesíodo⁴⁸ e sua compreensão das raças dos homens. Assim, aos homens de antigamente, por serem bons e nobres receberam a denominação de raça de ouro (398 a). E segundo Sócrates, bom é o mesmo que sensato. Então, aos homens de bem, vivo ou morto, dava-se o nome de *daêmones*, ou propriamente, demônios. Já a palavra *Herói*, explicitamente quer indicar que sua origem provém de *Eros*, o amor⁴⁹. Isto porque os heróis são semideuses, nascidos do amor entre uma deusa e um mortal ou entre um deus e uma mortal (398 c-d). Ou se aceita essa conclusão, ou pode-se pensar que este nome indica que seu portador é sábio e também um hábil retórico e dialético, já que está sempre disposto a formular perguntas (*erôtan*)⁵⁰. Mas este nome é simples; mais difícil será o vocábulo "homem". Dificuldade que não parece amedrontar Hermógenes que acredita na inspiração de Eutífron, da qual Sócrates está acometido (399 a). E ela é de tal intensidade que Sócrates julga poder ficar mais sábio que a razão (399 a)⁵¹. É preciso considerar, pois, que na investigação dos nomes deve-se levar em conta o acréscimo e a subtração de letras ou ainda o deslocamento da vogal tônica⁵². Desse modo, por exemplo, compreende-se a expressão *Diífilo*. Nesse caso, mostra Sócrates, é preciso suprimir o segundo iota, que passa a ser grave em vez de agudo. E o inverso também acontece, ou seja, acrescenta-se letras e acentua-se sílabas átonas (399 b)⁵³. Somente assim, continua Sócrates, pode-se compreender como se formou a palavra

47. Mas a poucas linhas acima, haviam desistido de falar deles, pois que induziam ao erro, então por que insistir? Só faria sentido para a crítica platônica ao pensamento de Heráclito (e, por conseguinte, ao de Crátilo) se o paradigma utilizado para confeccionar os nomes fosse o movimento, o fluxo perpétuo tal como estabelecido para o entendimento dos deuses. Platão vai evidenciar o erro antigo de se nomear as coisas acreditando que o movimento está em quem nomeia e não nas coisas, cf. *Crát.*, 439 c.

48. Percebam que Platão faz uma genealogia ou uma arqueologia da formação dos nomes remontando desde o simples modo de nomear primitivo até as primeiras, poderíamos dizer, sistematizações, proporcionadas pelos mitos. É assim que ele vai da designação espontânea baseada no fluxo e passa pela organização (e porque não criação, neologismos e eufonia) que os poetas realizam perpetuando a ideia de fluxo como paradigma.

49. Ver cap. 4 sobre o excursus filosófico, item 4.2.

50. *Eirein* significa perguntar (*Crát.* 398 e). Seria Sócrates o novo herói que Platão está forjando? Veja cap. 2, item 2.5 que vai deslindar o modo como Platão parece tratar a personagem "Sócrates".

51. Passagem complexa. Afinal, Platão acredita ou não na inspiração e, em caso positivo, em que medida? Ver cap. 3.

52. O problema é saber se da quantidade de letras depende a qualidade do entendimento ou inteligibilidade.

53. Essa é a explicação de como transformar uma sentença em um substantivo. Passível de eufonia e justaposição de palavras.

"homem" (*anthropos*). Diferentemente dos outros animais, o homem examina o que vê, analisa e contempla o que vê (*anathrôn ha ópôpe*). Apenas suprimiu-se a letra a e acentuou-se a última sílaba (399 d).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, ou seria melhor dizer, de inspiração, Sócrates procura compreender a origem das palavras corpo (*sôma*) e alma (*psykhé*). Conforme ele conta a Hermógenes, os antigos deveriam ter dado o nome de *anapsychon* ao que chamamos de alma por entenderem que, estando presente no corpo, ela é causa da vida e também por poder respirar e refrescar, ao passo que sem esta faculdade, o corpo morre e perece (399 e). No entanto essa é uma primeira definição que ainda não parece satisfazer o entendimento. Parece antes, atacar o pensamento de Homero e em especial, Anaxímenes⁵⁴. Por isso, Sócrates esforça-se para atingir uma segunda origem para o termo psique. Segundo esta nova tentativa, a alma é o que movimenta e mantém (*échei*) a natureza (*phýsis*) de todo e qualquer corpo, tal como afirmava Anaxágoras⁵⁵. Hermógenes, como já a algum tempo, apenas anui a mais esse desdobramento da inspiração socrática, considerando-a inclusive mais técnica do que a anterior (400 b). Daí em diante, Sócrates empreende a busca da origem do termo corpo, mas já alerta que este termo é passível de várias interpretações dependentes de pequenas alterações (400 c). Sócrates lembra que há aqueles que afirmam que o corpo (*sôma*) é o túmulo da alma (*sêma*), entendendo com isso que a alma está encerrada no corpo durante a vida⁵⁶. Ou ainda que o corpo é um intermediário através do qual a alma se mostra, sendo, portanto, o seu sinal (*semainei*). Atribuindo aos órficos esse modo de denominar justamente por acreditarem que a alma sofre castigos pelas faltas cometidas e por isso são aprisionadas no corpo até que ela cumpra sua pena (400 c-d). Com isso, Hermógenes sente-se satisfeito e passa a querer saber dos nomes dos deuses.

Agora, Sócrates pretende adotar uma regra que muitos ainda

54. Ou seja, crítica a noção de alma como um envoltório esfumado semelhante ao corpo (Homero) e também a noção de ar como causa material (Anaxímenes). Para uma verificação dessas concepções veja-se em SANTOS, B.S. (O.S.B.). *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, especialmente pp. 22-29 e 34.

55. Sabemos como Sócrates crítica o pensamento de Anaxágoras no Fédon, 97 c. *Phýsis + échei*, pode muito bem ser compreendido como *psykhé* (400 b). Este processo de composição de palavras (poder-se-ia chamar de neologismo?), que Platão evidencia a possibilidade, será criticado mais a frente (Crát.426 a-b). No entanto, não devemos simplesmente pensá-la como desprezível ou impossível, mas apenas insuficiente para explicar os primeiros nomes. Seu uso é, até certo ponto, viável.

56. Claramente uma referência aos mistérios órficos-pitagóricos, como veremos mais abaixo. No entanto, não se deve tomá-la, imediatamente, como sendo a visão ou a própria opinião de Platão.

não compreenderam dentro do contexto dramático do platonismo, mas que vemos como de suma importância para uma interpretação mais plausível. É óbvio que não a tomaremos como regra geral, pura e simplesmente, descartando os vários contextos dos diálogos. No entanto, parece ser exatamente dela que podemos tirar algumas conclusões sobre o famoso *chorisma*, isto é, a separação efetiva de duas realidades distintas, a sensível e a inteligível. Sócrates entende que sobre os deuses não se pode falar, já que nada sabemos deles (400 d). Também não sabemos nada sobre os nomes que os deuses aplicam a si mesmos, mas por serem deuses, devem usar os nomes corretos, exatos (400 e). É assim que irão proceder as personagens, segundo o modo como os homens pensam sobre os deuses e não de forma exata, tal como realmente os deuses são. Será que é somente com relação aos deuses que os homens e seu modo de pensar constroem nomes que não são os próprios deuses, sejam semelhantes ou não a essência destes? Ou será que em relação a todos os nomes fabricados há também um modo de proceder com o que é em si mesmo e o que é ou está para o modo de pensar humano⁵⁷? Vejamos como a conversa se desenvolve segundo essa perspectiva.

O primeiro nome nem parece ter sido escolhido ao acaso: é o da deusa Héstitia. Sócrates explica a Hermógenes que aquilo que eles denominam *ousia* (essência) é por outros denominado *essia* e ainda *osia*, que sofrendo os ajustes devidos transforma-se em *hestia*. Assim, aquilo que é ou **existe** (*estín*), participa da existência e justamente por esse motivo os antecessores dos helenos, que certamente não eram medíocres, mas sábios, faziam oferendas primeiramente à Héstitia. Deve ser, por isso também, que aqueles que pronunciavam *osia* assim o fizeram por seguirem a opinião de Heráclito de que a essência, isto é, a causa e princípio da realidade que a regula e ordena é o movimento (*othoun*, 401 c – e)⁵⁸. Depois disso, ao atinar para os nomes de Reia e Crono, Sócrates lembra que o pensamento de Heráclito parece remontar ao tempo desses dois deuses. Assim, Platão associa a opinião do filósofo mobilista aos poetas Homero e Hesíodo e também a Orfeu que afirmavam os nomes dados corretamente aos deuses, segundo a noção de devir (402 a-b).

57. Ver nota 38 acima.

58. Não parece uma associação gratuita, mas antes visa mostrar que vai se iniciar a crítica e refutação da identidade (ou seria melhor dizer confusão) entre Ser e Movimento.

No entanto, essa asserção é obscura a Hermógenes que, a partir dos fragmentos citados, não entende o significado do nome *Tétis* e exige de Sócrates esclarecimentos. Mas para este, o nome é auto-explicativo. As palavras *diathômenon* e *êthoumenon* significam, respectivamente, o que escoar e filtra. São nomes para o que chamamos de fonte, apenas um pouco modificados, mas que originaram o nome *Tetis*. Percebe-se claramente que “escoar” e “fluir” estão intimamente ligados à noção mobilista, isso é, de que o Ser é Devir. Assim, Platão coloca todos no mesmo plano para efetuar, ulteriormente, a crítica ao modo de fabricar e transmitir os nomes.

Após constatar que os nomes que os helenos utilizavam foram elaborados e transmitidos conforme a lei do devir, e que esta mesma lei proporcionaria o embelezamento ou ajustamento eufônico das palavras como nos casos supracitados, Sócrates prossegue na investigação dos nomes dos deuses segundo a forma humana de moldá-los. O próximo deus é Poseidon (403 a – b). Segundo a inventividade socrática, o termo *posidesmos* designa preso, acorrentado nos pés. Há também a ideia de que ao invés da letra **s** houvesse **ll**, e que o nome pudesse ser derivado da expressão *pollà eidôs* que quer dizer a divindade que sabe muitas coisas. Ou ainda que fosse oriunda do termo *seiòn* que significa abalador, no qual verbo *sein* seria acrescido das letras **p** e **d**. Já o deus Plutão vem de *ploutos*, riqueza que brota do fundo da terra e Hades claramente quer dizer invisível (*aeidés*). No entanto, como se vê mais a frente, é possível que o vocábulo venha de *eidéna*⁵⁹. Depois dessa explicação, Sócrates volta-se para o nome de Demeter, que diz ser a qualidade da mãe que dá os alimentos (*didousa mêter*). Hera quer dizer amável (*eratê*), já que Zeus era por ela apaixonado, embora seja possível também que o legislador tenha desenvolvido esse nome do ar (aer). *Ferrefata* é Perséfone, portadora da morte, mas que também é quem conhece o que se movimenta e disso apreende sabedoria (*epaphê tou pheroumenon*). Seu nome era *Ferépafa*, mas por eufonia tornou-se *Feréfata*.

Entretanto, do mesmo modo que com Hades e Ferréfata há confusão e medo por parte dos homens devido a sua má compreensão,

59. Aqui Sócrates explica porque as pessoas têm um medo errôneo de Hades. No entanto, somente pelo entendimento aqui assumido, pode-se aproximar Sócrates dos órficos-pitagóricos. Mas devemos lembrar que Sócrates não admitirá como suas as consequências da pesquisa. Além do mais, Platão parece mais admitir a noção de bela morte de sua cultura, isto é, de Aquiles até Sócrates, o que não o torna necessariamente vinculado ao orfismo. Ver DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*, p.190.

há também com o nome de Apolo⁶⁰. Consoante Sócrates, este nome designa ao mesmo tempo a arte da música, da profecia, da medicina e a do arqueiro. E todas estas artes têm o objetivo de deixar o indivíduo mais puro tanto no que se refere à alma quanto ao corpo (405 a – 406 b). Isso porque Apolo é o deus que limpa e purifica (*apolouon*) e também livra (*apolúon*) de todos os males, bem como, por isso mesmo, revela a verdade e a simplicidade através da adivinhação (*aploun*). Sendo excelente arqueiro, sempre acerta o alvo (*aei ballon*); também está sempre junto, sendo companheiro de caminho ou de leito (*akólouthos* e *ákóitis*). A letra **a**, muitas vezes significa *ao mesmo tempo* (405 c), enquanto tanto o movimento do céu como a harmonia do canto são denominados **pólo** e são, assim, compreendidos na música e na astronomia, sendo o deus quem preside esta harmonia (*omopolôn*). Se se substitui **homo** por **a**, temos *Apollon* (como *homokéleuthos* e *homókoitis* significam o mesmo que *akólouthos* e *ákóitis*, conforme visto acima). De acordo com Sócrates, ainda foi acrescentado um **l** para evitar a homonímia que permitiria justamente a compreensão contrária ao que deseja expressar, qual seja, destruição (405 e).

Depois de se demorar no nome Apolo, Sócrates revista rapidamente alguns outros nomes: *môsthai* que deriva do amor à sabedoria e significa perquerir; *Leto*, nome dado à doçura da deusa que está sempre disposta (*ethelêmôn*), mas que também pode ser *Lethô*, como denominam os estrangeiros referindo-se ao caráter brando da deusa (*leion êthous*). Artemis (406 b) significa íntegra (*artemes* – que ama a virgindade), embora se possa pensar que ela era sabedora da virtude (*aretês hístora*). No entanto, quando Hermógenes interroga Sócrates sobre os nomes Dionísio e Afrodite, este manifesta a dificuldade da resposta, mostrando que há duas formas de interpretação. Uma, que ele diz ser séria, pede que Hermógenes busque-a com outra pessoa. Outra, que acredita ser jocosa, propõe-se a tratar, já que os próprios deuses são brincalhões (406 c)⁶¹. Dessa forma, Dionísio significa *o que dá o vinho* (*ho didous ton oionon*), também chamado de **Didoinysos**. Em relação à Afrodite, diz-se da deusa que nasceu da espuma (*aphrós*).

60. Ver cap. 4, item 4.2, mais precisamente p. 69 sobre finito e infinito, lógos e alógon.

61. Poderíamos entender essa passagem da seguinte maneira: até aqui as etimologias foram tomadas em um sentido, sério ou jocoso, e a partir desses dois nomes a investigação é possível nos dois sentidos? Mas o sério, Sócrates abandona e atém-se ao jocoso. Significa que continua nessa forma de proceder ou está invertendo-a? Devemos levar a sério a ironia e valorizar a inspiração (ironia em Sócrates não é figura de linguagem, mas perguntar – ver eirein / erotan), ou compreender que toda a seção etimológica não passa de deboche, gozação e desprezo? Ver cap. 2, item 2.5.

Hermógenes não deixa Sócrates esquecer-se de que, como ateniense, deveria examinar a origem dos nomes de Atenas, Hefestos e Ares (406 d). A deusa possui nome composto, Palas Atena, portanto devem ser examinados cada um. Segundo Sócrates, *pallein* quer dizer brandir, daí conceber a dança das armas. Já "Atena" é um vocábulo mais difícil de se verificar, mas parece estar relacionado à inteligência de deus (*theou noêsis*) que com o acréscimo da letra **a** formaria *ha theonoa* (407 a-b). Sócrates não se cansa de procurar deslindar como se formou esse nome e dá ainda mais algumas sugestões: pode ser também pelo fato dela conhecer melhor as coisas divinas (*ta theia nou-sa*) que os outros deuses. Pode ser também relacionada à inteligência moral (*Ethonoe*). Todos estes sentidos explicariam bem o nome da deusa (407 c). Já Hefesto é bem simples, pois trata do senhor da luz (*Phagos hístor*), pois *Phaisto* acrescido de um **e** evidencia bem o nome. Ares é derivado de masculino (*arren*) e forte (*andreios*) ou ainda do caráter áspero e inflexível (*árratos*) sendo um nome bem adequado para o deus da guerra (407 d).

Neste ponto, Sócrates pede para não mais falarem sobre os deuses, já que tem medo deles, mas que prossigam na investigação de outros nomes para mostrar o quanto a inspiração de Eutífron ainda pode render bons frutos. Contudo, Hermógenes insiste que antes de abandonarem os deuses, que Sócrates desvele o segredo do nome Hermes. É do interesse de Hermógenes saber por que Crátilo não acredita que seu nome esteja empregado corretamente. Sócrates então diz que "Hermes"⁶² parece estar relacionado com discurso. É o deus intérprete e mensageiro, além de trapaceiro, sempre lidando com o poder da palavra. **Falar (eirein) é fazer discurso** (408 a) e inventar (*emêsato*) formam o nome do deus segundo o legislador (*Eiremes*). Daí surgem Hermes e também Íris. Agora fica claro a Hermógenes a razão de Crátilo dizer que seu nome é mal aplicado. Hermógenes é carente de discursos, portanto, não deveria ter o nome do deus dos discursos. E nesse embalo, Sócrates ainda se esforça para compreender um último nome de deus: Pan, filho de Hermes. Pan é de natureza híbrida. E é pelo discurso que se indica todas (*pan*) as coisas. E o dis-

62. Cf. cap. 4, item 4.2. No Banquete, éros é concebido como intermediário, mensageiro entre os homens e os deuses (202 a). No Crátilo, Hermes é o deus mensageiro (408 a). Ambos estão relacionados aos discursos como mediação. Ora, se os discursos, como um todo, são intermediários, os nomes, como partes, também não o são? Parece proposital a compreensão logo mais abaixo sobre Pan como sendo o todo, mas com natureza híbrida. Inteligível e sensível, linguagem e coisa, matéria e ideia, se separam para poder melhor compreender sua relação? Veja próxima nota.

curso circula e movimentada sem parar e pode ser verdadeiro ou falso ao mesmo tempo, portanto, híbrido (408 c). Sócrates descreve que a parte verdadeira do discurso é macia e divina, residindo no alto junto aos deuses e o que é falso mora embaixo com a turbamulta rude e é áspero como o bode da tragédia⁶³. Agora sim, Sócrates insiste que abandonem a busca da origem dos nomes dos deuses.

Todavia, Hermógenes diz que devem discorrer sobre outra espécie de deuses, tais como o sol, a lua, os astros, etc., ao que Sócrates assente e inicia nova empreitada. Assim, ele atesta uma lista de nomes, conforme veremos abaixo (409 a – 409 d):

- Sol – *Hálios* (dórios); *halizei* é quando os homens se reúnem num mesmo lugar quando o sol nasce e gira incessantemente *aei heilein*, em torno da terra ou ainda porque matiza cores variadas em seu curso;
- Lua – Anaxágoras já concebia que a lua (*selas*) recebe a luz do sol e a luz ao seu redor é sempre nova (*néon*) e sempre velha (*énon*) o que nos dá *selaenoeoáeia* ou *selanaia*, o que pode muito bem se ajustar a *selene*;
- Mês – *meiousthai* ou *meies*, isto é, o que sofre diminuição,
- Astros – *astrapê*, brilho, é o que faz virar os olhos (*ta ôpa anastrêphei* = *anastropê*);

Entretanto, quando solicitado a responder sobre os nomes água e fogo, Sócrates diz estar em dificuldades. Ou a musa de Eutífron abandonou-o ou trata-se de vocábulos mais difíceis (409 e). Para prosseguir, pois, lança mão de um expediente: busca nos empréstimos das línguas estrangeiras ou bárbaras para tentar compreendê-los. Assim, *pyr* (fogo), *hydor* (água) e *kynos* (cão) não estão em relação com o modo de formação da língua helênica. São, segundo Sócrates, empréstimos dos frígios. Se essa forma é possível e está presente em um diálogo filosófico, certamente tem a sua importância. E ela atesta, de algum modo, o uso e a eficácia do procedimento oriundo da inspiração⁶⁴. Isso porque estas novas palavras não são advindas dela, mas de fonte externa à língua em questão. Ou seja, Sócrates está falando sério des-

63. Para nós, essa imagem de Pan é a imagem que Platão entende sobre os discursos e suas possibilidades. E é justamente por isso que utilizar as possibilidades dos entrelaçamentos relacionais (*symploké*) do discurso, qual seja, verdadeiro e o falso, depende do desejo de cada sujeito falante em relação àquilo que busca. Ver cap. 4, item 4.2.

64. Mostrando, portanto, que a tentativa de racionalizar o diálogo, a partir de leituras conceituais, descarta a dinâmica apresentada na cultura do povo grego em que o racional e o irracional estão intimamente ligados.

de o início, ainda que se possa criticar a inspiração.

Ele está tentando se colocar no lugar daqueles que primeiro fabricaram nomes e depois transmitiram-nos, embelezaram-nos e fizeram a economia de uma ontologia que culminou no escândalo ético da separação radical entre nome e coisa⁶⁵. Depois deste breve interlúdio, prossegue Sócrates a explicação dos nomes como (410 b – d):

- ar – *aer*, porque levanta (*airei*) todas as coisas da terra ou porque as puxa (*aei rhei*). Para os poetas, o vento é *aêtas* porque é curso de ar (*aêtórrhoun*) e não curso de vento (*pneumatórrhoun*);
- éter – é o que corre em torno do ar sem pausar (*aei thei peri ton aéra rhéon*);
- terra – (*Ge*) vem de *Gaia*, que significa mãe (*gennêteira, gegáasin* ou *gegennêsthai*);
- estações do ano – *horai* porque dividem (*horízousin*) o inverno e o verão. Mas também *eniautós* (*eniautón, en eautô*) e *étos* (*etázei, to en autô etázon*);

Depois de tantas conclusões, Hermógenes admira o progresso de Sócrates que se sente bastante adiantado no que respeita à sabedoria. Mas ainda há uma classe de palavras a investigar. São as noções morais. E mesmo que se trate de um gênero mais difícil, não devem fugir ao combate. No entanto, Sócrates recorda novamente o problema do devir, entendendo que estes nomes, sem a noção de movimento e geração, não poderiam ser criados⁶⁶. Assim, reúne num só conjunto, os homens primevos e os sábios de seu tempo, para atestar a formação dos nomes (e depois criticá-los). Vamos aos vocábulos (411 a – 414 c).

- sabedoria (*phrónesis*) – indica percepção de movimento e de fluxo (*phorás kai rhou nóêsis*) ou o que ajuda o movimento (*ónêsis phorás*);
- conhecimento (*gnômê*) – exame e consideração da geração (*gonês nômêsis*);
- pensamento (*νόêsis*) – significa desejo de novidade (*néou hêsis*). Novidade quer dizer que as coisas estão em permanente geração (*neóesis*);
- temperança (*sôphrosynê*) – é o que salva (*sôteria*) a sabedoria (*phró-*

65. ROGUE, C. Compreender Platão, pp. 8-11.

66. Essa é a parte que mais interessa a Platão e que será retomada na parte etimológica da conversa com Crátilo mais abaixo.

nêsis);

- ciência (*epistêmê*) – indica que o vínculo (*épetai*) da alma com o movimento das coisas;
- entendimento (*synesis*) – raciocínio; compreender é *syniénei*;
- sabedoria (*sophia*) – é de origem estrangeira e quer dizer contato com o movimento das coisas;
- Bem (*agathón*) – palavra aplicada a tudo que é admirável (*agastô*);
- Justiça (*dikaiosyne*) – compreensão (*syneses*) do justo (*dikaion*).

Justo (*dikaion*) já é mais complexo. Para muitos é o que detém o movimento, isto é, não o deixa passar despercebido, sendo a causa de tudo. É também o princípio que percorre o todo;

- coragem (*andreia*) – vem de *an reia* e quer dizer o combate nas coisas, isto é, fluxo contrário. Mas somente há coragem contra a injustiça;
- viril (*árren*) e homem (*anêr*) – assemelham-se a curso para cima (ânô rhoê);
- mulher (*gynê*) – assemelha-se à geração (*gonê*); feminino (*thêly*) vem de mamilo (*thêlê*);
- florescer (*thallein*), correr (*thein*), saltar (*állesthai*);
- arte (*technê*) – indica possessão de espírito (*echonóê*), suprimindo **t** e inserindo dois **oo**, um antes e outro depois do **n**.

Ao explicar esta última palavra, mostrando como os ajustes ornamentais são feitos, Sócrates entende que os nomes primitivos já não servem para mostrar o significado dos nomes atuais, aconselhando Hermógenes a guiar-se pela moderação. Após o conselho, segue-se mais uma lista de termos a terem seus significados desvelados pelos interlocutores (415 a -418 a):

- habilidade (*mêchanê*) – grande feito, pois *mêkos* significa grande e *anein*, realizar;
- virtude (*aretê*) e vício (*kakia*) – o primeiro Sócrates diz ainda não atinar; mas por fim, entende como oposto a vício, sendo, pois, facilidade de movimento, desimpedimento, liberdade, alma boa; já o segundo quer dizer que o mal está na alma;
- covardia (*deilia*) – indica que a alma está atada; dificuldade (*aporia*) é também vício da alma (*poréuesthai + a*);

- belo (*kalón*) é pensamento, inteligência, entendimento, dar nomes (*to kalésan*) e feio (*aischrón*) é o que detém o curso (*aei íschon rhoun*);
- vantajoso (*symphéron*) – o que acompanha as coisas;
- lucrativo (*kerdaléon*) – outro modo de designar o bem. Troca-se o **d** por **n**. O Bem tem o poder de misturar-se com todas as coisas no momento de atravessá-las;
- útil (*lysiteloun*) – o que há de mais rápido nos seres e não permite que as coisas parem nem tenham fim. *Ôphélimon* é um nome estrangeiro;
- prejudicial (*blaberón*) – o que impede o curso (*blápton ton rhoun*) ou o que quer pegar ou deter (*boulómenon háptein*);

Especial atenção, no entanto, é dada aos nomes nos quais uma mudança quantitativa resulta em uma mudança qualitativa. Segundo Sócrates, em algumas palavras, o acréscimo ou a supressão de letras pode modificar o sentido das palavras. Compara-se a fala das mulheres, que segundo ele guardam com mais pureza a língua antiga, com a fala dos homens que embelezam a língua. Assim, constata uma preferência dos antigos pelo uso das letras **i** e **d** que são substituídas pelos contemporâneos de Sócrates por **e** ou **ei**, no primeiro caso, e **z** no segundo. Por exemplo o caso de *himéra* ou *heméra* que hoje denomina-se *hêméra* que significa dia (manhã). O legislador cunhou este vocábulo pensando que os homens se alegram ao ver a luz sair das trevas e desejam-na (*himéirousin*) devido a sua maravilha (418 d). No entanto, há quem pense que foi porque o dia deixa as coisas mais afáveis. Do mesmo modo, a palavra *zygón* (jugo) era usada pelos antigos como *dyogón* (*dyein agôgê*). E seguindo o mesmo princípio, a palavra obrigação (*déon*), pois significa o contrário de bem, assemelha-se com cadeia, obstáculo ao movimento (*desmós*), mas se substituirmos o **e** pelo **i**, designará o bem e assim os nomes **obrigatório, vantajoso, lucrativo, proveitoso, bom, útil, fácil** estarão empregados corretamente. Por isso, também, *zemiôdes* sendo *демиôδες* indica o que impede a marcha (*dounti to ión*, 419 a-b). Segue mais uma lista de vocábulos (419 b – 420 e):

- prazer (*hêdonê*) – ação que tende ao lucro (*hê ónesis*);
- dor (*lypê*) – dissolução (*dialyseôs*) que o corpo experimenta quando busca o prazer;
- tristeza (*ania*) – obstáculo à marcha;

- dor (*algedón*) – vocábulo estrangeiro que parece designar penoso (*algeinós*);
- sofrimento (*odyne*) – indica penetração da dor (*endyseôs tês lypês*);
- aflição (*achthêdón*) – entrave à locomoção;
- alegria (*chará*) – difusão (*diachysei*) e facilidade de movimento (*rhoês*) da alma;
- deleite (*térpsis*) – tem sua origem em *terpnón*, agradável e *terpnós*, esgueirar-se na alma o prazer. Deveria ser *hérpnoun*, mas alterou-se com o tempo;
- alegria (*euphrosyne*) – movimento da alma bem combinado com a natureza;
- desejo (*epitimia*) – força que entra no coração (*epi thymòn iousa*);
- paixão (*thymós*) – impetuosidade (*thyseôs*) e efervescência da alma;
- desejo (*hímeros*) – corrente que arrasta com mais força nossa alma (*iémenos rheí*) com ímpeto (*hésis*);
- saudade (*pothos*) – desejo do que está ausente.
- amor (*érôs*) – desejo que vem de fora;
- opinião (*doxa*) – duas explicações: ou vem de *diôxis* (procura que leva a alma a conhecer a natureza das coisas) ou de *tóxon* (disparo do arco). Da mesma forma que conselho (*boulê*) se assemelha a tiro (*bolê*) e querer (*boulesthai*), que significa “pôr em mira” e “deliberar”. Assim também é que ausência de opinião (*aboulia*) indica desastre (*athychia*), como se falhasse ou errasse o alvo.
- necessidade (*anankê*) e vontade (*hekousion*) – este é o que cede (*eikon*) e não oferece resistência, mas cede ao movimento determinado pela vontade (*eikon tô ionti*). Já *anankaion* é necessário e resistente, opondo-se, pois, à vontade, e por isso mesmo, implica em erro e ignorância.

Depois desses nomes, Hermógenes pergunta a Sócrates sobre uma nova série de nomes, considerados mais nobres. São estes (421 a -c):

- nome (*ónoma*) – é uma expressão concentrada que afirma a existência do ser (*ón*). É sobre o que se investiga (*on hou másma estin*) e o que se denomina (*onomastón*) a partir do que se procura (*maiesthai*);
- verdade (*aléthéia*) – também é uma expressão contraída, pois significa o movimento divino do ser (*theia àlê*);
- mentira (*pseudos*) - contrário ao repouso;

- ser (*ón*) e essência (*ousia*) – semelhante à *aléthés*. Indica movimento (*iòn*) do ser (*ón*) que também pode valer para o não ser (*ouk òn* ou *ouk ión*).

Entretanto, impressionado com a competência com que Sócrates atinge os resultados da investigação, Hermógenes solicita que ele investigue uma classe de nomes (*ión, rheón, doun*), ao que Sócrates acredita serem nomes estrangeiros ou de tal forma antigos que o tempo já obscureceu totalmente seus significados primeiros. Isso permite a Sócrates questionar o problema da derivação dos nomes, já que se pode explicá-los a partir dos primitivos, mas não há o que explique estes (421 e). Portanto, faz- necessário o uso de uma nova metodologia para investigar, agora, os nomes primitivos, evidenciando que há somente um princípio aplicável a todos as palavras. É assim que chegam à teoria da imitação.

Conforme Sócrates, se o homem não tivesse voz, certamente indicaria as coisas por meio de gestos ou movimentos do corpo (433 e). Tornaríamos o corpo o mais semelhante possível à coisa para que pudéssemos expressá-la. Logo, é possível exprimir algo pelo meio do corpo através da imitação. Assim, o nome é uma imitação vocal da coisa imitada (423 b), indicando **quem** imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita. Mas essa definição ainda carece de explicação. Balir como o carneiro e cantar como o galo não é nomear esses animais. Isso quer dizer que a imitação da coisa do nome guarda não somente um sentido referencial, indicativo desse ser, mas também um significado inteligível que depende, ao que parece, de estruturas adequadas a tal fim, ou seja, a alma⁶⁷. Também não é uma espécie de imitação tal como a Música ou a Pintura, que imitam, por meio de voz e de cores, os seres, mas imitar a essência dos seres por meio de letras e sílabas (424 a). E o mais capaz de tal feito, é, entretanto, o perito em nomes. Este procede conforme os estudantes do **ritmo**, isto é, distinguindo as propriedades dos elementos (letras) e só depois disso, as das sílabas, antes de chegar ao próprio ritmo. Para isto é necessário:

- Estudar as letras, ou seja, vogais e consoantes, classificando-

67. Claro que essa é uma hipótese apenas desdobrada, já que não consta verdadeiramente no texto. É uma suposição necessária apenas para entender a necessidade de se vincular o domínio metafísico à discussão do diálogo, bem como para entender a relação deste com o *Corpus Platonicum*.

-as nas suas variedades (vogal, semivogal, consoantes mudas etc.);

- Considerar as coisas que deverão receber o nome, para ver se entre elas há formas a que todas possam ser reduzidas (como as letras), permitindo conhecer sua natureza;
- Depois agrupar e selecionar as coisas conforme a semelhança que possuem, assim como o pintor escolhe as cores adequadas para a imagem que quer criar, ajustando as letras conforme a necessidade da imagem (nome) e daí formar nomes e verbos (424 d-e).

E assim, tal como o pintor reproduz uma figura por meio da pintura, o perito em nomes cria a linguagem por meio da arte de nomear ou de falar. Porém, o nosso dever, diz Sócrates, não é criar os nomes primitivos, pois estes já nos foram dados pelos antigos. Cabe, sim, a nós usuários analisar metodicamente e verificar se as palavras primitivas e as derivadas estão como convém. Atesta-se, pois, a impossibilidade de se falar sobre os nomes primitivos, se foram feitos com acerto ou não e dos derivados, decorrentes desses. Daí decorre também que, ainda que possa parecer ridículo conhecer as coisas pela imitação de letras e sílabas, é a única forma disponível para ajuizarmos dos nomes (426 a – c). Sócrates passa, então, ao exame das letras e de suas propriedades. São elas (426 c -):

- **r**: apropriada para exprimir movimento (*kínêsis*). *Íesis* indica marcha e provavelmente é oriundo de *iénai*; *stâsis* é a negação de *iénai*. Exemplos de nomes que usam a letra r como mobilidade: *rhein* (correr) e *rhoê* (corrente), *tremos* (tremor), *trachys* (áspero) *krouein* (percutir), *thrauein* (vulnerar), *ereikein* (contundir), *thryptein* (quebrar), *kermatizein* (esmigalhar), *rhyambein* (redemoinhar);
- **i**: o que é sutil e em tudo penetra. *iénai* (ir) e *íesthai* (avançar);
- **ph**, **ps**, **s** e **z**: consoantes aspiradas para imitar noções como frio (*psychrón*), fervente (*zéon*), agitado (*séiesthai*) e os tremores (*seismós*);
- **d** e **t**: exprimem encadeamento e parada (*desmós* e *stâsis*);
- **l**: imita palavras que designam o que é liso (*leion*), escorregadio (*olísthano*), gorduroso (*liparón*), grudento (*kollôdes*);
- **g**: passa a ideia de deter o escorregamento da língua causado pelas

- noções de viscoso (*glischrón*), doce (*glykys*) e lutulento (*gloiôdes*);
- **n**: refere-se à ideia de interioridade como nos termos dentro (*éndon*) e interior (*entós*);
 - **a**: tamanho (*megálê*);
 - **e**: comprimento (*mêkos*);
 - **o**: exprime a ideia de redondo (*gongylon*).

É assim que procede o legislador, criando para cada ser um sinal e um nome apropriado para formar por imitação a partir desses elementos primordiais (427 d). É nisso, pois que consiste a correta aplicação dos nomes. Finda, aqui, a investigação etimológica relacionada à tese convencionalista.

1.3 A conversa com Crátilo.

Diante de toda a discussão, Crátilo apenas assistiu ao exame dos outros dois interlocutores. No fim da primeira seção etimológica, Sócrates quer saber o que Crátilo pensa do que foi investigado, seja para concordar, seja para dar sua opinião. No entanto, Crátilo concorda com tudo que foi dito por Sócrates (428 c). Este, embora não tenha se responsabilizado por nada do que foi dito, alegando apenas ter investigado junto a Hermógenes e acreditando estar cheio de sabedoria, solicita que seja feita uma revisão das teses assentadas no diálogo. Passa então a dialogar com Crátilo (428 d – e).

A correta aplicação do nome, diz Sócrates, *consiste*, pois, *em mostrar como é constituída a coisa* (428 e). Crátilo aceita esta definição e concorda também que a enunciação dos nomes tem por finalidade a instrução, em se tratando de uma arte de profissionais especializados: os legisladores. Todavia, Sócrates constata que em toda arte há profissionais mais hábeis e competentes para realizar seu trabalho, como na pintura em que há pintores melhores e outros inferiores, etc. Consequentemente, para os artesãos de nomes ou legisladores, deveria também haver quem fosse mais hábil e os que não executariam seu trabalho de modo adequado.

Mas nesse ponto, Crátilo está em desacordo, pois não admite que existam leis piores que as outras, assim como não admite que existam nomes malformados (429 b)⁶⁸ e dessa forma todos seriam

68. Neste passo, Sócrates completa a distinção entre a confusão estabelecida entre seus interlocutores entre *phýsis* e *nómos*. Ficará evidente também ao fim da conversa que desde o

aplicados acertadamente. Ao que Sócrates lembra-lhe sobre o nome de Hermógenes, com o qual trataram anteriormente, evidenciando que seu amigo não teria nenhuma das qualidades de Hermes. No entanto, Crátilo continua afirmando sua posição, esclarecendo que este nome nem mesmo foi dado a Hermógenes, sendo, portanto, nome de outra pessoa⁶⁹. E, prossegue Sócrates, será que mentirá quem o chamar assim? Não tendo entendido a pergunta, Crátilo corrobora com a tradição sobre a impossibilidade de se dizer o falso, isto é, de mentir. Porém, Sócrates vai dar-lhe um exemplo para tentar verificar se comumente é impossível o erro. Ei-lo:

SÓC. – E esse conceito, camarada, é por demais sutil, tanto para mim como para minha idade. Não obstante, responde-me ao seguinte: admities que não se possa dizer a falsidade?

CRÁT. – Penso que nem falar, também.

SÓC. – Nem chamar ou saudar alguém? Por exemplo, se alguém te encontrasse no estrangeiro e, tomando-te da mão, te dissesse: Salve, forasteiro ateniense, Hermógenes, filho de Esmicrio! Essa pessoa diria ou falaria, ou se dirigiria, ou saudaria, não a ti, mas ao nosso amigo Hermógenes? Ou a ninguém?

CRÁT. – No meu modo de pensar, Sócrates, o que essa pessoa dissesse careceria inteiramente de sentido.

SÓC. – Com isso fico satisfeito. Porém, falando desse jeito, quem assim falasse teria dito a verdade ou a mentira? Ou parte do que dissesse seria verdade, e parte mentira? Isto também me bastará.

CRÁT. – Diria que essa pessoa só produzira um ruído, e que se agitara inutilmente, como se dá com o objeto de metal que percutimos. (Crát. 429 e – 430 a).

Ora, “carecer” de sentido e “mentira” parecem estar associados, assim como “ter sentido” e “verdade”.

Estaria aqui sendo apresentada, sub-repticiamente, uma teoria da verdade, em que o sentido é a referência da verdade para Sócrates? E no que tange à mentira, à falsidade ou à ausência de significado, não parecem estar vinculadas ao que se poderia chamar de não-ser absoluto (nada)? Primeiro porque um ruído é algo. Segundo porque na prática, o erro se manifesta imediatamente. A questão, mais uma

princípio, Hermógenes entendia nómos como uso e Sócrates entendia nómos como lei.

69. É a defesa intransigente da cultura que pensa o nome como revelador da essência do ser, mas que prioriza sempre o nome na busca de compreendê-lo. Ao nosso ver, é justamente este fascínio que Platão visa combater, qual seja, o da insuficiência (e não impossibilidade) do nome para conhecer as coisas.

vez, é que o próprio Crátilo tem dificuldades para compreender o que quer dizer, já que confunde uso com significado. Este último é tomado apenas em seu aspecto inteligível, teórico, sobrecarregado pela tradição que impossibilita falar do não-ser. Mas é justamente este equívoco que o fará ser refutado por Sócrates. É por isso também que o "*Crátilo*" antecede o "*Sofista*". Acompanhemos a discussão para ver se podemos deslindar as nuances que perfazem esta problemática.

Em 430 b, Sócrates tenta o acordo de Crátilo sobre a diferença entre o nome e a coisa. Acordam também que o nome é uma espécie de imitação da coisa (o que mostra a diferença entre elas e também a semelhança). Sócrates dá o exemplo das possibilidades de imitação, nas quais os nomes são atribuídos às coisas. Assim, as espécies de imitação como a pintura e a palavra podem ser atribuídas às coisas que elas imitam. Isto quer dizer que se pintamos o homem e pintamos a mulher, podemos chamar de homem a ambos, assim como de mulher a ambos, mas a denominação correta ou verdadeira será a que guarda uma semelhança, ou seja, denominar "homem" a pintura do homem e denominar "mulher" a pintura da mulher (430 c). A denominação que atribui o nome "homem" à imagem de mulher ou a que atribui o nome "mulher" à imagem de homem é uma denominação incorreta ou falsa. Ainda assim, Crátilo reluta em entender que o que está sendo chamado de denominação falsa seja imprópria, já que é possível na pintura mas não com os nomes. Então, mais uma vez, Sócrates dá o exemplo de como ocorre na prática. Se alguém mostra o retrato de uma mulher a Crátilo dizendo que é o retrato dele, não se enganou? Da mesma forma, esta mesma pessoa poderia chegar a Crátilo e dizer que seu nome é Hermógenes. Não teria ela também se equivocado⁷⁰? A contragosto, Crátilo é obrigado a reconhecer a possibilidade do erro, evidente por si só nas práticas humanas. E se o erro é possível com os nomes, é também possível com os verbos e também entre as sentenças, ou seja, no discurso de modo geral (431 b).

Com o consentimento de Crátilo, a investigação agora visa determinar como é feita a imitação dos nomes. Consoante Sócrates, se os nomes primitivos equivalassem a sinais, poderíamos no momento da imitação reproduzir totalmente a coisa por eles ou não, isto é, poderíamos acrescentar umas letras, desprezar outras, tal como na pintura em que se pode conferir todas as cores e formas ou não. Aquele

70. Mesmo exemplo de 429 e - 430 a.

que conseguisse imitar a essência das coisas a partir de letras e sílabas, confeccionaria a imagem mais bela e perfeita de todas, assim como se produzisse um nome omitindo alguma letra ou acrescentando-lhe, o que disto resulta é também uma imagem não tão bela quanto a primeira e, portanto, teríamos nomes bem formados e nomes malformados⁷¹. Da mesma forma, há quem produza bem os nomes e há quem não tenha competência para isso, isto é, há bons e maus legisladores (e conseqüentemente, boas e más leis, 431 e). Nesse instante, Crátilo, numa tentativa de salvar a sua teoria, ainda declara que ao substituir ou deslocar as letras quando da confecção do nome, não se pode dizer que o escreveu incorretamente, mas não o escreveu de forma nenhuma, pois o que ter-se-á é, sim, outro nome (432 a). Seria possível imaginar que Sócrates elaborou o modo ideal de constituir nomes pela imitação das letras exatamente correspondentes ao ser, propositalmente para que Crátilo ainda tivesse algo a manifestar? Veremos que essa hipótese pode ser corroborada pelo que se segue. Aqui veremos de que forma a matemática é importante para ser usada na ciência, já que parece ter mais estabilidade do que os objetos percebidos. Porque com os números se dá que o acréscimo ou a diminuição, transforma, necessariamente um no outro. Por exemplo, se ao dez (10), acrescenta-se o um (1), ele deixa de ser o que era e passa a ser outro, a saber, o onze (11). No que se refere ao qualitativo, não ocorre da mesma forma. Assim, um clone de Crátilo seria uma imitação (imagem) ou um duplo, isto é, seria um outro Crátilo (432 c)? Faz-se necessário que a imagem, para ser imagem, não seja idêntica ao objeto e o nome, que é uma imagem, para permanecer como tal **não** deve ser um duplo exato daquilo que imita. Basta que represente a essência da coisa devidamente, pois a imagem existirá ainda que não encerre todos os traços ou propriedades do ser de que é imagem (433 c).

É somente contrariado que Crátilo aceita tais conclusões e insiste que há nomes malformados. Então Sócrates retoma o estudo das letras para mostrar-lhe que um nome pode ser compreendido ainda que contenha elementos contrários à noção que visa exprimir. É o caso da palavra *sklêrotês* que para um ateniense significa asperidade. Contudo, para um eretriense, a pronúncia é *sklêrotêr*. Isso porque o **s** e o **r** finais são semelhantes entre si e parecem designar translação, mo-

71. Veja a relação entre a noção intermediária que se quer compreender aqui, no capítulo que trata do amor no *Banquete* (item 4.2 mais abaixo). Entre o bem e o mal, há graus intermediários de ser.

vimento e asperidade (434 b – c). No entanto, essa palavra possui um **L** que, como visto, exprime as noções de liso e macio, ou seja, noções contrárias ao que o nome, como um todo, quer significar. E é justamente porque, na conversação, Crátilo entendeu o que Sócrates quis dizer, que aquele admite que isso é devido ao costume. Ora costume e convenção são sinônimos e servem para indicar (sentido referencial) os seres. São informações que os homens dão uns aos outros. É assim, portanto, que o uso (*éthos*) substitui a semelhança (*homoiótês*) como meio de representar. Os nomes aspiram tanto quanto possível assemelharem-se ao objeto, mas deve-se admitir uma parte da convenção (*synthékê*) na fabricação dos nomes (435 a – c).

1.4 A retomada etimológica na conversa com Crátilo

Resta examinar, agora, o último lampejo de Crátilo, qual seja, que a virtude dos nomes é ensinar. Segundo ele, quando se sabe os nomes, conhece-se também as coisas (435 d). Mas Sócrates observou-lhe que corre o risco de se enganar quem toma os nomes por condutores da pesquisa sobre os seres. Nota-se que Sócrates relaciona dois momentos diferentes, o do ensino (nomes) e o da pesquisa (seres)⁷². O problema é saber se quem primeiro criou os nomes, fê-lo regulado sobre a idéia que tinha das coisas, o que não garante que tinha uma ideia adequada, porque se errou, todos os outros nomes, foram feitos com o mesmo procedimento inadequado (436 a – b). Ao que Crátilo retruca dizendo que talvez, quem primeiro formou os nomes, soubesse estabelecê-los.

É preciso, pois, proceder como os geômetras e não permitir que um erro original cause o acordo do desenvolvimento posterior. Sócrates, passa, então, a revisar alguns nomes que já haviam sido discutidos na parte etimológica da discussão com Hermógenes. O nome *epístème* (conhecimento) na verdade é ambíguo e mostra mais que a alma para (*hístesi*) nas coisas do que se movimenta com elas (437 a). *Historia* quer dizer que a corrente para (*histánei*). *Mnêmê* (memória) exprime

72. Parece muito claro que o texto visa mostrar que a busca do saber, isto é, a filosofia, é a transformação daquilo que um sujeito recebe naquilo que ele pode pensar. É assim que ele remaneja os nomes dados numa convenção da qual faz parte e, pelo processo dialético, cria, recria e adequa melhor o nome aos seres, porque nesse processo dinâmico, o pensamento (*nóesis*) interage com as palavras (*dianoia*) e disso conclui o que parecer melhor, mais adequado etc. Isso faz sentido se entendermos o diálogo de modo dinâmico, dialético e não puramente lógico. É o desejo que promove este ciclo de aproximação dialética entre o dado e o pensado no mundo. Ver GÖLDSCHMIDT, *Essai*, p.5.

repouso da alma, não movimento. E assim com os nomes *hamartha* e *xymphorá* (erro e infortúnio), *synesis* e *epistéme* (compreensão e entendimento), *amathia* e *akolasia* (ignorância e desregramento) que analisados agora sob a ótica do repouso e não do movimento querem dizer exatamente o contrário do que antes⁷³.

Logo, Sócrates rebate: se o autor dos nomes primitivos estabeleceu os nomes em conhecimento de causa, sobre o que poderia ter ele se baseado? Não sobre outros nomes, pois ainda não existiam. Seria sobre as coisas? Ora, Crátilo diz que são os nomes que as fazem serem conhecidas? A escapatória do discípulo de Heráclito é sugerir que foi uma potência sobre humana (*meizó tinà dúnamin hé anthropeían*). Daí o problema que o diálogo, a nosso ver, parece verdadeiramente mostrar: é impossível se conhecer as coisas sem os nomes. E sem os nomes também não é possível acessar as coisas. O meio mais natural de conhecê-las é endereçar-se a elas mesmas (439 a – b). Um aparente paradoxo, que visa ilustrar a função da reflexão (*dialéghesthai*) na filosofia platônica: o de estabelecer a relação entre pensamento e linguagem. O “Crátilo”, visto dinâmica e dramaticamente, evidencia o trânsito que faz o dialético na pesquisa dos nomes, sempre se atendo ao ser. Este tráfego, mostra que a ideia regula a construção linguística, mediada pelas condições (sensatez, razoabilidade, desejo) do legislador. A aporia final, portanto, parece indicar a relação entre linguagem e conhecimento, que será tratada em outros diálogos como o *Teeteto* e o *Sofista*. É preciso sonhar, como diz Sócrates que há um Belo e um Bem em si mesmos, para podermos pensar na relação linguagem e realidade (440 b – c).

73. Parece que Platão substitui o movimento pelo repouso para justificar uma teoria da linguagem ideal. Mas é preciso não nos enganarmos sobre isso, já que esta foi refutada pela impossibilidade de identidade plena entre os nomes e as coisas. Na verdade, ele quer é separar estas noções (movimento e repouso) de uma identidade com o ser, mas não as exclui, como veremos no *Sofista*.

CAPÍTULO 2

EM BUSCA DE UMA UNIDADE TEMÁTICA

2.1 – Contexto histórico do diálogo.

A compreensão dos diálogos platônicos sempre envolveu uma série de dificuldades. Muitas vezes, um personagem é indicado como sendo o porta-voz do pensamento de Platão, como por exemplo, Sócrates. No entanto, a existência da obra em si mesma já marca uma distinção entre o mestre e seu pupilo. Sócrates nada escreveu e objetava fazê-lo. Além disso, é importante atestar que em um texto está expresso, em cada personagem, em cada cena, o *lógos* do autor.

No caso de Platão, existe toda uma tradição de comentadores que usou os mais diversos métodos de análise para a compreensão do *Corpus Platonicum*. Desde as primeiras organizações dos diálogos transmitidas por Trasilo⁷⁴, que dispôs as obras em tetralogias, até as tentativas mais contemporâneas, baseadas no estilo, na cronologia e na dramaticidade, surge um cipoal de interpretações que nem sempre oferece uma interpretação satisfatória do pensamento de Platão.

Dessa forma, percebendo a dificuldade de se aprofundar em um ou outro método já consagrado pela tradição, pretende-se aqui fazer uma suspensão dos valores tradicionais, das visões já sedimentadas sobre a filosofia de Platão para, através de uma leitura que envolva as várias abordagens, confrontar os dados históricos com os dramáticos, na tentativa de verificar a datação aproximada do diálogo e se esta datação poderia revelar o seu objetivo ou se este independe dessa datação. Neste capítulo vamos levantar os dados históricos dos personagens, bem como as tentativas de datação do diálogo, a fim de reunir dados para o confronto com a dramaticidade verificada no próximo capítulo.

Algumas passagens do *Crátilo* poderiam ser compreendidas como alusões, ainda que vagas, à cronologia da obra: a presença de Eutífron em Atenas, a situação judiciária de Hermógenes e o ensino

⁷⁴ Cf. LERCIO, D. *Vida de los filósofos más ilustres. Versão digital, livro III, p.234.*

do sofista Pródicos⁷⁵. Eutífron é um personagem histórico, famoso adivinho ao qual Platão dedicou um diálogo homônimo. Na passagem 365d, Sócrates atribui sua inspiração ao fato de ter encontrado o adivinho pela manhã no tribunal, onde fora convocado a comparecer devido a um processo que rola contra si. Isto poderia informar que o diálogo foi escrito próximo a 399 a.C. No entanto, esta informação dramática pode não ter nada de histórica e ser apenas um indício de que há uma sequência dialógica entre *Eutífron* e *Crátilo*, bem como, veremos também, o *Teeteto* e o *Sofista*. Sobre o ensino de Pródicos em Atenas, se Sócrates ainda pôde aproveitá-lo (384b) é devido à permanência do sofista na cidade durante a primeira metade da guerra do Peloponeso⁷⁶ (431 a.C.- 421 a.C.). Assim, Sócrates que nasceu em 470/469 a.C., estaria com cerca de 40 anos. Mas parece ser também apenas de ordem dramática, pois que Platão, autor do diálogo não tinha nascido ou era criança. A última informação em 391c nos diz que Hermógenes não dispõe de seu patrimônio, seja porque seu pai ainda está vivo, seja porque Hermógenes ainda não teria idade para ser legitimado. Ora, a primeira hipótese situaria a cena dramática em cerca de 423/422 a.C. A segunda hipótese, caso Hermógenes tivesse sido mesmo um dos que faziam parte dos círculos socráticos, deveria ter menos de 40 anos⁷⁷. Dessa forma, os dados imanentes ao diálogo são insuficientes para precisar uma data cronológica.

A forma do diálogo parece, também, contribuir muito pouco para uma datação precisa. Seu começo assemelha-se com o do *Filebo*, diálogo comumente classificado em fase tardia do pensamento platônico. Conforme Goldschmidt⁷⁸, o início dos dois diálogos é brusco, imediatamente apresentando teses contrárias. No entanto, há diferenças. Enquanto no *Filebo* as teses apresentadas fornecem um quadro para a discussão que virá, isso não ocorre no *Crátilo*.

Neste, Sócrates não sustenta nenhuma das teses, apenas é convidado a dar seu parecer na discussão sobre a correção dos nomes entre Crátilo e Hermógenes, enquanto naquele, ele participa da discussão e, assim como os outros personagens, defenderá uma posição sobre qual é o tipo de vida mais feliz⁷⁹. Isso poderia lançar o *Crátilo*

75. Cf. PLATON. *Cratyle*. Trad. Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 1998, introdução, p.18.

76. *Idem*, *ibidem*. Muito interessante a introdução de Dalimier ao texto que traduziu. Veja nota 4 na p. 18 para datação da guerra do Peloponeso.

77. Idade de Sócrates nota acima. Hermógenes como um socrático.

78. Cf. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, p.39.

79. PLATÃO. *Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Versão eletrônica disponível em: < <http://br.groups.com/group/acropolis/> > p.1.

entre os diálogos da maturidade. Há também a questão das Formas que aparece explicitamente ligada à técnica ou produção de instrumentos ou ações (*Crát.*, 386e – 387d). Ainda que se postule como Ross⁸⁰ que já nos diálogos de juventude Platão tinha consciência das Formas, como essências separadas e como exigência da pergunta socrática (*ti estin;*), a exposição dessas Formas ou sua aparição ocorreu gradualmente nos diálogos. No entanto, o *Crátilo* termina com uma aporia, uma inconclusão, tais como nos diálogos socráticos, ainda que não seja tão somente na forma de perguntas e respostas sobre uma essência específica (coragem, sabedoria, virtude, etc.). Assim, é preciso outros critérios para a cronologia da obra que não as alusões históricas nem a forma do diálogo.

É nesse ínterim que muitos pesquisadores desenvolveram o recurso estilístico para verificar uma provável datação. A estilometria, que usa métodos comparativos entre os diálogos, forneceu elementos para essa possibilidade. Pode-se perceber, por exemplo, que no *Crátilo* há uma referência explícita ao problema do "homem-medida" de Protágoras, problema esse que foi tratado também no *Teeteto* 152 a⁸¹. Também, ainda que Protágoras não seja citado explicitamente, a mesma referência encontra-se no *Fedro* 260 b⁸². Ora, esses dois diálogos guardam também dificuldades quanto à datação, seja devido à forma, seja devido ao conteúdo. No entanto, há aqueles que os colocam entre os diálogos maduros e o *Crátilo* estaria numa fase intermediária da produção do *Corpus Platonicum*⁸³. Talvez fosse prudente, como fez Crombie, citado por Guthrie, prescindir de datar o *Crátilo*, entendendo-o como único e autossuficiente.

É assim, que por afinidades aos diálogos tardios, bem como por semelhança com os da juventude, que muitos situam sua confecção entre 390 a.C. a 385 a.C. E, pelo que se viu, e dentro desse período, não importaria a ordem em que foi confeccionado o diálogo, nem as afinidades entre o *Crátilo* e as outras obras do *Corpus*, pois tudo isso não parece ser suficiente para explicar seu tema, nem seu objetivo⁸⁴.

80. ROSS, D. *A teoria das ideias de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008.2. *Sobre as formas já na juventude dos diálogos platônicos*. Ver em especial p. 9

81. Cf. Goldschmidt, *op.cit.*, p.54.

82. *Idem*, *ibidem*, p.49.

83. Veja a *tábua cronologia* em ROSS, *op.cit.*, pp. 6 e 7 e também em GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, pp. 11 e 12

84. GUTHRIE, *op.cit.*, p. 12.

2.2 Contexto dramático.

Como dito acima, o diálogo tem um início brusco, sem nenhuma alusão ao lugar onde ocorre a conversação entre os personagens. No entanto, podemos ver claramente que há uma relação de continuidade entre os diálogos *Teeteto-Eutífron-Crátilo-Sofista*, através da análise de suas cenas dramáticas⁸⁵. Mas antes de entrar nessa questão, convém explicar o método que será usado para abordá-la.

Conforme prof. Benoit⁸⁶, há uma disposição (*diatáxis*) dos diálogos, segundo as temporalidades de confecção de um texto (a *léxis*, ou ação de dizer; a *noésis*, ou ação de pensar; a *gênesis*, ou historiografia do autor e a *poíesis*, ou tempo cronológico de feitura dos textos). A *gênesis* está intrinsecamente ligada a *poíesis*, bem como a *léxis* está intimamente ligada a *noésis*. O primeiro par já foi tratado no capítulo anterior e, para as pretensões desse trabalho, não será mais trabalhada a exaustão. O segundo par, trata da imanência do texto, o que procuraremos seguir aqui para tentar justificar a proximidade da tetralogia supracitada, a fim de buscar relevar o objetivo do diálogo *Crátilo*. E para isso, seguiremos o artigo *Estrutura e tempo dramático no Crátilo de Platão*, de Benoit.

Observando atentamente o final do diálogo *Teeteto* (210a-d), podemos constatar, além da aporia que caracteriza o final da discussão e o insucesso da maiêutica, uma referência ao tempo e ao espaço determinados. Diz Sócrates:

*"Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Meléto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo."*⁸⁷.

Ora, se Sócrates vai ao tribunal para saber da acusação, estamos dramaticamente no ano de 399 a.C. Podemos constatar também que no início do diálogo *Eutífron* Sócrates se defronta com o adivinho Eutífron no Pórtico onde fora responder a acusação de impiedade (*Eutífron, 2 a-d*). Parece, portanto, óbvia a continuidade entre as duas obras.

Já no *Crátilo* há uma referência explícita sobre Eutífron na passagem 396d, em que Sócrates diz a Hermógenes que sua inspiração

85. Cf. BENOIT. A.H.R. *Estrutura e tempo dramático no Crátilo*. In: *Boletim do CPA, Campinas, n.15, jan./jul., 2003, pp. 101-121*.

86. BENOIT. *Em busca da odisseia dialógica, livro 1, cap. IV, p. 75*.

87. PLATÃO. *Teeteto, tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. rev. Bélem, EDUFPA. 2001. O trecho foi extraído da passagem 210 d, p. 141*.

se deve ao encontro que tivera com o adivinho na parte da manhã. Podemos sistematizar da seguinte forma:

- No *Teeteto* – Sócrates se despede para ir ao Pórtico (deve ter sido na primeira parte da manhã);
- No *Eutífron* – Já no Pórtico, Sócrates se encontra com Eutífron (pode ter sido na segunda parte da manhã);
- No *Crátilo* – Sócrates se encontra, provavelmente a tardezinha⁸⁸, com Hermógenes e Crátilo, e revela o encontro com Eutífron na parte da manhã.

Assim, sem nenhuma interferência externa ou interpretativa, a própria imanência dos textos revela a ligação entre eles. Cabe agora ressaltar se há uma ligação também com o *Sofista*, pois caso realmente exista essa ligação, seria possível vislumbrar a finalidade do *Crátilo*.

O *Sofista* é tido como diálogo da maturidade de Platão pela unanimidade dos comentadores. Seus personagens são Teodoro, Teeteto, Sócrates e o Estrangeiro de Eleia. Seu início em 216 a já dá sinais de complementação à trilogia *Teeteto-Eutífron-Crátilo*, já que Teodoro, personagem do *Teeteto* e que estivera com Sócrates e Teeteto anteriormente, reaparece e cumprimenta aqueles que cumpriram o acordo de se encontrarem no dia seguinte, apresentando-lhes um novo companheiro de debate: o Estrangeiro de Eleia⁸⁹. Também aqui, de modo intrínseco, o próprio texto revela a continuidade dramática.

A questão é qual a intenção do autor em reunir dramaticamente esses textos? O que Platão pretende mostrar nessa continuidade? Por que ainda que escritos em tempos cronológicos diferentes, essas obras guardam uma relação interna pelo tempo dramático? As respostas à essas perguntas não são o objetivo desse trabalho. Aqui pretende apenas compreender a relação entre palavras e coisas. No entanto, algumas análises possibilitariam pensar na hipótese de que há algumas semelhanças estruturais entre os diálogos de modo a vislumbrar, ulteriormente, uma tese sobre a finalidade do *Crátilo*.

88. *Crát.*, 396 d-e.

89. É intrigante olhar para o que sugerem os temas ou subtítulos dos diálogos e os gêneros aos quais os diálogos dessa tetralogia se encaixam: *Teeteto* ou sobre o Conhecimento - Gênero comprobatório; *Eutífron* ou sobre a Piedade - Gênero aporético; *Crátilo* ou sobre a Linguagem - Gênero lógico e *Sofista* ou sobre o Ser - também gênero lógico. Com exceção do diálogo aporético, fica a impressão da tentativa de sistematizar o saber, desenvolvendo o juízo (comprovação), um método (linguagem) e um objeto (ser). E embora pareça extrínseca, a Piedade poderia significar o comportamento do sujeito, sua postura diante da verdade, do esforço de buscar a sabedoria.

2.3 O Lógos de Hermógenes.

Na passagem 384 a, há uma informação que poderia comprovar que Hermógenes era um personagem histórico. Sócrates o chama de "Hermógenes, filho de Hipônico...". Mais a frente, em 391 c, Sócrates refere-se a Cálias como sendo irmão de Hermógenes. Isso permitiria pensar que este personagem era descendente de uma família rica de Atenas, sendo também irmão de Hipareta, esposa de Alcebíades. Parece mesmo tratar-se de um indivíduo pobre e sem recursos (por uma razão não tão clara), que fazia parte do círculo socrático e que esteve com Sócrates nos últimos instantes de vida, como atesta o *Fédon* 59 b. Por isso, pode-se pensar ser mais jovem que Sócrates. Sua personalidade é marcada pela ingenuidade e pouca loquacidade, sendo conduzido na conversação de modo a concordar tacitamente com as proposições de Sócrates, o que levará a refutação da tese de que os nomes são atribuídos por convenção.

Na análise do personagem, pelo menos três pontos chamam a atenção: o nome "Hermógenes" refere-se ao deus Hermes que possui duas características fundamentais, quais sejam, a de ser um mensageiro, um intérprete, um intermediário entre os deuses e os homens (*Crát.* 408 a; também *Banq.* 210 a - 211 c) e a de ser um trapaceiro, enganador, ludibriador (*Crát.* 408 a). Tem origem em *eirein* e *emêsato* (falar e inventar), ou seja, o **discurso** e talvez por isso Crátilo tenha dito que o nome está atribuído de forma equívoca⁹⁰.

É bastante interessante notar que logo após falar do deus Hermes, Sócrates fala da etimologia de Pan, filho de Hermes⁹¹. Sendo assim, a construção desse personagem poderia ser pensada como um polo do diálogo que buscaria a explicação da origem dos nomes, uma origem que remonta a tempos primevos e isso justificaria sua colocação em primeiro plano no diálogo, bem como durante a maior parte da discussão.

"Platão poderia estar fazendo um levantamento de dados na pretensão de exorcizar a fascinação, geralmente difundida em

90. Porque Hermógenes é sem recursos, pobre em discurso como visto um pouco mais acima, cf *Crát.* 408 d.

91. *Crát.* 408 e, em que diz que Pan é de natureza híbrida. "o discurso indica todas as coisas e circula e se movimenta sem parar, além de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo". Ora, esta parece ser uma afirmação de que o discurso comporta tanto uma ideia ou forma que orienta sua confecção, quanto a matéria disponível para essa confecção, assim como a fabricação de instrumentos como vimos em 387 d - 389 a. Cf. também nota sobre o paradigma da *techné*, nota 25 supra.

*seus contemporâneos hermeneutas, rapsodos, trágicos, religiosos e gramáticos, que pretendiam fazer economia de uma ontologia, destruindo a confiança excessiva nos prestígios de todas as revelações fundadas sobre uma hipotética conformidade das palavras às coisas*⁹².

Assim, a seção etimológica ganharia um valor diferente do tradicional em que é tida apenas como um parêntese paródico⁹³. Ela seria, portanto, de fundamental importância para a compreensão do movimento interno do diálogo.

Um segundo ponto que se deve observar é o modo como Hermógenes é docilmente conduzido por Sócrates na discussão. Não somente de bom grado, mas também por uma espécie de socorro, Hermógenes desde o início do diálogo (383 a) pede que Sócrates seja juiz da disputa entre ele e Crátilo que parece proferir oráculos (384 a-b). Assim, primeiro por não compreender a tese de seu interlocutor e segundo, por necessitar da palavra socrática, como se acreditasse que ela pudesse elucidar a questão, Hermógenes aceita ser conduzido por Sócrates. Este, no entanto, diz não saber o que é a correção dos nomes e que essa questão deve ser buscada com os sábios, os sofistas, os quais o irmão de Hermógenes, Cálías, compraz-se em financiar. Mas nem só de discursos carece Hermógenes, também de recursos financeiros, o que faz Sócrates orientá-lo a buscar o entendimento sobre a questão dos nomes com os poetas⁹⁴. Mas antes, Sócrates lhe prepara uma armadilha na qual ficará não só explícita uma confusão de termos, como também a refutação da tese convencionalista.

O *lógos* de Hermógenes diz que a justeza dos nomes ocorre pela convenção e pelo acordo (*sinthékhé kai omología*, 384 d) e o que valida um nome é seu uso e costume (*nomô kai èthei*), podendo ser modificado arbitrariamente. Assim, nenhum nome pertenceria, por natureza, a nenhum ser particular. Qualquer um pode chamar de forma privada, um objeto pelo nome que lhe convier e também mudar o nome deste mesmo objeto quando lhe aprouver. Ora, Sócrates entende *nómos* como lei, não podendo haver um uso ou costume que não seja convencional, mas sim de modo compartilhado entre os indivíduos para que seja possível a comunicação. Essa forma de relativismo, alude a Protágoras, como ficará evidente em 385 e – 386 a⁹⁵ e é desse modo

92. DALIMIER, *op.cit.* introd. p. 17

93. Homero, *o sofista dos pobres*, cf. PIQUÉ, *Linguagem e realidade*, p. 5.

94. Sobre Protágoras ver cap. 3.

95. *Uma possibilidade vislumbrada caso se aceite a ordenação dramática de Benoit em (livro).*

que se inicia a refutação da tese de Hermógenes. Este não entende que estabelecer uma forma de relativismo do indivíduo e um relativismo da cidade implicará na refutação de seu argumento. Isso porque pensar que qualquer indivíduo pode modificar o nome de alguma coisa, inventando uma linguagem privada (só para si) impossibilitaria a comunicação e, por isso, fugiria dos padrões aceitáveis da convencionalidade pública. Além disso, Hermógenes aceita a proposição de que existam discursos verdadeiros e discursos falsos, que serão analisados juntamente com o terceiro e último ponto a ser observado abaixo.

Este refere-se a uma possibilidade de associação do personagem Hermógenes com o pensamento de Parmênides. Há inclusive uma referência em Diógenes Laércio, de que Hermógenes seguia os dogmas do mestre de Eleia.

Em *"Vida de Iós filósofos más ilustres"*, p. 201, é dito que depois da morte de Sócrates, estando Platão com ele por 20 anos, passou pela escola de Crátilo, discípulo de Heráclito e a de Hermógenes, seguidor de Parmênides. Ora, essa informação permitirá conjecturar que a feitura do diálogo tem como propósito a associação entre os personagens e seus mestres, bem como a análise das consequências extremas de cada uma, visando uma superação a partir da evidência de suas contradições. Mas assim, como poderia ser pensado o vínculo supracitado de Hermógenes com o círculo dos íntimos de Sócrates?⁹⁶ No entanto, como dito acima, Hermógenes aceita a proposição socrática de que há um discurso verdadeiro e um discurso falso, o que implicaria em dizer o que é e dizer o que não é, tese incompatível com a de

Aí é proposto que a Teoria das Ideias é uma formulação socrática que teve origem lá no Parmênides, diálogo que dramaticamente seria o primeiro na ordem da léxis, ainda que escrito certamente na fase madura do pensamento platônico. O encontro de Sócrates, jovem, com Parmênides e Zenão acarretou na refutação da Teoria das Formas e na orientação do mestre eleático para que Sócrates se exercite na dialética. Daí o início de sua odisseia em busca da compreensão das essências, características dos diálogos de juventude de Platão. Assim, o pensamento de Sócrates, tal como ocorreu nos diálogos aporéticos, seria uma consequência lógica do encontro com Parmênides, o que poderia ter levado um discípulo, como Hermógenes, assim como levou Platão na primeira parte de sua obra, a professar a unidade do ser. Mas o contato com Crátilo e o heraclitismo, se verídico, poderia ter provocado duas consequências no pensamento e na obra de Platão: a primeira é a mudança do paradigma da ascensão do sensível até as Ideias, como vimos na República, para uma descensão das Ideias ao sensível nos últimos diálogos, ou seja, uma revalorização do sensível, culminando com a refutação do idealismo no episódio do parricídio; a segunda consequência seria uma possível reinterpretação do pensamento de Heráclito que Platão assume como uma necessidade de se colocar na forma devida. Isso justificaria escrever tais diálogos. Cf. também Christophe Rogue (sobre a fuga do mundo e a revalorização do sensível). Cf. também Aristóteles Metafísica, A6 987a 30 – 987b 15).

96. Cf. GOLDSCHMIDT, pp. 18-21. Vale notar que no Fédon 59b, registra-se que não somente Hermógenes, mas também Antístenes estava presente no dia da execução de Sócrates e que pouco mais abaixo se justifica a ausência de Platão (estava doente). É uma das poucas vezes que Platão, autor, é Platão, personagem. Curioso nessa aparição é a implicação de uma presença ausente.

Parmênides. Esta é entendida de forma que só podemos dizer o ser e o não-ser não pode ser dito. Sabemos que a impossibilidade de dizer o não-ser, ou como muitos preferem, dizer o falso (*ouk-ón* ou *pseudê légein*), era um pensamento partilhado por muitos dos sofistas, inclusive Antístenes, contra quem muitos comentadores acreditam que o diálogo foi escrito⁹⁷. Poderia ser o caso de forçar uma associação entre Antístenes e Hermógenes, já que parece que ambos participaram do círculo de amizade de Sócrates, mas também professavam a doutrina eleática. No entanto, a diferença poderia estar na ingenuidade de Hermógenes, em sua disponibilidade para aprender, como uma herança mais socrática, que pudesse, para Platão-autor, associar a sua imagem e o seu discurso ao de Parmênides, ainda que de forma insegura, pois isso permitiria a sua refutação⁹⁸.

2.4 – O Lógos de Crátilo.

Este é um personagem que guarda uma certa controvérsia em relação ao seu pensamento. Apesar da quase unanimidade dos comentadores em reconhecê-lo com um indivíduo histórico, muitas dúvidas repousam sobre a relação entre Crátilo-pessoa e o Crátilo-personagem do diálogo platônico.

Sobre o indivíduo, poucas são as informações e elas se encontram em Aristóteles. Na *Metafísica A6, 987a 32*, é dito que Platão teria se "familiarizado desde jovem com Crátilo e com as doutrinas de Heráclito, segundo as quais todas as coisas sensíveis fluem sempre e não se pode ter conhecimento delas, mantendo mais tarde essas opiniões"⁹⁹. Crátilo teria, portanto, influenciado desde cedo o pensamento de Platão e isso permitiria duas hipóteses: primeiro que Platão, de algum modo conhecia e até mesmo poderia ter uma interpretação própria da doutrina do fluxo perpétuo de Heráclito¹⁰⁰; segundo, que esta interpretação foi confrontada, depois de já impregnada e assimilada por Platão, com as posições de Sócrates e Parmênides. Essa associação será tratada mais à frente. Importante aqui é frisar como Platão

97. *Idem, ibidem.*

98. *O que claramente não acontecerá com Crátilo, como veremos já no próximo item. Esse, ainda que refutado, aceita a discussão a contragosto, evidenciando um caráter prepotente e surdo ao discurso socrático.*

99. *O que não quer dizer que Crátilo tenha sido o seu primeiro mentor, pois conforme visto acima, e conferindo crédito a Diógenes Laércio, Platão só frequentou a Crátilo depois da morte de Sócrates. (Grifos do autor).*

100. *Essa hipótese é contra a opinião de KIRK apud GUTHRIE. Historia de La filosofia griega, p.15, onde se diz que Platão interpretou mal a doutrina de Heráclito.*

descreve seu antigo mestre para que se compreenda sua função no interior do diálogo segundo a **diátaxis**. Antes disso, no entanto, pode-se vislumbrar em outra passagem de Aristóteles um relato sobre o Crátilo histórico. Segundo a passagem da *Metafísica* IV, 5, 1010, Crátilo teria levado ao extremo a teoria de Heráclito sobre o fluxo perpétuo, quando este diz "que não se poderia entrar no rio uma segunda vez". A radicalização de Crátilo pretende que nem mesmo uma única vez é possível. Para alguns, isso significaria a necessidade de se compreender a linguagem como idêntica ao real, pois que esta capta essencialmente o fluxo das coisas. É assim que, por fim, Crátilo adere ao silêncio e limita-se apenas a indicar com o dedo as coisas¹⁰¹.

Ao contrário de seu interlocutor, o personagem Crátilo possui algumas características bem diferentes das de Hermógenes. Em primeiro lugar, ele se mostra confiante na verdade daquilo que profere. É Hermógenes quem pede socorro a Sócrates para decidir sobre o debate, não Crátilo (383 a). Em segundo lugar, quando diz que Hermógenes não é o nome do ser, parece proferir oráculos (383 b - 384 a). Ora, seria natural essa qualidade, já que se diz discípulo de Heráclito, o Obscuro. Que segredos estariam ocultos em Crátilo? Que verdade ele prefere não revelar imediatamente a Hermógenes sobre a relação nome-coisa, deixando torpe o seu interlocutor? O nome Hermógenes significaria "o que tem recursos", "o que sabe falar ou trazer a mensagem". No entanto, Hermógenes é desprovido dessas características e, por isso, seu nome não revela a essência do seu ser. E embora Crátilo apareça na discussão apenas na última e pequena parte do diálogo, é com ele que Sócrates parece medir forças¹⁰². Durante toda a conversa com Hermógenes, Crátilo esteve em silêncio, assimilando e concordando com as teses de Sócrates que iam, uma a uma, refutando o convencionalismo de Hermógenes e identificando-se com o seu próprio *logos*.

O *logos* de Crátilo dizia que havia uma forma apropriada naturalmente para nomear as coisas, tanto entre os bárbaros quanto entre os helenos (383 ab) e que a correção dos nomes não se fazia pelo modo como convém aos homens denominar. Imediatamente, o senti-

101. *Met. IV, 5, 1010 13-15*. É interessante notar o uso do pronome indicativo ODE para indicar a presença de Crátilo.

102. *Kratos* significa poder e faz parte dos dois nomes: Sócrates e Crátilo. Que poder ou autoridade seriam comuns a estes dois, estando ocultos em seus nomes? Talvez o poder da discussão, de defender teses, ou simplesmente de terem sido pensamentos que influenciaram fortemente Platão e que agora ele coloca em confronto para se decidir sobre um deles ou até mesmo sintetizá-los no seu próprio pensamento. Ver PIQUÉ, *Linguagem e realidade*, pp. 5 e 6.

do dessa tese não é claro, mas após a refutação da tese convencionalista de Hermógenes, ficará evidente que se trata de uma identidade entre a linguagem e os seres, já que essa posição satisfaz a Crátilo (428 c). Isto significa que a palavra tem um vínculo com os seres de modo a revelar sua essência. Se uma palavra não faz sentido (429 e), ela não é uma palavra, mas apenas um ruído (430 a). De maneira diferente, a tese de Crátilo chega às mesmas conclusões que a de Hermógenes: é impossível falar o falso. Ele recusa que alguns nomes possam ser mal estabelecidos. Todos os nomes existentes são verdadeiramente justos (*pseudê légein to parápan ouk estin* – 429 d). Sócrates ainda tenta provar por um exemplo que se pode afirmar uma falsidade. Se alguém de fora chegar até Crátilo e cumprimentá-lo como sendo Hermógenes, isso não seria um erro, mas uma ação totalmente carente de sentido. No entanto, sua tese será minada quando aceitar que o nome é uma imitação da coisa, entendendo Crátilo por imitação, uma identidade entre o ser e as palavras.

Sócrates dá o exemplo do retrato e também do clone para mostrar a Crátilo que sua tese é insustentável. Se o que imita guarda semelhanças e também diferenças, isso implica na impossibilidade da identidade. E se o nome imita a coisa, não é, portanto, idêntica a ela. Assim, o discurso pode não ser verdadeiro se a imitação não for correta (430 a- 434 a).

Nesse momento, Crátilo aceita a contragosto as posições que Sócrates vai sedimentando sobre a imitação, até que, por fim, acaba aceitando o entendimento de uma palavra por costume (434 e) e reduz-se ao silêncio como assentimento da refutação. Mesmo repugnando chamar de malformado algum nome e tendo recebido o conselho de Sócrates para continuar sua investigação sobre o tema, Crátilo exhibe ainda a sua petulância ao dizer que não é inexperiente nesses assuntos (440 d-e), ou seja, mesmo que dialogicamente (e dramaticamente) sua posição tenha sido refutada, ele não reconhece o valor do logos Socrático, permanecendo com sua opinião, seguro de que é a correta. Talvez a obscuridade de seu pensamento não deixe entrever que a verdade que habita seu ser, não depende de expressões linguísticas, já que estas passam e se não as entende quando são ditas, de nada adianta repeti-las, e por isso, a sua caricatura de não mais dizer, apenas apontar o dedo¹⁰³.

103. O Famoso "dedo de Crátilo".

2.5 O Lógos de Sócrates.

É tentador associar o *lógos* de Sócrates-personagem com o *lógos* de Platão-autor. Isso porque Sócrates aparece em quase todos os diálogos, em muitos deles conduzindo a conversação e interpretando cenas dramáticas importantíssimas, além de ter sido historicamente considerado por muitos como o mestre de Platão, alguém que este reconheceu uma grande sabedoria¹⁰⁴. No entanto, essa associação deve ter algumas ressalvas, porque este personagem sofre uma série de metamorfoses em cada aparição. Não caberá aqui rastrear e desenvolver cada uma dessas metamorfoses, nem trabalhar o personagem como porta-voz oficial do autor, mas apenas tentar compreender, hipoteticamente, sobre essas metamorfoses de modo a apreender o discurso de Sócrates no diálogo *Crátilo*.

Segundo algumas classificações do *Corpus Platonicum*¹⁰⁵, há uma fase de juventude ou socrática dos diálogos, caracterizada por uma aproximação do personagem Sócrates com o Sócrates histórico. Podemos citar como principais pontos dessa fase, a questão da busca por definições através de perguntas e respostas, o problema do conhecimento das virtudes e da autarquia e a aporia a que chegam os diálogos¹⁰⁶. Em geral, a pergunta socrática visa compreender a essência de um ser num debate comum, com cenas do cotidiano, etc., mas que por fim, permanece inconcluso. No *Crátilo*, não há uma pergunta clara sobre o ser da linguagem¹⁰⁷, mas um debate sobre duas posições antagônicas e mutuamente excludentes sobre o que é e como funciona um nome. Sócrates se dispõe a investigar as consequências de cada tese, na busca da compreensão sobre a relação nome-coisa. O fato de não se ter a pergunta socrática, permitiria deslocar o diálogo para outra fase do pensamento platônico? É possível que sim¹⁰⁸.

Outro ponto a ser observado sobre as características de Sócrates no *Crátilo* é a inspiração. Como se sabe, há um diálogo, o *Íon*, em que Platão tece duras críticas à inspiração poética¹⁰⁹ e na *República*

104. *Fédon*, 118 a.

105. Vide nota 74 acima.

106. Cf. ROGUE, C. *op.cit.*, p. 16-17 e também JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: MARTINS FONTES, 1994, pp. 498 e 548-9.

107. Do tipo: "O que é a linguagem?"

108. Rogue e muitos outros admitem uma fase de transição dos diálogos, ou seja, entre os diálogos socráticos e os de maturidade, haveria uma fase intermediária, e o *Crátilo* estaria dentro desse conjunto. ROGUE, *op.cit.*, p. 17.

ele exclui completamente os poetas do seu estado ideal¹¹⁰. Talvez por isso, a seção etimológica tenha sido lida como uma sátira, um deboche que Sócrates faz da inspiração adquirida de Eutífron um pouco antes de se encontrar com os debatedores do diálogo. No entanto, não é necessário que seja assim. Isso porque o próprio Sócrates em outros diálogos¹¹¹ diz possuir um *daímon* que o orienta a agir de tal modo e não de outro. Ainda que se possa considerar a parte das etimologias como um parêntese irônico, deveríamos atentar para sua colocação e função no diálogo. O *lógos* de Sócrates nesse momento pode sim ser irônico, mas ironia não é apenas uma figura de linguagem depreciativa e debochada. A ironia socrática não se tratava de um talento satírico ou da expressão de um desejo de difamação. Ou conforme Romano Guardini, citado por Jean Brun:

"... não visa desqualificar o outro, mas ajudá-lo. Ela quer libertá-lo e abri-lo a verdade[...]. A sua ironia procura criar um mal-estar e uma tensão no centro do homem, para que aí proceda o movimento esperado, no próprio interlocutor, se este não puder ser socorrido, no auditor."¹¹²

Talvez fosse mais interessante captar no *lógos* de Sócrates, uma crítica ao modo como os primeiros nomotetas fabricaram nomes vislumbrados pela noção de que tudo está em movimento. Há uma alusão clara a isso quando Sócrates fala da cunhagem da palavra deuses (*theoi* 397d-e) por causa da faculdade natural de correr (*thein*). Não seria justamente essa fascinação que Platão estaria colocando em questão? Poderia ele pensar em três pontos: em primeiro lugar, diagnosticar a construção da linguagem através da noção de fluxo perpétuo, culminando com a adesão de poetas, filósofos e sofistas. Em segundo lugar, verificando o quanto isso favorecia discursivamente o falar despreocupado de um vínculo ontológico, ainda que, por caminhos diferentes, chegasse à mesma posição de Parmênides sobre o ser. E em terceiro, sintetizando suas influências (Sócrates, Heráclito e Parmênides), Platão pôde promover uma compreensão mais clara da relação nome coisa, vislumbrando os graus de inteligibilidade que uma palavra ganha a partir do estabelecimento de referências ou estruturas extralinguísticas objetivas, como as essências, que garantiriam o significado da coisa. Embora isso possa ser apenas conjectural, o desenvol-

110. *República*, 595 a-c.

111. *Como em Apologia*, 40 a.

112. BRUN, J. *Sócrates, Platão e Aristóteles*. Ed. Dom Quixote. Lisboa: 1994, p. 83.

vimento dos Gêneros Supremos no *Sofista*, o parricídio como necessidade de se falar do não-ser, não como nada absoluto, mas como outro que o ser, proporcionando a inclusão da alteridade no que parecia ser um sistema rigidamente fechado na identidade pura das ideias isoladas em si mesmas, tudo isso faria sentido seguindo a leitura do *Crátilo* como uma sequência dialógica que mostra a insuficiência do nome fora da rede de significações que é o discurso (*lógos*) e do desenvolvimento deste no *Sofista*. O *lógos* de Sócrates seria, então, um intermediário entre o movimento e o repouso, entre a dinâmica da palavra e a estabilidade do significado que, a partir da dialética, mostra-se como híbrido, tal como a linguagem, mas também com seus polos¹¹³. E assim, o diálogo *Crátilo* anunciaria o problema da transitoriedade dos nomes e do conhecimento, bem como também a transitoriedade do pensamento de Platão para uma outra fase, harmonizando o dramático (*léxis-nóesis*) ao histórico (*gênesis-poíesis*) no *Corpus*.

113. Cf. 408 c-e, em que Sócrates fala da etimologia de *Pan*. A natureza híbrida da linguagem, referindo-se ao movimento e também ao repouso evidenciaria o trânsito dialético na construção do significado das palavras, um trânsito circular que abarcava as duas concepções no interior do ser, como visto no *Sofista*.

CAPÍTULO 3

A DICOTOMIA NÓMOS-PHÝSIS

3.1- Breve histórico da dicotomia.

Estaria o *Crátilo* encerrado nas aporias das teses opostas ou ambas revelariam aspectos da linguagem humana que tornariam possível o conhecimento e a enunciação verdadeira? Se há uma antítese entre as noções de *nómos* e *phýsis* no séc. V a.C., esta antítese sempre existiu ou passou por mudanças ao longo do tempo? E Platão, como concebe esta relação, de modo excludente ou sintético? Rastreado essas noções, pode-se chegar a algumas distinções, bem como associações mais próximas do que realmente pensava Platão ao escrevê-las.

Em primeiro lugar, podem ser verificados *nómos* e *phýsis* no clima intelectual do séc. V a.C. como mutuamente excludentes. Aquilo que existia por *nómos* não existia por *phýsis*¹¹⁴. Assim, *phýsis* é entendida como natureza ou totalidade, uma permanente fonte material, bem como a constituição ou o conjunto de características de uma coisa particular ou classe de coisas, ou ainda o “jeito como as coisas são”, prevalecendo em ambos a propriedade dos seres tal como são, por direito ou por vontade¹¹⁵. Já *nómos* deriva de *nomizetai*, segundo os antigos e quer significar algo em que se crê, que se pratica e que se sustenta ser certo de forma partilhada, pressupondo um sujeito agente¹¹⁶. Tem aspecto dinâmico, dependente de quem pensa, acredita e faz e trata do que é prescritivo e normativo. É a lei, o costume e a convenção¹¹⁷.

No entanto, nos primeiros escritores helenos, essas duas noções, *nómos* e *phýsis*, não eram incompatíveis. A própria força das leis era algo que estava baseado na natureza. Mais tarde, Aristóteles faria a distinção entre **leis particulares**, determinadas por um povo em re-

114. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 57.

115. KERFERD, *movimento sofista*, pp. 189-190.

116. *Idem*, *ibidem*, p.190. Também GUTHRIE, *op.cit.*, p. 58

117. *Id.*, *ibid.*, 191; GUTHRIE, *ibidem*, p.58.

lação a si mesmo (podendo ser estas escritas ou não) e **leis comuns** que são de acordo com a natureza e, portanto, universais¹¹⁸. E é Crátilo quem defende desde o início do diálogo a tese de que há, por natureza (*phýsis*), uma denominação justa para cada um dos seres e o nome não consiste na denominação que alguns empregam conforme uma convenção e sim que existe uma retidão dos nomes. Para Hermógenes, a justeza do nome nada mais é do que acordo e convenção (*synthéké kai homología*). Dessa forma, é instaurada a dicotomia entre as teses e Sócrates é chamado a julgá-las. Mas será que elas são realmente teses contrárias?

Em primeiro lugar, Hermógenes parece entender *nómos* como uso, enquanto Sócrates, claramente entende *nómos* por lei¹¹⁹. É precisamente por causa dessa confusão que a tese convencionalista será refutada, pois que *nómos*, como vimos, é uso, mas uso compartilhado, tendo, portanto, força de lei, costume e convenção (*nómos* = *éthos*), afastando-se de qualquer forma de arbitrariedade absoluta, tal como formulada por Hermógenes¹²⁰. “*Ter significado é ser usado com consistência*”¹²¹. Fica evidente que ainda que o indivíduo possa denominar um ser conforme lhe aprouver, esse ato não cumpre as exigências ou o *télos* da fala: o de comunicar e distinguir as coisas uns para os outros¹²², já que o nome não é objeto, mas instrumento e só pode ser definido por sua função¹²³. Pode-se perceber que Sócrates leva ao extremo a tese convencionalista, criticando a noção de arbitrariedade absoluta do signo, em que o indivíduo isolado determina o nome a ser empregado. No entanto, fica em aberto a questão de um modo de convencionalismo moderado, técnico talvez, em que a relatividade do signo possa ser determinada por uma comunidade linguística, ou seja, a lei determina o nome a ser empregado¹²⁴. A linguagem de Platão é cuidadosa.

118. ARISTÓTELES, *Retórica*, 137 b4-11, apud KERFERD, *op.cit.*, p.193.

119. GOLDSCHMIDT, *Essai*, p.61.

120. “*Pode-se modificar o nome como bem quiser, o nome não pertence a nenhum objeto particular, e assim tanto no indivíduo como na cidade*”(Crát., 384 d).

121. CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platon*. Vol.2.

122. GOLDSCHMIDT, *op.cit.* p.49. *O próprio Hermógenes reconhecerá isso em 388 c. INSTRUIR E DISTINGUIR*.

123. *Idem*, *ibidem*, p. 57.

124. NETO, A.M.R.B. *Sobre o Crátilo de Platão*. Tese de doutorado, USP, 2011, p. 67.

A crítica ao *relativismo absoluto* é explicitada no confronto com a tese protagoreana do homem-medida¹²⁵ 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 linguagem¹²⁶ e, assim, não haver nenhum critério com o que regular o *lógos* ou o discurso senão a imaginação individual¹²⁷.

Em segundo lugar, se Crátilo entende que os nomes têm um elo natural com os seres, e a natureza é algo carente de ordem, estabilidade e varia com o indivíduo, pois nada mais é que fluxo, ao passo que as leis são universais, a própria noção de identidade fica prejudicada, pois não há como identificar algo com uma natureza mutável. Teria ele realmente compreendido a teoria de Heráclito quando este diz que "*todas as leis humanas (em devir) são alimentadas por uma lei divina (absoluta)*"? Talvez a confusão de Crátilo seja a mesma de muitos sofistas e das pessoas em geral na Grécia do séc.V a. C.: conceber a realidade a partir do mobilismo universal. Mobilismo este que permitiria uma associação apressada entre o que é apreendido e ao mesmo tempo fugidio. Isso porque segundo Pradeau¹²⁸ o termo *phýsis* era confundido com o termo *eidos*, já que ambos designavam o aspecto ou configuração de algo, a sua natureza, o que se mostra do ser, sendo, pois, sua característica. Ora, esse modo de pensar o termo natureza ou essência parece mais fixar o sentido do ser do que instalá-lo no perpétuo devir. E Platão poderia ter escrito o diálogo justamente para tentar desfazer essa associação entre natureza, enquanto essência e mobilismo, ao mesmo tempo em que vai construindo a sua própria concepção sobre a relação linguagem e ser. Como observa Pradeau, nos séc. V e IV a.C. o termo *eidos* é empregado para designar gênero ou espécie de caso ou indivíduo que apresenta caracteres comuns. *Eidos* torna-se sinônimo de natureza, *phýsis* e ambos de *lógos*, entendido

125. Cf. CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*, p.135, nota 23, a tradução da frase de Protágoras seria: "De todas as coisas é medida o homem, das que são, como são, das coisas que não são, como não são".

126. Como visto acima, o privado por mais livre que seja, depende de uma rede de significações públicas sem as quais ele não teria nem sequer a chance de trocar os rótulos que prega às coisas de forma arbitrária. Cf. JEANNIÈRE, Platão, p. 57 e ROGUE, *Compreender Platão*, pp. 21-35.

127. E por isso a crítica à retórica, muitas vezes capaz de falar, persuadir, mas sem conhecer aquilo de que fala. Cf. ROGUE, *op.cit.*, p.32.

128. PRADEAU, J-F. *Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicienne du terme eidos*. In: FRONTERROTA, F. *EIDOS-IDEA. Platone, Aristotele et la tradizione platonica*. pp.17 e 18.

como definição¹²⁹. Logo no início da seção etimológica, há a tentativa de evidenciar esse vínculo entre natureza e a classificação por *eidos* (*Crát.*, 393 c) e parece que todo o restante do diálogo visa desfazer esse vínculo ou ao menos reformulá-lo. Parece interessante para ilustrar o problema e vislumbrar uma resposta, o que escreve Goldschmidt no seu prefácio do *Essai sur Le Cratyle*. Lá ele diz que por ser imanente aos indivíduos, a linguagem se impõe a eles e daí toda crítica dos nomes vindos da convenção acaba servindo para fixar opiniões e perpetuar erros antigos (p.07). Os estudiosos da sofística e da retórica nada mais fizeram do que estudar a linguagem a fim de aperfeiçoar o seu instrumento de ensino (p.14) e o diálogo platônico teria sido construído visando combater a linguagem corrente, feita sem técnica, com base no mobilismo e relacionada à afecção (p.15), logo, combater *doxa*, a partir de um ideal consciente da insuficiência da *phýsis*, bem como da necessidade da metafísica (p.15).

3.2 Possível origem da tese relativista

Vejamos como deslindar essas questões a partir do modo como Platão parece ter criticado 3 posturas da época.

Em primeiro lugar, a postura que se atribui a Leucipo e Demócrito que teriam levantado a seguinte questão: as sensações existem por natureza ou por convenção? A convenção dependeria da *doxa* e das impressões (*pathésis*), então a linguagem corrente fixa as opiniões. Tudo o que existe são átomos e vazio. A linguagem é resultante da convenção que serve para propagar opiniões. Logo, por natureza não existiria nenhum nome vinculado a nenhuma sensação que é como se constitui o ser, segundo Demócrito¹³⁰. Demócrito ainda poderia ter estabelecido 4 critérios para se entender a questão da convenção como a homonímia (diferentes coisas são chamadas pelo mesmo nome), a polionomia ou polinomia (diferentes nomes designam uma só e mesma coisa), a metátese (que mostrava a ordem intercambiável das palavras, indicando a não naturalidade) e a formação irregular da linguagem (pois pode-se formar um verbo de uma determinada palavra x, mas não de outra y)¹³¹.

129. *Idem, ibidem*, p.22 *grifos meus*.

130. *GOLDSCHMIDT, op.cit.*, p. 18

131. *Idem, ibidem*, p.18 (*grifos meus*).

Esta postura, ainda que diagnosticasse o uso convencional da linguagem, atrelava, sub-repticiamente, o vínculo entre sensação, entendida como particularidade, e os nomes que se pudesse atribuir a elas. No entanto, essa confusão foi atribuída aos sofistas, em especial Protágoras, como veremos mais a frente.

Em segundo lugar, encontramos a questão da impossibilidade de dizer o falso¹³². Ainda que muitos autores atribuam a postura que compreende a não existência do erro ou a impossibilidade de contradizer aos Sofistas, a Parmênides, etc., no *Crátilo* essa discussão parece visar Antístenes, um discípulo socrático. Essa hipótese só poderá se confirmar, caso se veja a intenção de escrever o diálogo não apenas como resposta ao companheiro do círculo dos íntimos de Sócrates, mas principalmente porque essa resposta é a preparação para a fundamentação ontológica do *lógos* no *Sofista*. Isso porque conforme Goldschmidt, p.21, Antístenes foi o primeiro a dar a definição da "definição", entendendo que o *lógos*, o discurso composto de elementos, consiste em revelar o ser, enquanto os elementos em si mesmo (*stoikheia*) não comportam definições, apenas denominação (*ónoma*). Sabemos que ao final do *Teeteto* Platão rejeita completamente essa ideia (201d-208c). Conforme Goldschmidt, para Antístenes *phýsis* = *ónoma*, diferentemente dos sofistas, pois que parece propor estabilidade (Parmênides?!) entre nome e coisa. "Antístenes crê num lado irracional da linguagem que só se torna racional se ultrapassa os nomes e forma o discurso"¹³³. Diz ainda Goldschmidt sobre Antístenes que este entende que se os interlocutores têm em vista a mesma coisa, eles deveriam enunciar a mesma definição (p.21). Em si mesma, esta tese não encerra um relativismo que dependa do modo de perceber dos interlocutores (o que varia não é a percepção, mas a imaginação quando da feitura dos juízos?!) e sim a relação destes com o ser, sendo esta última o critério para uniformização dos juízos.

Por último, temos a tradicional referência à tese protagoriana do homem-medida¹³⁴. Temos de um modo geral uma visão crítica de Platão em relação a essa tese, indicando que ela é insustentável e, em consequência disso, auto-destrutiva. Tal interpretação se deve ao

132. Id. *IBID.*, p.15. Conforme Goldschmidt, Antístenes seria o primeiro Filósofo da Linguagem, já que Demócrito parece não ter se preocupado com a relação pensamento-linguagem, mas apenas em levantar questões com aspectos mais "filológicos". Muitos acreditam, inclusive, que o *Crátilo* foi escrito em resposta a Antístenes, que não era sofista, mas um dos discípulos socráticos.

133. GOLDSCHMIDT, *Essai*, p.21. (grifos meus).

134. Vide mais acima nota 125.

modo apressado de associar o “como cada coisa aparece a ti, para ti será, tal como aparece a mim, assim será”. Evidentemente não se trata da mutação ou alteração dos seres no momento de sua aparição. Dizer que a mesma coisa que aparece para mim é diferente da que aparece para outro é forçar uma interpretação no mínimo equívoca. A noção de medida que se refere ao sujeito, segundo Protágoras não é, necessariamente, o estabelecimento da dissolução das coisas na subjetividade. Tão pouco parece promover uma desvinculação, por causa mesmo dessa hipotética dissolução, entre ser e linguagem, compreendendo com isso que o rótulo que se dá a um ser é meramente dependente da fantasia do indivíduo (e aqui, esta tese se assemelharia a anterior). Basta observar para isso o que Hípias, um dos sofistas, diz no *Protágoras* sobre lei de natureza e lei humana, essa última entendida como arbitrária¹³⁵. Ainda que possa se questionar o oportunismo do uso, os sofistas, de um modo geral, parecem saber da distinção entre natureza e convenção. Não. Protágoras parece, antes, pensar numa escolha fundamental, numa valorização que o indivíduo pode dar às coisas e, a partir disso, ter opiniões diferentes sobre as coisas, ou seja, o que torna as opiniões possivelmente relativas não é a coisa, mas **o como** somos afetados por ela. Ora, até aqui, Platão parece estar de acordo com Protágoras¹³⁶. No entanto, a diferença vai se estabelecer quando se percebe a necessidade de se produzir discursos que se refiram cada vez mais ao ser e não ao modo como nós o percebemos. Essa é a exigência da pergunta socrática *ti estin?* Justamente por isso, a crítica platônica recupera essa exigência para buscar um critério que regule a retórica, que é o uso discursivo visando a persuasão, pois esta pode se realizar segundo a imposição de pontos de vistas e não pelas noções de entendimento e discernimento. Se o sofista convence alguém, é porque faz sentido para seu interlocutor¹³⁷. Mas isso não é diferente para o filósofo, o cientista, nem para o teólogo, ou seja lá quem for. É por isso também que Platão parece desejar desconstruir a tese protagoreana a todo custo, já que a retoma em várias passagens dos seus diálogos de forma direta ou indireta. Parece querer destruir

135. *Protágoras*, 337 a-d.

136. Cf. CASERTANO, G. *op.cit.* p.36. *As coisas só nos afetam de forma diferente porque estamos pré-dispostos a isso. Então é o desejo de cada um que nos permite fazer juízos diferentes, não a própria coisa. Veja capítulo sobre excuroso.*

137. Segundo CASERTANO, *op.cit.*, p. 91-97, *o que é inaceitável para Platão é a tentativa, se verdadeira, de Protágoras de construir o conhecimento com base na sensação e não que ela em si promova o engano. Com base na passagem 65 a-65d do Fédon ele argumenta que não é os sentidos que nos enganam, mas o contato da alma com os sentidos. Fica evidente assim que só a alma, através dos juízos, pode se enganar, não os sentidos.*

a imagem de um *relativismo exagerado* em nome da fundação de um *relativismo crítico*. O que importa é sempre a opinião do homem, que é livre, mas não é solitário¹³⁸. "Todo pensamento é uma opinião subjetiva, mas o enunciado dessa opinião se desenrola no contexto de uma convenção coletiva"¹³⁹. É compreendendo o contexto da democracia ateniense que Jeannière acompanha Platão, para quem não se pode dizer qualquer coisa e de qualquer forma, pois que a enunciação tem como finalidade agir sobre os indivíduos, o que implicaria numa necessidade de se ter critérios para avaliar as ações¹⁴⁰, e esse critério seria a "apreciação do contexto convencional sob o ângulo do sucesso político"¹⁴¹. Poder-se-ia entender esse sucesso como o fato das convenções técnicas, isto é, leis elaboradas por um nomoteta competente, acabar ou diminuir as contradições sociais relacionadas aos valores adotados, a partir da interpretação dos nomes estabelecidos como normas? Seria uma elaboração definitiva, caso as extinguisse de vez ou uma constante revisão, dada a impossibilidade de identificar nomes e coisas? E essa impossibilidade, marcaria a desistência do processo reflexivo (*dialégesthai*), que produziria as leis em detrimento da cognição e em prol do utilitarismo vulgar, ou sua consciência permitira regular o logos em outras instâncias que não a do movimento ou repouso, como na prática vinha ocorrendo de forma confusa? Se o *Crátilo* foi escrito com a intenção de reunir tais discussões para que o seu desenvolvimento ocorresse no *Sofista*, a última opção seria mais plausível, já que além de nos permitir superar as interpretações engessadas dos diálogos platônicos, ainda evidenciaria que o nome, assim como as sílabas e as letras, não são irracionais, mas só podem ser entendidos como partes de um todo, por isso, num contexto maior que é o logos, este sim, tratado no *Sofista*.

3.3 A relação linguagem e conhecimento.

As interpretações ordinárias do *Crátilo* ajudaram a corroborar com uma imagem da filosofia platônica como adepta ao imobilismo parmenidiano, na luta contra o mobilismo heracliteano. Isso porque uma dúvida perfaz muito bem o sentido aporético do diálogo: é preciso ir das palavras às coisas ou, ao contrário, das coisas às palavras?

138. Cf. Jeannière. A, *op.cit.* p 57.

139. JEANNIÈRE, p.57.

140. JEANNIÈRE, p. 57 e também *Crát.* 387 d - 390 e.

141. JEANNIÈRE, p.57.

A resposta, base dessa imagem, é: das coisas às palavras. Mas seria isso um ponto fundamental, ou dialetizando-o, poderíamos verificar seus equívocos? Refutando o mobilismo e aderindo ao imobilismo no diálogo, implementando a necessidade de uma metalinguística para garantir o fundamento da linguagem, a "Teoria das Ideias" seria preservada e ganharia novos contornos no *Sofista*. No entanto, a aproximação destes dois diálogos não parece ser promovida pelo tratamento dado à linguagem, pura e simplesmente. Já no *Crátilo*, quando fica explícita a questão da impossibilidade de se identificar nome e coisa, sendo o nome uma imitação da coisa¹⁴², e essa imitação é realizada segundo o modelo da semelhança-dessemelhança, onde são verificadas as particularidades que diferenciam ao mesmo tempo que o essencial para a aproximação ou semelhança, parece que tudo isso concorda plenamente com a inclusão do movimento e do repouso como partes do Ser e não uma identificação isolada.

Joly em seu *Le renversement platonicienne* lembra da concepção de Festugière sobre o problema da contemplação em Platão, de forma que esta evidenciaria a separação entre a teoria do conhecimento e da linguagem. Segundo Joly, separando a contemplação do movimento dialético que a prepara, teríamos a distinção entre VER e DIZER¹⁴³. Assim, a teoria metalinguística designada pela tradição platônica realizava o que entendemos por "as essências escapam ao pensamento discursivo, o fundamento do conhecimento estaria além da linguagem e, portanto, o que era mais conhecível era também o mais indizível, vinculando essa ideia de indizível à ideia de incomensurabilidade e irracionalidade¹⁴⁴. No entanto, Joly desconstrói essa noção ao mostrar que ir das palavras às coisas não é uma questão de escolher entre um conhecimento das palavras sem as coisas, como poderia propor a sofística, nem um conhecimento das coisas sem as palavras, tal como vimos acima e que seria o platonismo. Em verdade, essa relação deveria ser feita de modo análogo a da passagem sobre a cópia e o original, no exemplo do retrato (*Crát.* 430 d-e). Este modo não desprezaria a linguagem, pois esta seria a matéria prima para o início do pensar.

142. Como no caso do retrato e do original, aqui já parece indicar o episódio do "parricídio" lá no *Sofista*. (*Crát.*, 430 a - 431 c; *Sofista*, 239 a - 240 b).

143. JOLY, H. *Le Reversement platonicienne. Lógos, epistéme e polis*. 2ª Ed. Paris: VRIN, 1994, p. 97.

144. JOLY, op.cit., p. 99.

Em consequência de sua insuficiência, a linguagem como *dianoia* ultrapassaria o nível imagético/afetivo para o nível de inteligência/discursividade, *nóesis*, que seria o fundamento extralinguístico da linguagem. E a volta à *dianoia* se faz necessário e se justifica porque separar o momento da reflexão com o do juízo é separar o participante do participado, ou seja, a ciência das coisas, das coisas de que se tem ciência¹⁴⁵, enquanto na verdade, formam sempre uma totalidade na relação eidética.

Assim, escolher entre dois modos discursivos que se pretendem verdadeiros, um que prega o mobilismo ou outro o imobilismo, bem como relacionar a cognoscibilidade com o irracional, seriam a consequência de uma interpretação que descuida da dinâmica do diálogo como algo fundamental para a filosofia de Platão. Relevar a insuficiência das palavras e submetê-las a uma relação necessária com as coisas para autenticar sua verdade não pode ser apressadamente associado com mero engano e ilusão. As palavras dizem algo. Se Platão separa as palavras e as coisas, é para melhor decidir sobre o vínculo entre elas e estabelecer a verdade que as une indo das coisas as palavras¹⁴⁶. Joly ressalta que é importante procurar outras realidades fora das palavras que nos mostrem, independentemente delas, qual dos tipos de discursos é verdadeiro, isto é, qual faz aparecer a verdade. É preciso ir do modelo a cópia, das coisas às palavras e priorizar "o verdadeiro" sobre "o que diz a verdade"¹⁴⁷. O exemplo do Belo parece elucidar bem essa questão. O Belo é em si, sempre idêntico a si mesmo. Assim, dizer o que é o Belo é mais correto ou justo do que dizer do que ele é Belo ou que coisas são belas. No entanto, essa posição apenas corrobora com a noção de que o momento da essência está separado dos fatos, mas a relação eponímica ocorre no momento da inteligência. Platão não vê a retórica usada pelos sofistas como uma técnica formal, preocupada com a composição dos discursos ou com as regras da eulogia, mas antes com uma *empíria* (uma prática, hábitos, costumes, etc.) e visa, por isso mesmo, estabelecer critérios para a boa formação do nome, mas consciente também das dificuldades que isso envolve.

145. *Idem, ibidem, pp. 102-104.*

146. *Id. Ibid., p. 105.*

147. *Basta ver a distinção feita entre philonikía e philosophía no texto de JOLY, op. cit., p. 107. Conforme ele, a philonikía refere-se ao modo como a linguagem remete a si mesma e por isso, bastaria falar para se falar a verdade, constatando apenas um uso persuasivo ou retórico. E a philosophía em Platão mostraria a necessidade da palavra se remeter a condições extralinguísticas para regular o lógos, isto é, dizer de forma verdadeira, fazendo uso da dialética.*

3.4 A linguagem e as formas.

Vimos, assim, que o diálogo termina com a necessidade de um deslocamento, pois que é impossível falar tecnicamente da linguagem. O texto platônico tem por função recusar o campo da física porque nele o problema do *lógos* não pode se resolver nem ao menos se colocar. Ensina-nos também que a hipótese ontológica requerida não pode consistir em determinar o ser com um predicado exclusivo indiferenciado – tudo é repouso (portanto, o discurso é impossível) ou tudo é movimento (porque assim a impossibilidade é a de se fazer um discurso verdadeiro). De que forma então os nomes poderiam ser elaborados? De que modo a língua ou as várias línguas se relacionam com as formas? Para compreender essas questões de modo simplificado, podemos acompanhar o que diz Marilúze Ferreira¹⁴⁸. Ela entende que Platão usa 4 critérios para compreender a constituição e usos dos nomes segundo a sua função que é a de instruir e distinguir as coisas.

Há, segundo ela, o critério **normativo** que entende a norma ou a lei como um dos modos de se construir os nomes. O nomoteta disponibiliza os nomes aos usuários que devem reconhecer se foram bem ou malformados. A formação se daria na adequação entre sons e sílabas que convém a cada objeto. Como vimos, não é dado a cada um atribuir como quiser nomes as coisas, pois por mais que seja possível chamar de cavalo ao que chamamos hoje de homem e vice-versa, de modo que um indivíduo possa empregar o nome que quiser, esse procedimento não cumpre as funções do nome, nem as exigências do *télos*, do fim que é a comunicação, pois que compromete o valor de verdade, haja vista que o significado ou o sentido da palavra fica prejudicado no entendimento público. A analogia com a lançadeira mostra que a competência para fabricar nomes depende de quem conhece o ser, para que serve e daí poder escolher o material com o qual confeccionar o objeto. Além do mais, como falar é uma ação, não deve ser realizada segundo a vontade subjetiva ou fantasia do indivíduo, mas sim conforme o modo natural e adequado que se deve falar.

O segundo critério é o **metafísico** que visa estabelecer uma relação eponímica entre nome e coisa. Aqui já percebemos a distância que Platão vai tomar da tese essencialista. Ao procurar nos poetas

148. ANDRADE e SILVA, M.F. *Pensamento e linguagem: Platão, Aristóteles e a visão contemporânea da teoria tradicional da proposição*. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002. Iremos resumir aqui a visão desta autora sobre esse 4 critério que estão entre as pp. 38-44.

(Homero, especialmente) a origem dos nomes que os gregos herdaram, percebe que há uma distinção entre os nomes que dão os deuses às coisas e os nomes que os humanos dão aos seres. Isso porque os primeiros devem aplicar os nomes com acerto e precisão, já que conhecem a coisa em si. Ao homem, conforme sua visão e os modos falhos de elaborar nomes, cabe julgar o nome sempre de forma não exata. É assim que, por exemplo, *HECTOR* e *ASTIANACTE* são nomes de reis ou chefes ou governantes, assim como *TEÓFILO* só pode ser o amigo do deus, pois que sua formação cumpre as exigências do significado, ainda que sejam por letras diferentes. Isso mostra que a relação eponímica permite a relação sinonímica, ou seja, nomes com caracteres diferentes significarem a mesma coisa, pois que o importante é a fixação do sentido ou significado. Vale observar que Platão está usando a mitologia para recuperar o modo antigo de se denominar porque será importante mais a frente criticar a sua insuficiência, ainda que esse método recupere as palavras primitivas, como veremos a seguir.

O terceiro critério é o **etimológico** que visa compreender a formação das palavras que são derivadas a partir das primitivas. Aqui é verificado que os vários nomes elaborados pelos antigos levam em conta uma condição comum, qual seja a de que eles entendiam que as coisas estão em movimento e por isso usam este critério para elaborar os nomes. No entanto, como será criticado na segunda parte da pesquisa etimológica na conversa com Crátilo, se pensássemos que as coisas em verdade estão em repouso, os nomes seriam os mesmos e o que mudaria era a forma de entendê-los ou a fabricação do nome sofreria alterações justamente porque o processo de eulogia trata na verdade de um misto entre movimento e repouso? A palavra *SKLÉ-ROTÊR* não é o exemplo de que, independentemente de se adotar o movimento ou o repouso na fabricação dos nomes, ela possui, de fato, as duas condições, já que significa uma coisa e tem letras que implicaria no seu contrário? Ou seja, foi elaborada visando atender algumas exigências, como o uso de letras que indicariam sua qualidade que é a aspereza, ainda que o L signifique o que é liso, e o sentido tenha se fixado assim mesmo? A etimologia parece, assim, apenas remeter à formação antiga para podermos compreender o último critério que ajudaria a decidir se os nomes foram ou não feitos de forma satisfatória. Ela ainda não é a base da verdadeira relação entre nomes e coisas, como pretendiam alguns nem é fantasiosa, já que remete às origens e

isso permite rastrear a verdade das coisas a partir do próximo critério.

Este último é o critério **fonético** porque trata da relação entre a divisão das palavras primitivas em sílabas e destas em letras. O estudo do valor das letras seria o critério para a formação das palavras, o mais aproximativo do real/ideal. As letras imitam qualidades dos objetos, logo o nome seria uma imitação exata das coisas. No entanto, a imitação por si mesma não é uma identidade, mas sim uma relação de semelhança em que as qualidades essenciais bastariam para representar a coisa e não que ela reproduzisse todas as qualidades (exemplo do clone e a relação modelo-cópia). E também por isso, os nomes podem ter letras que não fazem parte da constituição da coisa, mas, depois de fixado o sentido, torna-se suficiente para sua compreensão. É assim que a autora define que em Platão a exatidão dos nomes

“vem a ser uma convenção a partir do momento em que as letras semelhantes e dessemelhantes resultam igualmente expressivas. Mas uma vez admitido pelo uso e convenção, não se pode mudar o nome dos objetos segundo a opinião dos usuários” (p. 43).

Ora, isso nos permitiria pensar que há, no fundo, uma síntese entre as posições convencionalista (relativismo) e naturalista (essentialismo) que seria entendida como uma espécie de convencionalismo técnico (lei de natureza), já que a formação dos nomes abarcaria os dois critérios, agora dialetizados. O espontâneo da tradição cede lugar, não de forma abrupta ou como uma ruptura radical, mas contínua, à reflexão que justificará a correta aplicação dos nomes, que pode ser entendida, como uma constante correção que depende do uso, já que este verificaria se os nomes foram bem ou malformados, isto é, evidenciaria suas contradições, mas somente dentro de um contexto linguístico. O nomoteta observa o que é a natureza do nome, molda-o conforme as exigências da *mímesis* e da função e impõe a lei. Mas esta lei, é a correção constante dos erros antigos, por isso, a adoção dos 4 critérios visa a constante retomada dos nomes, dos valores, evidenciando o trajeto, o trânsito entre nomes e coisas na busca do sentido exato, ideal, ainda que haja dificuldades e até mesmo a impossibilidade disso ocorrer. A oposição entre *nómos* e *phýsis* acabou por absorver e veicular antinomias devido a compreensão sobre o fato oposto à infinita disponibilidade da palavra.

CAPÍTULO 4

EXCURSO FILÓSOFICO: A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE INTERMEDIÁRIO NO CORPUS

4.1 A relação linguagem-realidade.

Quando falamos da relação linguagem – realidade em Platão, estamos querendo tratar o tema sob dois aspectos: o da relação nome e coisa (ónoma-ón) presente no “Crátilo” e assunto desta dissertação, e a relação discurso ou definição e coisa (lógos-ón), objeto do “Sofista” e que será abordado aqui para ajudar a esclarecer a primeira relação. Isto porque Platão pensa ser o discurso um entrelaçamento (*sumploké*)¹⁴⁹ que garante inteligibilidade ao ser em suas relações com outros seres (conforme os gêneros supremos do “Sofista”), da mesma forma que o nome é um entrelaçamento das características intrínsecas da coisa consigo mesma (que especulativamente também pode se dar conforme os gêneros supremos, mas que no “Crátilo” denominamos imitação)¹⁵⁰.

Por mais aleatória que seja essa aproximação entre os gêneros supremos e a imitação, é preciso destacar a concepção daqueles que parecem conferir valor positivo ao estatuto ontológico da imitação. Se pensarmos no exemplo do retrato, as qualidades necessárias para que a imitação seja feita adequadamente, são as essenciais para que represente a coisa. Isto parece apontar para uma ponderação entre o Mesmo e o Outro, ou seja, aquilo que deve fazer parte da imitação (o Mesmo) e aquilo que não tem necessidade, ao menos para determinado fim (o Outro). Vejamos detalhadamente como podemos enxergar isso no próprio texto do “Crátilo”.

Em primeiro lugar, parece óbvio que Platão rechaça a absoluta arbitrariedade do uso dos nomes durante a refutação da tese convencionalista de Hermógenes. Isto já parece indicar a necessidade de uma identidade (o Mesmo) na relação nome - coisa que remonta mais

149. Cf. MARQUES, M. P. Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2006, p.311, sobre diferença e entrelaçamento.

150. *idem*, *ibidem*, p.306. Segundo MARQUES, “Platão compreende o nomear e o significar de modo tanto des-naturalizante quanto anticonvencionalista”.

a Parmênides do que a Heráclito; em segundo lugar, que ao buscar essa identidade, ficou evidente a sua impossibilidade, ainda que se pudesse sobressair uma aproximação a partir da imitação. Assim, o uso e a convenção (o Outro) fazem parte do processo de formação dos nomes, aproximando o pensamento de Platão de Heráclito por introduzir ou considerar o devir como parte do processo de formação do nome. Pensemos no exemplo que o próprio Sócrates dá a esse respeito: a palavra *SKLĒROTĒR* que significa duro, áspero, foi formada com um L que é contrário a esta ideia, já que indica maciez (*Crát.* 434 c-e). O uso tornou possível compartilhar do entendimento. Isto só não quer dizer que por ser malformada, ela deverá ser deixada de lado. A quem interessa, ela deverá ser reelaborada se sua função não for cumprida ou por isso mesmo haver algum prejuízo. Platão tenta indicar-nos que embora uma linguagem ideal fosse o melhor, podemos e devemos nos aproximar tanto quanto possível da verdade da coisa (já que é justamente o afastamento dela que parece promover os desentendimentos e discórdias, onde o desejo de vencer uma batalha discursiva é maior que o desejo da verdade). Esse é o jogo dialético que Platão nos lega a fim de promover a reflexão constante sobre a produção dos nomes (e doravante, do discurso) e que deve ser de responsabilidade de um nomoteta¹⁵¹. Duas hipóteses podem servir-nos para auxiliar no desdobramento dessa questão: a compreensão do termo lei de natureza (*nómos-physeôs*), cunhado pelo próprio Platão e a do significado da participação.

Conforme alguns autores¹⁵², o termo *phýsis* designava a natureza de algo, a essência de alguma coisa, a fonte ou origem de um ser; ou ainda a constituição ou conjunto de características que um objeto particular assumia, sempre denotando o sentido estático de “o jeito como as coisas são”. É aquilo que pertence ao ser por direito (descrição) contrastando com a vontade imposta por um sujeito. Já o sentido da palavra *nómos* aparecia como antitético ao de *phýsis*, significando lei, costume ou convenção, representando um aspecto dinâmico que envolvia a imposição de uma vontade. É a prescrição ou normatividade de uma ação direcionada.

Entretanto, jogando com as palavras para desvelar seu sentido, Platão cunha o termo *nómos-physeôs* que aparece pela primeira vez no

151. Veja sobre o paradigma da *techné* em ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. De Jaime A. Clasen. Ed. Vozes: Petrópolis, 2005. pp. 23 – 36.

152. Vide cap. 3 acima, notas de 1 a 5.

Górgias 483e3, significando o que a natureza urge ou exige que se faça, jamais sendo aquilo que acontece apenas no nível descritivo¹⁵³. Parece que Platão compreendeu melhor que seus antecessores e também seus contemporâneos, o pensamento de Heráclito (bem como também o de Parmênides, como veremos ulteriormente) de que todas as leis humanas, que estão em devir, são alimentadas por uma lei divina, ou seja, absoluta¹⁵⁴. Assim, recusando os extremos absolutamente, mas sintetizando-os em uma unidade superior e compreendendo que a lei deve mesmo vir da natureza, embora esta seja carente de ordem, variando de indivíduo para indivíduo, Platão inventa critérios (Formas e Ideias) e figuras modelos (o Nomoteta do "Crátilo"; o Sofocrata da "República", o Atenense das "Leis", Sócrates, etc.) para cumprirem a função de dialéticos entre o sensível e o inteligível, isto é, contemplar e realizar. Isto significa que a finalidade do "Crátilo" parece ser a de superar a oposição *nómos-phýsis* sintetizando-as, o que define um critério para a formação dos nomes, já que impossibilitada a exatidão segundo *nómos* ou segundo *phýsis*. Logo, a correção dos nomes se faz a partir de *nómos-phýseôs*, isto é, a lei de natureza, que poderíamos entender como convencionalidade técnica, e o nomoteta deve buscar estudar, dialeticamente, os critérios extralingüísticos a partir do dado lingüístico¹⁵⁵. Por isso, inclusive, Platão discute com Hermógenes sobre etimologia, pois é o dado histórico, é o material de que dispõem para compreender como os nomes foram formados, fazendo um levantamento dos possíveis métodos utilizados para atestar como foram criados os nomes então utilizados, bem como rastrear suas alterações (ajustes, eufonia, eulogia).

153. Kerferd, *op. cit.* p. 191.

154. Talvez seja esse um dos motivos da confecção do "Crátilo": estabelecer as leis "divinas" ou "superiores", entendidas como o critério extralingüístico, metalingüístico ou essências objetivas, como a fonte de onde se extrai as leis dos homens e, com isso, criar um critério ou padrão para corrigir ou melhorar as leis.

155. Poderíamos entender, com Goldschmidt que a *dianoia*, enquanto pensamento discursivo e a *nóesis* enquanto intuição, pensamento puro (Sofista, 263 e) guardam uma relação de constante confronto. A linguagem pode impor suas leis ao pensamento puro porque é um meio entre o afetivo e o intelectual. Os sofistas não teriam descoberto a relação pensamento e linguagem, apenas desvincularam um do outro, aperfeiçoando os meios de expressão, independente da linguagem como instrumento do pensamento ou meio, mas em si mesma. A *dýnamis* da reflexão proporciona a transcendência da linguagem ao pensamento que retorna à linguagem, corrigindo-a e tornando-a imanente às coisas (ESSAI, introdução, p. 5, 7 e 14).

4.2 A relação linguagem-desejo.

A relação entre desejo e linguagem está expressa com mais clareza nos diálogos “Fedro” e “O Banquete”. Vamos, pois, fazer uma análise das passagens principais, nas quais Platão evidencia esta relação (sem descuidar, óbvio, da interpretação geral de cada diálogo). Não é nossa intenção fazer uma exposição de cada diálogo, mas apenas tratar especificamente de partes relevantes para nosso estudo sobre a linguagem.

Iniciemos pelo “O Banquete”. Neste diálogo, há o encontro de Apolodoro e um companheiro, em que é solicitada a recordação da festa de Agatão. Este, no ano de 416 a.C.¹⁵⁶, ganhou um concurso de poesia e deu uma festa para comemorar. Dentre os vários convidados estava Sócrates. Cumpre notar que, ao que parece, pela primeira vez Sócrates cuida da aparência e se prepara para a festa¹⁵⁷. O desenrolar desta faz com que os convidados proponham um modo de comemorar e com isso fica assentado que cada um, tal como disposto na mesa, pronunciará um discurso em louvor do deus Éros.

Assim sucedeu, passando de Fedro, Pausânias, Erixímaco que primeiro discursaram até Aristófanes, Agatão e por fim, Sócrates. Cada um, a exceção do último, fez o encômio ao deus ressaltando suas qualidades e virtudes. Chegada a vez de Sócrates, estupefato pela beleza dos discursos dos antecessores, sente-se incapaz de pronunciar palavras tão belas. Porém, impelido pelos outros a não descumprir a regra estabelecida, pôs-se a falar, mas da sua forma habitual¹⁵⁸.

Sócrates admirou os discursos anteriores, mas lembrou que antes de se elogiar o deus é necessário compreender sua essência. Éros era o deus do amor, mas o que é o amor? Essa pergunta já quer mostrar-nos algo: que para se falar de um objeto tem de se saber o que ele é. Seria isso uma forma de compreender que o nome revela o ser? É provável. Em sua busca pela essência do amor e dialogando com Agatão, Sócrates conclui que o amor é o desejo de algo e de algo que

156. Cf BENOIT, A.R.H. *Em busca da odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. Tese de Livre-docência da UNICAMP em 4 volumes no formato digital. Disponível em < <http://cutter.unicamp.br/document/?code=000334203>>, p. 62, v. I. Cf. também a nota 168.

157. PESSANHA, *op.cit.*, pp 90-91. *Quer ficar belo para falar do Belo? "... mas talvez também porque iria anunciar uma ascese apolínia, uma certa purificação, um certo afastamento do sensível e a superação do corpóreo: calçados de sandálias, seus pés já não tocam a terra"*, passagem extraída de *O Banq.*, 174 ab.

158. *Seu método peculiar de perguntar e responder, isto é, a dialética.*

não se tem, portanto, desejo do Belo e do Bem.

Nem por isso, no entanto, ele é Feio e Mal. O Amor é algo de intermediário entre o Belo e o Feio, entre o Bem e o Mal. Atesta-nos isso a analogia que ele descreve sobre o nascimento de Éros.

Conta-se que os deuses fizeram uma festa e que todos foram convidados menos a deusa *Pênia*. Isso porque ela era desprezada e deslocada, já que desprovida de recursos, pobre e carente. Ao fim da festa, ela vai ao jardim comer dos restos e encontra embriagado o deus *Poros*¹⁵⁹. Este deus é o cheio de recursos, de expedientes, conhecido por sua habilidade e astúcia. Assim, a deusa vendo-o sem guaridas, resolveu copular com ele e dessa relação nasceu Éros. Este herda, portanto, as características de seus genitores: do pai, a astúcia, o engenho, o recurso; da mãe a carência, a falta, a miséria. Éros, o deus do amor é, pois, o deus ao mesmo tempo carente que tem recursos para resolver sua carência. É o deus miserável que possui astúcia; é o deus da pobreza que tem meios de saná-la. Por fim, é o deus carente que contém em si mesmo os meios para suprimir a carência.

Este mito foi relatado a Sócrates por Diotima de Mantinea, uma espécie de sacerdotisa do deus Apolo que inicia os homens nos mistérios do amor. Assim, intermediária entre deuses e homens, ela exerce o papel de levar as súplicas destes àqueles, bem como comunicar aos homens a vontade dos deuses. Assim também representa Éros, ser mediador que interpreta, traduz e transmite, pela linguagem, a relação entre o divino e o humano¹⁶⁰.

Dessa forma, a compreensão de Sócrates de que o amor não é belo nem bom, mas a busca do Belo e do Bem, sem que por isso seja necessariamente feio e mau, unida à revelação de Diotima sobre Éros como intermediário entre mortais e imortais, parece mostrar que há graus intermediários de ser¹⁶¹.

Isso porque faz entrever que há também algo entre a sabedoria

159. Nos diálogos platônicos, deve-se sempre levar em conta as cenas dramáticas. Por isso cabe perguntar: por que o deus astuto, inteligente e cheio de recursos, encontra-se desprotegido e acaba sendo tomado, usado pela deusa desprovida destas características? Não usou ela de um recurso? Não lhe ocorreu um expediente para a satisfação de uma necessidade, uma carência? Ter um filho era mesmo necessário? Certamente são imagens consideráveis, mas que serão analisadas em trabalhos ulteriores. Fica aqui apenas a noção de que os extremos podem não ser tão absolutos.

160. PESSANHA, op.cit., p.96-97.

161. Atesta-nos isso a compreensão de que os discursos anteriores aos de Sócrates, como aparências ou imagens do amor, são partes incluídas e devidamente justificadas na sua essência evidenciada por Sócrates-Diotima e não excluídas dela. (cf. ALMEIDA, C.L.S. de. A causa espiritual da síntese dialética no Banquete. In: *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, cap.2).

e a ignorância, que podemos chamar de opinião verdadeira (*Banquete*, 202 a), propondo, talvez, que também haja graus intermediários da linguagem. Percebe-se agora a relação estreita que Éros guarda com *Lógos*. Ambos são meios pelos quais lidamos com o absoluto-infinito e o relativo-finito. Há uma indeterminação sobre o que se entende por Amor¹⁶². E segundo os discursos proferidos no diálogo, os elogios feitos ao Amor passam da indeterminação para algo determinado. Uma determinação sempre aproximativa, sem jamais esgotar sua essência¹⁶³. Assim, a sequência dos discursos no *Banquete* mostra-nos as diversas concepções advindas da tradição e de seus hiatos em busca de um pressuposto originário, como causa da perspectiva gerada em cada uma dessas concepções, mostrando, também, que essas falas não são isoladas (nem assim permanecerão), mas antes são interligadas. Mostra também a possível associação entre nome e coisa, entendida aqui como imagem, que pode variar segundo as percepções, abarcando a relatividade discursiva com que se fala do amor, ainda que não atinja a sua definição objetiva. Havendo uma escala ascensional em Éros na busca do Belo e do Bem, percorre-se a particularidade dos seres sensíveis. O desejo na sua mais irracional expressão lança-se a um corpo, como satisfação imediata da procriação do Belo¹⁶⁴. Após saciar-se, observa que outro corpo também é capaz de promover sua satisfação, e assim indefinidamente. Mas já no plano sensível-empírico, Platão mostra-nos o jogo que mediatiza singularidade e totalidade. É esta que se pretende alcançar, pois a ideia do Belo, isto é, o Belo em si que torna as coisas belas, é o objeto máximo do desejo. Logo, o amor deve conduzir-nos da corporeidade à essência do Belo, ascendendo do degrau menos reflexivo, 'instintivo e irracional até o inteligível que se manifesta nas artes, nas ciências e na política¹⁶⁵.

No entanto, resta uma questão: o que é o Belo em si, isto é, o Belo absoluto? Como objeto, é possível conhecê-lo? É acessível ao discurso humano, ao *Lógos*? De que forma a ideia ou o inteligível se manifesta no sensível? Platão não responde diretamente a isso.

162. Assim como há também para todos os (pré-) conceitos, como vimos no cap. 3.

163. ALMEIDA, op. cit.; p.68.

164. Pode-se pensar também nos desejos mais instintivos como a fome e a sede. Se o Amor é desejo de imortalidade, ele não existe, de início, somente na reprodução sexual, mas pode ser entendido como a manutenção do próprio corpo, da vida empírica que motiva a busca dos outros graus.

165. Logo, também o discurso (nome) deve nos levar das múltiplas opiniões (denominações) à Verdade (semelhança com a ideia) sobre os seres.

Segundo Pessanha, "*diante do não-hipotético, (...), cessam os entrelaçamentos relativos e relacionais do lógos*" (p.98). A ideia é objeto do desejo que condiciona a busca sem jamais deixar-se apreender absolutamente. O que temos, podemos e devemos utilizar é tão somente a *hýbris* que podemos compreender também como *methéksis* (participação). A verdade prometida é continuamente adiada; o Belo em si mesmo, objeto do desejo, é inatingível em sua totalidade. A dialética, ainda que variada, permanece como critério de correção e guia, numa circularidade ascendente, sempre tentando adequar o nome às coisas, tendo, pois, o seu fim como início e termo da investigação filosófica.

Se ninguém filosofa entre os deuses, como então é possível compreender de que forma Éros proporciona essa mediação entre Finito e Infinito? O Belo é finito ou infinito? É racional ou irracional? Eis que chega ao fim do *Banquete*, Alcibíades promovendo o discurso apaixonado sobre o amor. A moderação cede lugar a vazão dos sentimentos, ao arrebatamento, ao êxtase. Sócrates será elogiado como encarnando o próprio Belo, amado e não amante¹⁶⁶. Ainda assim, sem ter ouvido o discurso de Sócrates, Alcibíades nada mais faz do que provar por um exemplo vivo (Sócrates) o que é esse amor ao Belo. Sem adentrarmos em detalhes, vemos que existe espaço para o discurso apaixonado, emotivo, irracional, do qual irrompem a razão, a ordem e a beleza¹⁶⁷. O desejo, a desrazão, a desmedida, a mania, não são totalmente excluídas da verdade, como se supõe na tradição platônica, mas antes são incluídas no processo de eterna busca. É como se do caos emergisse a ordem, irrompendo daquilo que é desorganizado a harmonia, do pré-conceito ao conceito.

Segundo afirma Pessanha, uma das contribuições de Platão foi a compreensão de que o irracional (*alógon*) é aquilo de que só podemos ter o nome, jamais o ser, isto é, temos apenas o símbolo, nunca a *phýsis*¹⁶⁸.

166. Segundo Alcibíades, Sócrates finge ser amante, mas é na verdade o amado. Há aqui a inversão de papéis na relação erótica da Paidéia grega que corrobora com a visão da ascensão, da busca e aperfeiçoamento constante dos enamorados que Platão lega a posteridade e não a mera satisfação com um grau "menos" elevado, no caso a paixão violenta por um corpo belo. Cf. *O Banq.* 213 e.

167. Como sugere a crítica a imagem do Platão dogmático da tradição, reforçada nos últimos tempos pelos estudiosos dos ágraphas dógmatas (doutrinas não escritas). Cf. Benoit, *op.cit.* e também TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Rey Puentes. Ed. UESC: Ilhéus, 2003, especialmente pp. 21 - 36.

168. PESSANHA, *op.cit.*, p. 82.

Disto poderíamos inferir que as ideias, por serem tão somente inteligíveis, são, pois, irracionais? E mais, infinitas? Todavia, como do irracional, infinito e indeterminado poderíamos obter o racional, finito e determinado? Pensamos ser Éros a única resposta a essas perguntas, justamente porque são feitas e refeitas constantemente (ou seria, eternamente?!). E é na construção de uma linguagem, ou melhor, na sua constante correção orientada pela ideia de Belo que parece acenar a dialética platônica. O método dialético de perguntas e respostas, sempre orientado pelo desejo de conhecer do filósofo, guiado por paradigmas (as ideias), permitiria a construção de leis e de discursos visando o aperfeiçoamento do homem, tornando-o, portanto, mais feliz. Sim, porque se para Platão, ainda que nem todos os homens busquem o conhecimento, mas sim que todos busquem a felicidade, é preciso compreender que a felicidade também deve ser buscada tal como a ascensão erótica. Há na felicidade graus hierárquicos assim como no conhecimento e em estreita relação com esse. Diz-nos Pessanha:

“Ele é como o limite para o qual tendem nossas incessantes e sempre insuficientes aproximações; parece sempre transcender nossas múltiplas artimanhas de linguagem, nossos esforços para dizê-lo em si mesmo, direta e exaustivamente, permanecendo apenas refletido nas imprescindíveis e precárias tentativas desse dizer. Seu modo de transcendência sugere aquele que, segundo Platão, é o das ideias em relação aos objetos físicos e à própria linguagem.”¹⁶⁹

A felicidade enquanto mistura entre o bem e o prazer, Platão trata no *Filebo*. Para o que nos interessa aqui, basta compreender que a mediação parece ser uma exigência que remonta desde os diálogos ditos “socráticos” ou de “juventude” em que a busca de definições permitia Sócrates refutar seu interlocutor através do jogo aparência-essência. Dessa constatação e com o amadurecimento do pensamento platônico, temos a divisão extrema entre realidades só aparentemente irreconciliáveis. Mundo sensível e mundo inteligível são opostos que para existirem necessitam de se complementarem, de se determinarem um no outro para que possa haver algum tipo de conhecimento e, portanto, de linguagem. Interpretar essa divisão como separação (*chorisma*)¹⁷⁰ é tomar partido de uma leitura estritamente

169. PESSANHA, *op. cit.*, p. 82-83.

170. ROGUE, *Christophe. Compreender Platão. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 111 e SS.*

conceitual¹⁷¹ dos diálogos platônicos, reforçadas pela conjuntura fornecida pelas doutrinas não escritas de que Platão possuía um saber secreto, oculto que deveria ser fornecido apenas aos iniciados da Academia. É também desprezar a escrita em prol da oralidade, ainda que se possa criticá-la. Enfim, é adotar uma postura que compreende Platão como um precursor do intelectualismo ultra-metafísico, no qual as idéias isoladas em seu mundo seriam o fundamento de outro mundo, o mundo real e das quais não temos acesso, impossibilitando, desde o início, a busca ao conhecimento tão proclamada e exaltada por Sócrates.

CONCLUSÃO

Vimos, portanto, que o "*Crátilo*" encerra-se com um aparente paradoxo: conhece-se as coisas pelos nomes, mas este instrumento é falho e, por isso, não confiável. Fica evidenciado que as duas funções atribuídas ao nome, isto é, referir-se a um objeto e compreender sua essência, se consideradas como antitéticas, levam-nos a aporias, já que ambas foram devidamente refutadas. Seria possível uma solução baseada em uma síntese entre essa oposição dentro do próprio diálogo "*Crátilo*"? Ou somente em outros diálogos essa solução seria possível? E as doutrinas orais, podem responder a essa questão? Fizemos, em primeiro lugar, uma tentativa de buscar na unidade do "*Crátilo*" essa resposta, mas vimos que, ainda que o diálogo seja autossuficiente, o auxílio de outros diálogos pôde nos ajudar a verificar essa possibilidade.

Contudo, antes de fazer essa análise, deixamos clara a posição metodológica adotada para esta investigação. Fizemos a suspensão das classificações tradicionais dos diálogos (juventude, maturidade, velhice, aporéticos ou dogmáticos, etc.) apenas para que a nossa leitura buscasse uma unidade do texto inserido no *Corpus Platonicum*. Ainda que estas classificações sejam plausíveis, investigamos somente a inscrição material e objetiva das cenas dramáticas para não sobrepor nenhum julgamento exterior ao diálogo, a fim de deixar o diálogo nos guiar por si mesmo.

No fim do diálogo, as duas teses foram refutadas. Isto poderia significar que o diálogo conduz a uma aporia, já que a discussão não

171. BENOIT, *op.cit.*, p 9.

se resolveu ou não chegou a um fim positivo. No entanto, foi preciso perceber que em Platão muitas vezes é tomada uma leitura conceitual e linear que não percebe nas desventuras dialéticas ou na negatividade das conclusões algo de positivo. Era entendido que as definições que são refutadas, por não definirem o ser como um todo, deixam de significar que são partes deste todo que se pretende. Não se vislumbra que tanto a *maiêutica* quanto a *scala amoris* platônica são compreendidas como uma ascensão que engloba os degraus anteriores, como que subsumidos na busca da definição e não que a cada degrau alcançado, deva-se suprimir os outros. Essa compreensão nos faz ver em Platão uma doutrina sistemática da busca da identidade das Ideias com as coisas (a mesma identidade parmenidiana entre SER=PENSAR=DIZER), o que parece um absurdo que o próprio autor teve dificuldades para resolver. Devemos lembrar que não há identidade plena entre as Ideias e as coisas, assim como não há entre as Ideias e os *Lógoi*. O que há, efetivamente, é, num primeiro momento a exigência de identidade, mas a superação desta na dialética da semelhança e dessemelhança (participação).

Dessa forma, os diálogos considerados aporéticos, lidos linearmente, somente poderiam evidenciar a incapacidade de falarmos de algo que transcende o mundo em que vivemos, já que as Formas exigidas para a identidade nome-coisa, não estão em relação com o mundo e com os discursos. Assim, verificaríamos em Platão o entendimento de realidades mais reais do que outras. A(s) Ideia(s) seria(m) mais real(is) do que as coisas ou imagens que temos dela(s). Este equívoco poderia ser deslindado se nos questionássemos o que torna uma coisa mais real que outra? Estamos tratando, efetivamente, de graus de existência dos seres? Não seria mais plausível falarmos, ao invés disso, de graus de inteligibilidade sobre os seres, sobre a realidade? Vimos, pois que o "*Crátilo*" corrobora com essa posição e se, inserido no contexto do *Corpus Platonicum*, nós também pudemos validar essa hipótese.

A refutação das duas teses no "*Crátilo*" pode ser compreendida como uma tentativa de superá-las unindo-as. Isto porque tomadas em si mesmas, vimos que são inviáveis. Assim, a tese que adota a convenção arbitrária dos nomes, no limite do individualismo e da particularidade, acena para o **desejo** de cada um de nomear os objetos como bem lhes aprouver. Então, de que forma cada indivíduo imporia aos

demais os nomes que os outros deveriam aceitar como convenção? Pela força? Não, mas pela persuasão, característica do ambiente sofístico predominante nos sécs. V e IV a. C. O que vale recordar aqui é que a verdade simplesmente desapareceria, já que o critério subjetivo se impõe às leis. Por outro lado, a tese que adota a identidade plena entre nome e coisa mostra-se insustentável porque o método para se construir uma linguagem ideal evidencia a impossibilidade de recobrar-se um tempo primordial no qual a linguagem estava vinculada às coisas e, o que temos agora, não passa da degeneração da língua. Isso permite apenas vislumbrar que os nomes são feitos segundo uma imitação das qualidades essenciais das coisas sem as quais não haveria compreensão destas. Mas sendo imitação, está é sempre imperfeita em relação ao modelo. E na prática, há o uso de letras que indicam ideias diferentes das quais os nomes querem referir-se. Significa dizer, que a referência extralinguística (as Formas), no momento da imitação, pode sofrer desvios que acabam sendo aceitos por uma convenção, um hábito, consolidando a compreensão / significação do que é dito. Do nosso ponto de vista, isto não pode ser concebido como a mera refutação, portanto, de todo o processo, mas que apenas as aproximações são possíveis, ainda que sempre aproximações. Também parece aludir para uma solução que não prescindiria da arte, da técnica em prol do arbítrio, mas que, de forma sempre ascendente, buscaria construir uma linguagem mais perfeita, ainda que para se impor necessitasse da convenção, agora técnica.

Tudo isso é resultado de uma interpretação não apenas das aventuras da dialética, mas também das desventuras. Vimos como ela se estrutura a partir das relações entre conhecimento e linguagem, desejo e linguagem e ser e linguagem (ónoma-ón) que, certamente, será o objeto de pesquisa ulteriores.

REFERÊNCIAS

CHÂTELET, François. *Platão*. Tradução e prefácio de Álvaro dos Penedos Sousa Dias. Porto: RÉs editora, s/d.

DETIËNNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. 2. ed. Paris: François Maspero, 1973.

DIÓGENES LAÉRCIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnb, 1987.

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Les Belles Lettres: Vrin, 1985.

_____. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin, 1982.

_____. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Edition de poche. Paris: Vrin, 2003.

GRAVES, Robert. *Mitos gregos*. Trad. Júlia Vidili. São Paulo: Madras, 2004.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, versión española de Álvaro Vallejo campos y Alberto Medina Gonzáles. Madrid: Gredos, 1990; CUP, 1962; vols IV y V. _____. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa e revisão de H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995, cap. IV, p.57-126.

JAEGER, W. *Paidéia - a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: EdUnB, 1986.

JEANNIÈRE, A. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães; revisão técnica Geraldo Frutuoso; consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

JOLY, Henri. *Le renversement platonicien. Lógos, epistème, pólis*. Paris: Vrin, 1994.

LIMA VAZ, H.C. A dialética das ideias no *Sofista*. in *Ontologia e história*. São Paulo: ed. Loyola, 2001.

_____. A ascensão dialética no *Banquete* de Platão. In *Kriterion*. Belo Horizonte: 9 (35-36): 17-40. jan-jun, 1956. (Revista do Departamento de Filosofia da UFMG).

MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Éros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto alegre, EDIPUCRS, 2001.

MACEDO, Leozino Bizinoto. Ninguém filosofa entre os deuses. in: REVISTA EDUCAÇÃO E FILOSOFIA. Uberlândia: EDUFU, 1991. v. 5 e 6, nº. 10 e 11- jan/dez., p. 43-55.

PESSANHA, J.A. M. Platão: as várias faces do amor. In Sérgio Cardoso (et al.). *os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-103.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 3. ed. Belém: EDUF-PA, 2000 (Col. Amazônica, Série Farias Brito).

_____. *Cratyle*. Trad. Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (Collection C.U.F. Tome V, 2^a partie).

_____. *Phédre*. Traduction, introduction et notes de Luc Brisson. Ed. Augmentée. Paris: Gallimard-Flammarion, 1992-1996. (suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida).

_____. *Le Banquete*. Trad. Paul Vicaire; collaboration Jean Laborderie. 2. ed. Paris: Les Belles Letres, 2002. (Collection C.U.F. Tome IV).

_____. *Lettres*. Trad. Joseph Souilhé. 2. ed. Paris: Les Belles Letres, 2003. (Collection C.U.F. Tome XIII).

_____. *Mênon*. Trad. M. Iglesias. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio ; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Oeuvres complètes*. Trad. Leon Robin. Collaboration de M.– J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950. (Pléiade, 2v.).

_____. *Parmênides*. Trad. M. Iglesias; F. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / São Paulo: Loyola, 2003.

.,-----*Parmênides - Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1974 (Col. Amazônica, Série Farias Brito).

_____. *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 9ª ed.

_____. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: ed. Victor Civita, 1972.

_____. *Théétète*. Trad. Auguste Diès. 2. ed. Paris: Les Belles Letres, 2003. (Collection C.U.F. Tome VIII).

_____. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001. (Col. Amazônica, Série Farias Brito).

SOUZA FILHO, D. M. de. *A concepção de linguagem no Crátilo de Platão*. In: Anais do II Encontro Fluminense de Filosofia – Filosofia Antiga. Belém: ed. Universitária. UFPA, 1995.

TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Barros Rey Puente - São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

João Francisco Pereira Cabral



Possui graduação em bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2007). Mestrado em História da Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2012). Doutorado em História da Filosofia na Unicamp (2019) e é Professor Adjunto III da Universidade Federal de Tocantins. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Antiga, Teatro e Literatura do Mundo Antigo, Filosofia e Literatura, Filosofia da Ciência, Filosofia da História e Filosofia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Platão, Platonismo, Ontologia, Filosofia Antiga, Hermenêutica, Linguagem e Metodologia; Marx, Escola de Frankfurt; Filosofia e Matemática, Frege e Russell. Analítica e Dialética. Membro fundador constituinte do grupo de filosofia D.I.F.U.S.A.

(Sou professor doutor adjunto III da UFT, onde ministro as disciplinas de História da Filosofia Antiga, Filosofia da Linguagem e cursos de extensão em Grego Clássico. Coordeno o G.E.P.T.D. (Grupo de Estudos Platônicos e da Tradição Dialética) com abordagens da Dialética antiga até os dias atuais, passando por Hegel, Marx e Adorno.)

