

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

KALIL PALHANO RICARTE OLIVEIRA

DA PERMANÊNCIA AO MOVIMENTO DO
DISCURSO

Do Crátilo ao Teeteto de Platão

Brasília

2017

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

KALIL PALHANO RICARTE OLIVEIRA

DA PERMANÊNCIA AO MOVIMENTO DO
DISCURSO

Do *Crátilo* ao *Teeteto* de Platão

**ORIENTADOR: PROF. DR.
ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA**

Brasília

2017

A Gabriel Mosna, in memoriam.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, André Luis Muniz Garcia, pelo estímulo à pesquisa de excelência e rigor científico, pela paciência e conselhos. Um mineiro dotado do verdadeiro espírito humano.

A minha mãe, pelo calor desse corpo celeste.

Aos meus pais de criação, Mateus Menezes, *Leka* e *Tatá*, pelo porto seguro e pela simplicidade.

Aos irmãos do peito, Angelo Palhano por ser minha cara-metade, Lucas Palhano, Gustavo Garcez, Andrew Wallace, Mathews Vinícius, Casseiro Martins, João Lucas, Pedro Henrique e Davy Gabriel, pelos anos de amizade, de prosa e *catilogênia*.

Para não dizer que não falei das flores, à Izzadora Alves, pelos gestos de carinho e afeto.

Aos colegas de graduação, em especial, Caio Gomes Macedo, Paula Goulart, Francisco Edson, Manuella Mucury, Everton, João Renato e Rafael Sales.

Por fim, agradeço ao corpo decente do Departamento de Filosofia da UnB e à CAPES pelo suporte oferecido à esta pesquisa.

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (João: 1:1)

Resumo

A presente monografia tem como objetivo apresentar e desenvolver um problema que perpassa do diálogo *Crátilo* ao *Teeteto*: o estatuto do discurso. A controvérsia entre permanência e movimento do discurso configura não somente a querela do discurso filosófico, marcado pela pretensão de verdade, e o discurso sofístico, de pretensões verossímeis, mas envolve duas tradições em um mesmo campo de debate: Parmênides ao lado dos filósofos e Heráclito ao lado dos sofistas. Nesse sentido é que o presente trabalho dividir-se-á nos seguintes tópicos: (i) Contextualização histórico-filosófica do problema: sobre a permanência e o movimento do discurso; (ii) Análise do Diálogo *Crátilo*: Naturalismo, Convencionalismo e Essencialismo; (iii) Análise do Diálogo *Teeteto*: os preâmbulos de uma teoria da predicação e uma reavaliação do estatuto sobre a dizibilidade do não-ser.

Palavras-chave: Nome, discurso, naturalismo, essencialismo, negação, diferença, alteridade.

Abstract

The present monograph aims to present and develop a problem that runs from the dialogue *Cratylus* to the *Theaetetus*: the status of discourse. The controversy between permanence and movement of discourse sketches not only the squabble of philosophical discourse (marked by the claim of truth) and the sophistical discourse (the claim of verisimilitude), but it involves two traditions in the same field of debate: Parmenides, representing the philosophers and Heraclitus, representing the sophists. In this sense, the present work will be divided into the following topics: (i) Historical-philosophical context of the problem: on the permanence and the movement of the discourse; (ii) Analysis of the *Cratylus* Dialogue: Naturalism, Conventionalism and Essentialism; (iii) Analysis of the *Theaetetus* Dialogue: on the preambles of a predication theory and the status of the non-being-saying.

Key-words: Name, discourse, naturalism, essentialism, negation, difference, otherness.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo 1: Contextualização histórico-filosófica do problema	14
1.1 Sobre a permanência do discurso: Parmênides e o dizer segundo a natureza do ente.	15
1.2 Sobre o movimento do discurso: Heráclito e o dizer segundo a natureza do vir-a-ser.	20
Capítulo 2: Análise e interpretação do diálogo <i>Crátilo</i> :	23
2 O Diálogo Crátilo: Naturalismo, Convencionalismo e Essencialismo.....	23
(i) Ónoma e logoi:.....	23
(ii) Orthótetos/alêtheia:.....	24
2.1 O oráculo de Crátilo:.....	26
2.2 Hermógenes: do convencionalismo radical ao moderado (384d-385b).	29
2.2.1 A relação comunicativa sob critérios subjetivos de verdade.	30
2.3 Sócrates examina com Hermógenes a natural exatidão dos nomes. (385a - 391a).	32
(i) Da função do nomear enquanto está de acordo com a finalidade das ações naturais.	32
2.3.1 O vocabulário submetido à retificação metodológica: decomposição etimológica.	33
(i) Investigação Etimológica: divisão, princípios e regras (387d-427c).	34
(ii) Interlúdio: Sobre respectiva arte do nomeador (onomástikos): nomear e imitar.	39
(iii) Taxonomia do signo	40
(iv) A investigação etimológica dos nomes primitivos segundo a arte do nomeador.	41
2.4 Crátilo: Sobre a concepção eleática de dizer falsidades (428b-440e).	41

Capítulo 3: Análise e interpretação do diálogo Teeteto:.....	44
3.1 Introdução do tema a ser desenvolvido no diálogo Teeteto à luz da aporia do diálogo Crátilo.	44
3.2 Primeira resposta: Conhecimento é percepção (151e-187a).	45
(i) Tradição Jônica:.....	47
3.3 A busca por uma terceira via.	49
(i) Redução ao absurdo: sobre assumir como verdade o contrário do que se quer provar.....	50
(ii) A tradição eleática reconsiderada:	50
3.4 A possibilidade do conhecimento pelo inteligível:.....	51
3.5 Uma reavaliação da concepção eleática de dizer falsidades.	52
Conclusão	Error! Bookmark not defined.
Referências Bibliográficas	Error! Bookmark not defined.

Introdução

A relação disposta na segunda tetralogia do *corpus platonicum*, organizada pelo *Cânon* de Trásilo (*Crátilo – Teeteto – Sofista – Político*), sugere um interessante fio condutor de leitura, uma vez que percorre um mesmo eixo temático. Se, por um lado, a estrutura do diálogo *Crátilo* gira em torno da *verdade sobre a exatidão dos nomes* (384b), por outro lado, o diálogo *Teeteto* é conduzido por uma pergunta-chave, pertinente na totalidade da obra platônica: *o que na verdade é o conhecimento?* (145e).

Prima facie, o caráter aporético dos diálogos platônicos levar-nos-ia a descartar um possível segmento temático dos diálogos supramencionados. Porém, se nos detivermos, num primeiro momento, ao modo de perguntar, em detrimento ao quê se pergunta, encontramos um ponto de partida que aproxima ambos os temas: a pretensão de verdade. Neste quesito, é preterível, para essa pequena introdução, a infinda e exaustiva tentativa de esgotar os temas propostos por Sócrates, parecendo-nos mais sensato nos determos ao modo como Sócrates conduz os diálogos por meio da formulação clássica da pergunta “*o que é?*” (*tí estin*), uma vez que a filosofia parece-nos mais se caracterizar não por suas respostas, mas pela constante reformulação da pergunta. Este modo de perguntar, ontológico por excelência, estrutura uma maneira de pensar, cunhada pela articulação do verbo ser (*einai*) e seus derivados.

Não é necessário nos atermos a um estudo filológico muito aprofundado para concordar que o sentido do verbo em “*o que é?*” (*ti estin*) é antes veritativo que existencial, na medida em que significa “‘ser assim’, ‘ser o caso’ ou ‘ser verdade’” (KAHN, 1997, p.09)¹. Se partirmos da mudança paradigmática do sentido do verbo ser em grego, cunhada por Kahn e outros filólogos, podemos constatar que, tanto em estruturas sintáticas absolutas, como o *to eon* ou *to on* (o ente), como em casos do uso predicativo, cujo verbo nem sempre se deixa revelar, podemos encontrar a semântica veritativa proposta por Kahn, desvinculada da distinção clássica, inaugurada e, por assim dizer, generalizada por John Stuart Mill², cuja construção absoluta teria somente

¹ KAHN, Charles. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser* (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1); org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997.

² “muitos volumes poderiam ser preenchidos com as frívolas especulações referentes à natureza do ser... que surgiram do fato de se ter passado por cima desse duplo sentido do verbo ser; do fato de se supor que, quando significa existir, e quando significa ser alguma coisa especificada, como ser um homem” (Logic I, iv, i *apud*: KAHN, 1997, p. 4).

um sentido existencial e a construção predicativa, um sentido copulativo, destituído de sentido. A investigação sistemática de Kahn sobre o verbo ser/estar em grego será de suma importância para entendermos como a filosofia serve de aporte para justificar como a predicação satisfaz o sentido veritativo.

Podemos corroborar esta estratégia interpretativa levando em consideração a pergunta que abre e conduz os diálogos a serem analisados. Se o tema acerca da *verdade sobre a exatidão dos nomes* (*Crátilo* - 384b) presume uma concepção de verdade enquanto adequação entre o que nomeia e o que é nomeado, o tema do *Teeteto* - *o que na verdade é conhecimento?* – pretende uma adequação entre o que conhece e o que é conhecido. Pode-se julgar curioso como o sentido veritativo do verbo *einai* (ser/estar) leva em consideração uma correlação entre verdade do enunciado e verdade de fato, como afirma Charles Kahn: “A conexão lógica entre verdade e fato é sem dúvida a base inconsciente da ambiguidade do uso *tà onta* numa expressão como *légein ta onta*, que podemos traduzir ou por “falar a verdade” ou por “enunciar os fatos” (embora a segunda tradução seja a mais literal)”. (KAHN, 1997, p.12). Portanto, responder à pergunta sobre *a verdade* é tanto pretender adequar um sujeito a um predicado pelo verbo ser quanto, e principalmente, adequar a estrutura da realidade à estrutura do discurso pelo verbo ser, cujo sentido é o caso de ser o que é, como sublinha Charles H. Kahn:

Não é irrelevante lembrar que a descrição de Platão das Formas como *tá ontws onta* pode ser traduzida igualmente cem como “o que é verdadeiramente verdadeiro” ou “o que é realmente real” (...) Pois o conceito grego de verdade é precisamente isso: *tà onta légein ōs estin, tá mé onta ōs ouk estin*, dizer das coisas que são (o caso) que elas são e das coisas que não são que elas não são³. (KAHN, 1997, p.13).

O sentido veritativo do verbo ser, acompanhado por uma concepção de verdade por correspondência, é o que funda a *onto-logia*, que podemos entender como o discurso sobre *o que é*, a filosofia primeira do ser enquanto ser, que se tornou comum chamar, devido ao famoso ato catalográfico de Andrônico de Rodes, de metafísica. Porém,

³ “Platão, *Crátilo* 385 b7, *Sofista* 263 b; *c/*. Aristóteles, *Met.* 1011 b27. A expressão é implícita em Parmênides, e explícita no fragmento de Protágoras citado acima. A tradução dada no texto reflete a sintaxe natural de *ws estin*, p. ex. em Protágoras ou Aristóteles. Platão, contudo, frequentemente parece tirar proveito da construção alternativa (tomando *ws* como advérbio e não como conjunção) e assim tomar a expressão com significado: ‘falar das coisas como elas exatamente são...’” (KAHN, 1997, p.13).

considerada por outro ponto de vista, a pergunta pela verdade esbarra na pergunta pela falsidade, ou seja, sem o contraste da falsidade, não faz sentido reivindicar a verdade do discurso. Portanto, para reavaliar a adequação da estrutura da linguagem com a estrutura da realidade, de acordo com o sentido veritativo do verbo ser em grego, se faz necessário revisitar a questão da falsidade enquanto inadequação.

A questão da verdade e da falsidade do discurso é avaliada, a primeira vista, segundo a reivindicação de critérios objetivos e subjetivos, marcando os principais embates das duas principais frentes argumentativas dos diálogos: de um lado está o discurso filosófico, enquanto aquele que pretende *a verdade sobre o que é em si e por si*; por outro lado, encontram-se os antípodas, que podem ser aqui considerados, de maneira geral, como a “corrente sofística”, para a qual o discurso não pode pretender mais do que *o verossímil sobre o que é*, um “o que é” *para mim*. Esses dois pilares fundamentados pelo discurso configuram, no interior das dimensões que o conjunto da obra pode alcançar, uma profícua apresentação e um intenso debate com duas tradições pré-socráticas de suma importância para um *close reading* dessa tetralogia: (i) por um lado, está a tradição eleata de Parmênides e os Melissos, que revelam certa simpatia com a tradição dos que afirmam que *tudo permanece em repouso, e imóvel é o nome que se dá ao todo (...) que tudo é uno e subsiste em si mesmo (Teeteto-180e)*; (ii) por outro, a tradição jônica de Heráclito⁴, bem como aquela de “Protágoras, Empédocles, e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo na comédia, e Homero, na tragédia” (*Teeteto-152e*). Aqui, encontram-se importantes vestígios que indicam como as tradições pré-socráticas serviriam de suporte para conduzir futuros temas.

A proposta de uma ampliação do horizonte de entendimento consiste em envolver, portanto, duas correntes de pensamento para então convergi-las no sentido de fazê-las se confrontar no que diz respeito a um problema em comum: o estatuto do discurso. Esse é o ponto de intersecção que permitirá, no presente texto, um fio condutor que perpasse as duas obras de Platão a serem analisadas, *Crátilo* e *Teeteto*. Para cumprir tal objeto, propusemo-nos a dividir nossa argumentação da seguinte maneira: (i) Contextualização histórico-filosófica do problema: sobre a permanência e o movimento do discurso; (ii) Análise do Diálogo *Crátilo*: Naturalismo, Convencionalismo e Essencialismo; (iii)

⁴ Muito embora haja uma divergência sobre a possibilidade de uma tradição que siga uma linha de pensamento à guisa de Heráclito, retratando muito bem a figura singular de Crátilo, como foi descrito por Teodoro em (179d-180d).

Análise do Diálogo *Teeteto*: os preâmbulos de uma teoria da predicação e uma reavaliação do estatuto sobre a dizibilidade do não-ser. Mira-se com isso, a longo prazo, apresentar uma estratégia interpretativa que prepare o terreno para uma leitura do *Sofista* e que elucide a transição de uma concepção imobilista-nominal para uma concepção dialético-predicativa de discurso, estudo esse que pretendemos desenvolver em uma outra oportunidade.

Capítulo 1: Contextualização histórico-filosófica do problema.

Para compor uma unidade que articule a temática do estatuto do discurso nas obras supramencionadas, podemos partir de uma chave de leitura que nos permita adentrar no cenário que circunscreve e tematiza a dramatização que abre a segunda tetralogia, demarcando melhor o terreno sobre o qual pretendemos desenvolver essa monografia. Seguindo as pistas de Diógenes Laértios, Platão tornou-se discípulo de Sócrates aos vinte anos e, “quando este morreu ele passou a seguir Crátiles, adepto da filosofia de Heráclito e Hermógenes, praticante da filosofia de Parmênides” (LAËRTIOS, 2008, p. 86)⁵. Este documento dá vazão à tese segundo a qual a emblemática figura de Platão é resultado de uma confluência de tradições: “Platão misturou as doutrinas heraclíticas, pitagóricas e socráticas, seguindo Heráclito na teoria do sensível, Pitágoras na teoria do inteligível e Sócrates na filosofia política” (LAËRTIOS, 2008, p. 87). Outro documento importante seria a *Metafísica* de Aristóteles (A.6, 987a31), na qual ele também declara que Platão, em sua juventude, havia se familiarizado com o pensamento de Crátiles e com a tradição de Heráclito. Crátiles, afirma Aristóteles⁶, conhecendo a doutrina do *logos* heraclítico acerca do eterno movimento (*aidios kinesis*), acaba por levar sua máxima “é impossível entrar duas vezes no mesmo rio” – que reaparece no diálogo *Crátiles* (402a) – às suas últimas consequências, considerando que “nem mesmo uma vez se poderia entrar”.

Um segundo relato, que é passível de análise, seria a limitação de Crátiles a uma comunicação pura e demonstrativa, contentando-se em mover somente o dedo. No capítulo cinco do livro *Gama* de sua *Metafísica*, Aristóteles estabelece e inaugura o primeiro princípio da *ciência do ente enquanto ente*, a saber, o de não contradição, e a contrapõe a dois tipos de discursos: “os que falam sob efeito de uma aporia’ e que podemos convencer ‘por persuasão’, e ‘os que falam pelo prazer de falar’, que podemos somente ‘coagir’ refutando ‘o que é dito nos sons da voz e nas palavras’ (1009a 16-22)”⁷. Os primeiros se enquadram na física de Heráclito, Anaxágoras e Demócrito. A estes, Aristóteles afirma que “é impossível que quem quer que seja sustente que o mesmo é e não é como alguns pensam que Heráclito diz; pois não é necessário que, o

⁵ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama. – 2. Ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, 360p.

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, A.5, 1010 a7.

⁷ Vide B. Cassin, *O dedo de Crátiles*, in *Ensaio sofísticos*, São Paulo, 1990, pp. 27-37.

que alguém diz, ele o sustenta também (1005b 23-26)” (CASSIN, 1990, p. 28). Os outros dizem respeito aos sofistas, que discursam pelo mero discursar. Referente aos primeiros, encontra-se a emblemática figura de Crátilo, cujo gesto de apontar o dedo – o gesto dêitico – escapa ao princípio de não contradição, não estando em nenhum dos lados da contenda: nem filósofo, nem sofista, mas algo natural (*pephykóton*), semelhante a uma planta ($\phi\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ – 1008b B-12).

Para Aristóteles, o gesto de apontar representa uma curiosa suspensão da autoevidência do princípio de não contradição: “a demonstração por refutação é, com efeito, tão econômica que é preciso e é suficiente que o adversário do princípio satisfaça à definição do homem, ‘animal dotado de logos’, para ser refutado: é suficiente que ele fale” (CASSIN, 1990, p. 32). Se o *logos*, estrito senso, é um discurso e, por ser um discurso, torna-se evidente a impossibilidade de uma afirmação e negação ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, como seria possível demonstrar a autoevidência não contraditória do gesto dêitico? Seria esse gesto um mecanismo capaz de selecionar a singularidade de cada particular, ou seja, de cada *isto (tóde tí)*? Para decifrar as intenções de Crátilo, poderíamos supor uma relação entre o silêncio de Crátilo da *Metafísica* de Aristóteles e o enigmático oráculo de Crátilo que abre o diálogo de Platão, cujo nome do título é epônimo. Esse modo obscuro de conduzir as questões é o mesmo que obriga a Hermógenes, não por acaso, elege um interlocutor capaz de imobilizar o sentido de suas palavras. Crátilo sustenta (nas palavras de Hermógenes) abertamente que “cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza” (383a). Nota-se como o problema da correção dos nomes converge e é pautado segundo a própria pergunta sobre a natureza. Esse modo de perguntar retoma a tradição pré-socrática – cujo “problema fundamental incidia sobre a natureza (*physis*) e a coerência das coisas como um todo” (KIRK; RAVEN, 1983, p. IX-X). A pergunta sobre a natureza, portanto, a questão sobre a coerência das coisas com um todo, se fará necessária para demarcar as principais frentes argumentativas que norteiam os diálogos a serem analisados, a saber: *Crátilo* e *Teeteto*.

1.1 Sobre a permanência do discurso: Parmênides e o dizer segundo a natureza do ente.

A partir do *Poema* de Parmênides, podemos esclarecer como a investigação *sobre a natureza* do ente enquanto ente prescreve as primeiras regras lógicas da própria filosofia

enquanto um discurso sobre *o que é*. Tendo em vista a controvérsia que fomenta e proporciona uma riqueza bibliográfica secundária, entre os gregos, e terciária, entre os helenistas, propomos aqui uma interpretação *sui generis*, de modo a proporcionar uma leitura dos diálogos platônicos que se seguem. Compreendida a estreita relação entre ente e *logos* “como inseparáveis para o nascimento da onto-logia” (CASSIN, 2005: p. 18)⁸, será possível entender o que propomos aqui como hipótese sobre a permanência do discurso, o que prescreve a interpretação de Parmênides sobre o que se pode falar quando se fala *do que é*. Assim, em uma famosa passagem do *Poema*, ordena a Deusa:

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias... (PROCLO, Comentário ao Timeu, I, 345, 18)⁹.

Antes de analisar o segundo fragmento, podemos introduzi-lo de modo a evidenciar o que está pressuposto nas suas entrelinhas. Podemos começar elencando uma peculiaridade morfo-semântica do verbo ser (*einai*), intrínseca à interpretação de Parmênides, uma vez que esse verbo possui somente um radical, a saber, o presente-imperfeito, caracterizando uma ação durativa, que permanece no tempo. No caso de Parmênides, cuja maioria das construções do verbo em questão são absolutas¹⁰, ou seja, sem complemento predicativo, o sentido do verbo bifurca entre duas principais frentes que pleiteiam os principais embates da bibliografia secundária: (i) sentido existencial, como o que há de ser *o que é*; (ii) sentido veritativo, como o que é o caso: “a doutrina do Ser de Parmênides é antes de mais nada uma doutrina relativa à realidade como aquilo que é o caso” (KAHN, 1997, p.11). Como veremos no que se segue, a ambiguidade entre uma semântica existencial e predicativa não dissolve o naturalismo de Parmênides. Muito pelo contrário: se lançarmos mão da pergunta “o que existe?”,

⁸ CASSIN, Barbara. O efeito sofístico. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

⁹ Para a leitura dos fragmentos, vide Coleção Os Pensadores. *Os Pré-socráticos*. Abril Cultural, São Paulo, 2ª edição, vol.I, agosto 1973.

¹⁰ “Ver em Mourelatos (1970, p. 51-60), a proposta de interpretação das formulações que anunciam os caminhos como “cópulas não-resolvidas” (SANTOS, J. T. *A “questão da existência” no Poema de Parmênides*. Filosofia Unisinos: Vol. 3 NO. 2: Maio-Agosto 2012, p. 186, ISSN: 1984-8234).

também podemos preencher a lacuna semântica da construção absoluta com uma possível resposta: “o que é”.

A princípio, o poema estabelece uma concatenação de ações, marcadas, sob uma perspectiva, pela conjugação dos verbos *dizer*, *ouvir* e *pensar*. Esses verbos, enquanto são ações, se encaminham para um ponto em comum: para *o que é* o caso. Sob uma metaperspectiva, essas ações são concentradas em um mesmo verbo: o dizer. Essa ação, por sua vez, é marcada por palavras que indicam cada uma das coisas que são o caso, ou seja: se cada palavra indica *o que é* o caso, então *a palavra*, enquanto indica, indica sempre *o que é*. Essa estratégia interpretativa encaminha-nos a um naturalismo nominal: Parmênides parece encontrar a palavra ou o nome¹¹ que indica à coerência subjacente da natureza: *o ente* – de maneira forte, como *o ente* dos *entes*: a *entidade*. Este nome concentra o sentido que indica a verdade adequada à natureza: “O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento. Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, acharás o pensar; pois nem era ou é ou será outro fora do que é, pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel; por isso tudo será nome” (Fr. 7-8, Simplício, *Física*. Versos 34-37). Portanto, o que Parmênides parece declamar no segundo fragmento, na boca da Deusa, seria um *tautó-logos* de um princípio autoevidente. Extrair um *logos* da unidade atômica e indivisível do *ente* consistirá, como veremos, no absurdo de avaliar se a verdade do princípio é verdadeira: “Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, nem também algo menos, mas é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere.” (fragm. 8). Assim se encaminha a investigação de Parmênides *sobre a natureza* do ente enquanto ente.

Podemos começar formulando a questão: o que é o *ente*? Parmênides parece levar a cabo o sentido veritativo que esse nome pode indicar, abrindo a possibilidade da predicação: (i) *o ente é o que é*; (ii) *o ente é o que não é*. De acordo com o segundo fragmento, o ente é o único tema autenticado para um enunciado sobre o ente, sendo possível ser ampliado apenas em relação consigo mesmo, de forma tautológica: *o ente é*

¹¹ “permitindo que B2.2 funcione como ‘sujeito lógico’ das duas formulações (Owen, 1975, p. 48-81, 60), sugere que ‘é/não é’ não devam ser lidos como cópulas verbais. B2.2 contém uma pergunta implícita, à qual B2.3 e B2.5 respondem. Se ‘que é’ e ‘que não é’ são o que pode ser pensado, não será necessário postular ‘algo’ que é e que não é; menos ainda ‘algo’ que predique ‘o’ que é e ‘o’ que não é. Nesse sentido, proponho que ‘que é’ e ‘que não é’ sejam lidos como nomes das duas únicas possíveis vias de conhecimento: a saber, o nome ‘que é’ e o nome ‘que não é’. Se não há nenhum sujeito do qual qualquer predicado possa ser afirmado ou negado, os próprios nomes – ‘que é’ e ‘que não é’ – são o que se pode pensar. Enquanto ‘que é’ simplesmente refere ‘o nome que é’, ‘que não é’ refere ‘o nome que não é’: seja, um ‘não-nome’ (vide ‘anônymon’ – ‘sem nome’ – B8.17). No entanto, as expressões usadas para designar os caminhos permitem que um enunciado possa ser encarado como um nome” (SANTOS, J. T. 2012, p. 186).

ou *o que é é o que é*¹². Se o segundo caso resulta em contradição, então o primeiro caso seria a única via de inquérito. Portanto, se torna evidente a necessidade. Por sua vez, o ente, antecedido pela negação, é ausente de significação, uma vez que nada indica (*medén*): “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar” (SIMPLÍCIO, Física, 117, Fragmento 2). Esta autoevidência tautológica do *ente* revela a verdade que, por sua vez, prescreve as regras naturais que regulam e homologam todo *onto-logos*: todo discurso é necessariamente um discurso sobre *o que é*.

Dessa forma, a natureza do *ente* enquanto *ente* – ou da *entidade* - pode ser considerada aqui como uma espécie de monismo¹³, cuja verdade do nome é superveniente e condiciona a dinamicidade do verdadeiro-falso que compõe as opiniões: (i) enquanto uma unidade material, o *ente* dos *entes* é o nome cuja totalidade do princípio indica a afirmação necessária da verdade em si, cuja identidade respeita a não contradição; (ii) enquanto uma pluralidade numérica, o *ente* é o nome de todos os nomes que indicam o caso de ser *o que é* – seja para o que é *isso* ou o que é *aquilo* -, cuja afirmações são verdadeiras e participam da verdade, respeitando a não contradição mas transitando pela contrariedade. (iii) enquanto opinião, a pluralidade dos nomes ordinários parece permitir que o discurso transite pela via da afirmação e pela aparente negação do *ente*: “de um lado, etéreo fogo de chama, suave e muito leve, em tudo o mesmo que ele próprio mas não o mesmo que o outro; e aquilo em si mesmo (puseram) em contrário, noite sem brilho, compacto denso e pesado. A ordem do mundo, verossímil em todos os pontos, eu te revelo, para que nunca sentença de mortais te ultrapasse” (fragmento 8). Dessa última relação, poderíamos enquadrar as opiniões, caracterizadas pela incapacidade de discernimento dos mortais (fragmento VI), cuja relação dos nomes que compõem um discurso escondem a natureza subjacente de uma construção nominal que é permanente e absoluta. Se por um lado, a questão sobre a verdade do nome dos nomes está suspensa, uma vez que o *ente* está de acordo com a natureza; por outro lado, os nomes podem ser verdadeiros porque participam dessa verdade e nomeiam sempre *o que é*. Esse naturalismo será posto em cheque no diálogo

¹² SOUZA, Eliane Christina de. *Negação e diferença em Platão*. Trans/Form/Ação [online]. 2010, vol.33, n.1, pp. 1-18. ISSN 0101-3173.

¹³ Termo cunhado por Patricia Curd em *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. O sentido veritativo do verbo *ser* está de acordo com o que é o caso na medida em que é o caso de ser o que é em si, como afirma Curd: “Aceito que Parmênides é um monista, mas eu nego que ele é um monista numérico. Pelo contrário, eu afirmo que Parmênides está comprometido com o que eu chamo de monismo predicacional. (...) Mas não é necessário que haja apenas uma coisa dessas. O que deve ser o caso é que a coisa em si deve ser um todo unificado” (CURD, 1998, p. 4-5, tradução nossa).

Crátilo, não de modo secundário. Lá, podemos ler: “*Sócrates* – Quer dizer que todos os nomes são corretos? *Crátilo* – Todos os que são nomes” (429b).

Podemos considerar, dessa interpretação do poema, que a construção absoluta do verbo, substantivada e marcada pelo particípio presente (*ente*), constituirá uma construção sintática que satisfaz o sentido único do discurso e a totalidade que confere coerência ao todo constituído por partes. O nome do *ente* concentra a totalidade absoluta do ser apenas em relação a si mesmo:

Só ainda (o) mito de (uma) via resta, que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei que digas e pense; pois não dizível nem pensável é que não é¹⁴.

O estatuto da permanência do discurso começa a se consolidar. Podemos considerar finalmente que, partindo desse monismo ontológico, cuja totalidade¹⁵ suprassensível e sentido extraordinário é superveniente ao todo e suas partes, será possível entender como parmênides parece sustentar que o nome dos nomes, ou seja, do *ente*, é superveniente aos nomes ordinários e sensíveis. Portanto, o *ente* seria autorreferente, eternamente presente e subjacente ao discurso, seria o nome genérico que escapa ao enganador esquema dos nomes ordinários: “Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo. Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem das quais uma não se deve – no que estão errantes –; em contrário separaram o compacto e sinais puseram à parte um do outro” (Fr. 7-8, Simplício, *Física*. Versos 49-56). No que tange à via da opinião, Parmênides lança mão do vir-a-ser (*gignesthai*) como um aoristo possível para dar conta da linguagem ordinária sem condicionar o *ente* absoluto. Como vimos anteriormente, estes usos do verbo transitariam de maneira dialética e corroboram tanto a relação de contrários como a relação contraditória: (i) todo o discursar vem a ser composto pelos nomes que, pela via

¹⁴ PLATÃO, *Sofista*, 237 A (versos 7,1-2); SEXTO EMPÍRICO, *Vil*, 114 (vv. 7, 3-6); SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29 (vv. 8, 1-52); IDEM, *ibidem*, 38, 28 (vv. 8, 50-61).

¹⁵ Vide o fragmento (8) de Parmênides: “pois é todo inteiro, inabalável e sem fim”. A questão sobre a totalidade (*to holon*) e a participação da relação dinâmica entre o todo e as partes de tudo (*to panta*) será posta a prova no diálogo *Teeteto* (204a).

da contrariedade, afirmam o que é caso, vindo a ser verdadeiro enquanto adequado ao caso, ou falso enquanto não adequado ao caso; (ii) toda opinião, por sua vez, encontra uma lacuna para transitar pela contradição e pelo vir-a-ser – e sobre isso Nietzsche¹⁶ já havia há muito argumentado: “O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Isto não seria senão produzir a si mesmo?”¹⁷. Essa curiosa noção do “vir-a-ser”, viabilizada pelo movimento dialético, é a peça-chave para introduzirmos uma outra investigação *sobre a natureza*, cuja coerência subjacente harmoniza todo e qualquer discurso, abrindo a possibilidade para a negação do ser.

1.2 Sobre o movimento do discurso: Heráclito e o dizer segundo a natureza do vir-a-ser.

Em Heráclito, encontram-se sinais e suportes para a pergunta pela natureza, ao passo que, deve-se dizer imediatamente, esta também é submetida a uma metaperspectiva, ou seja, a uma perspectiva sobre o próprio processo de investigação. A pergunta pela *physis* já pressupõe, no seu perguntar, uma linguagem (*logos*)¹⁸ cujo sentido é natural e de acordo com o-que-é-com (*xynós*): “Deste *logos*¹⁹ sendo sempre²⁰ os homens se tornam descompassados²¹ quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa²² quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo.” (Fragm.

¹⁶ *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução: Carlos A. R. de Moura.

¹⁷ (Coleção Os Pensadores. *Os Pré-socráticos*. Abril Cultural, São Paulo, 2ª edição, vol.I, agosto 1973).

¹⁸ “Para a compreensão da noção de *logos* em Heráclito, examinem-se especialmente os fragmentos 1,2,31,39,45,50,72,87,93,108,115, em que essa noção aparece mais especificamente; ainda os fragmentos com *ónoma* (23,32,48 e 67) e os fragmentos com a noção de *sophón* e *sophia* (32,41,50,108,112 e 129).” (NEVES, 1987. Nota 7).

¹⁹ “Logos é o nome correspondente ao verbo *légein* = recolher, dizer. É “palavra”, “discurso”, “linguagem”, “razão”. Cf. fragmentos 2, 31, 39, 45, 50, 72, 108, 115.” (*Sobre a Natureza*. In. “Coleção Os Pensadores. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978).

²⁰ “Fica mantida a falta de pontuação, criticada por Aristóteles (retórica, III, 5) e “corrigida” em geral pelas traduções. V. o. 77, n.2” (Nota do tradutor).

²¹ No grego *axýnetoi*, literalmente “que-não-se-lançam-com”, i.e., “que não compreendem”. Cf. fragmento 34 e aqueles em que aparece a noção de “comum”, de “o-que-é-com” (nota do tradutor). O que-é-com: *logos*/pensamento/combate. (Cf. Frag. 02, 113, 80)

²² “No grego *lanthánei*, do mesmo tema de *léthe* (= esquecimento), que forma *a-létheia* (lit. não-esquecimento) = verdade. Cf. fragmento 16”. (Nota do tradutor).

1)²³. Ou seja, o *logos* não somente discorre sobre uma certa coerência subjacente à instabilidade do dizer as coisas, mas também participa e não está à parte dessa coerência natural. O discurso, enquanto um discursar ou, em outras palavras, enquanto uma ação, vem a ser sempre segundo a natureza. Em *A Vertente Grega da Gramática Tradicional*, Maria Helena de Moura Neves explica, a partir de Clémence Rammoux (“La parole et le silence”, In.: *Heráclite ou l’homme entre les choses et Le mots*, p. 296-297), o modo como Heráclito foi o responsável por fazer a relação entre “dizer e fazer” passar da segunda para a terceira fase, na medida em que o mero ato de articular a voz, como fazem os bárbaros, estaria de acordo e, por sua vez, seu sentido indicaria à natureza: (i) o dizer e o fazer são duas coisas: podem ser opostos os que brilham pelas obras, pelo fazer, e os que brilham pelas palavras; (ii) o dizer e o fazer se reúnem; opõem-se o sono e a vigília, e há um dizer dos adormecidos e um dizer-e-fazer dos despertos; se se quer manter uma oposição do fazer e do dizer, a este último cabe a primeira posição, pois os adormecidos apenas agem, mesmo quando falam, e sua palavra é simples ruído, enquanto os em vigília são os que sabem falar; (iii) aparecem expressões (*to phroneîn, euphronêin, nóon échein*) para significar a palavra que não é apenas ruído e a obra que por si só diz alguma coisa; o esquema se torna triplo e o terceiro termo (ser sábio ou falar com sentido) toma a primeira posição. Portanto, não haveria, como vimos em Parmênides, uma oposição entre as opiniões dos mortais, que transitam pela via *non sense* do não-ser. É justamente nessa direção que Heráclito então afirma: “Por isso é preciso seguir o-que-é-com. Mas, o *logos* sendo o-que-é-com (*xynoî*), vivem os homens como se tivessem uma inteligência (*xyn nóoi*) particular” (Frag. 02).

Partindo dessa interpretação, podemos entender o que está por trás do gesto dêitico do Crátilo aristotélico. No diálogo *Crátilo* de Platão, Sócrates, enquanto fiador da tradição eleática, refere-se a seu interlocutor, Crátilo, para fazer uma explícita menção ao fragmento de Heráclito – “(...) todas as coisas se deslocam e nada permanece e, comparando os seres à corrente de um rio, afirma que <não se pode entrar duas vezes no mesmo rio>” (*Crátilo* - 402a) –, fragmento transmitido por Plutarco (*Sobre o E de Delfos*, 392b = 91d DK). Para Sócrates, o naturalismo de Crátilo, à guisa de Heráclito, introduz a aporia do poder (*dynamis*) semântico do nome: “Mas, se ele está sempre a ir-se embora, será possível nomeá-lo corretamente, dizendo, primeiro que é isto, depois que é aquilo, ou será necessário que, ao mesmo tempo que nós falamos, ele se torne

²³ Para a numeração dos fragmentos, segue-se, aqui, a edição de Diels-Kranz – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1994.

outro nesse mesmo instante e se afaste furtivamente e deixe de ser dessa maneira?” (*Crátilo* - 439d).

Ainda sobre Heráclito, podemos concluir que não se faz necessário abdicar da linguagem natural e se deter a uma teoria da significação, uma vez que não haveria sentido reivindicar uma correção da linguagem se a própria linguagem, por sua vez, é segundo a natureza, tal como é o caso dos nomes: “o Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada” (Frag. 67). A falibilidade – o eterno flerte com a “não-identidade” – da capacidade significativa do nome está de acordo com a natureza (*physis*) para Heráclito. Dito de outro modo: o nome que indica o que é *isso*, vem a indicar o que não é mais *isso*. Não se faz necessário *imobilizar* o algo-dito para compreender a profundidade e dinamicidade²⁴ que caracteriza o papel unificador do *logos*: “não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (Frag. 50). O discurso (*logos*) é verídico porque *compreende* em sua natureza o que diz: “pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando” (Frag. 112).

Por fim, podemos considerar que Heráclito inaugurou uma interessante investigação sobre a natureza que determinará toda pesquisa subsequente, principalmente no que se refere à temática que perpassa as seguintes relações: (i) identidade e diferença; (ii) afirmação e negação; (iii) verdade e falsidade; (iv) ser e não-ser. Se para Parmênides, a permanência natural, para Heráclito, o movimento dinâmico natural; se para Parmênides a totalidade, para Heráclito o todo formado por partes²⁵; se para Parmênides a identidade natural, para Heráclito a semelhança-diferença natural; se para Parmênides o contraditório, para Heráclito o contrário; se para Parmênides a afirmação, para Heráclito a afirmação-negação; em suma: se para Parmênides o imobilismo, para Heráclito o mobilismo.

Ora, ainda podemos nos debruçar neste modo ímpar de caracterizar o discurso/nome segundo a natureza, uma vez que, como sabemos, é resgatado no diálogo *Crátilo*. Platão reavivará essa querela na boca de seus mestres e principais expoentes de cada tradição: por um lado, os filósofos, por outro, os sofistas.

²⁴ Cf. *Heráclito* Frag. 45)

²⁵ “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas” (Frag. 10).

Capítulo 2: Análise e interpretação do diálogo *Crátilo*:

2 O Diálogo *Crátilo*: Naturalismo, Convencionalismo e Essencialismo.

Enunciado o pano de fundo das principais frentes argumentativas que pleiteiam os diálogos, é possível entender o que está em jogo ali ao elencarmos o tema que dá início à segunda tetralogia do *corpus* platônico, iniciada pelo diálogo *Crátilo: a verdade sobre a exatidão dos nomes* (*Crátilo* - 384b). Se partirmos da noção de que o nome é a unidade básica do discurso, como avaliar se cada nome está adequado e seleciona o ser nomeado? A ausência de uma teoria da significação das tradições anteriores será posta à prova, de modo a eleger o naturalismo que alcance esse objetivo. Antes de iniciar o tema a ser desenvolvido, parece apropriado analisar o sentido de cada termo para que haja uma boa compreensão do que se segue.

(i) *Ónoma* e *logos*:

Se reduzirmos o tema em discussão no *Crátilo* “o que é o nome?”, podemos entendê-la sob duas perspectivas: (i) sob uma perspectiva funcional; (ii) sob uma perspectiva filosófica. Desconsiderando em parte a etimologia do termo *ónoma* – cujos primeiros sentidos a ele atribuídos são “uso”, “costume” e posteriormente “lei escrita” –, podemos supor que, no que se refere à primeira perspectiva, é aceitável dar a entender que *ónoma* exerce a função do que entendemos por “palavra” ou “termo” em português, na medida em que engloba desde o que entendemos por nome, aplicado a substantivos, até adjetivos e verbos²⁶. Nesse sentido, Sócrates confere à parte a mesma composição do todo²⁷: o nome, sustenta ele, é tanto uma parte do *logos* como este também é parte do

²⁶ No português, podemos encontrar formas nominais que se aplicam aos verbos. Uma possível distinção entre nomes e verbos será esboçada no diálogo *Sofista* (262a).

²⁷ Cf. R. Robison, em *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969.

nome (421a). Em outras palavras, todo *ónoma* é um composto de nomes que formam um discurso ou descrição a partir de suas partes. Como veremos no diálogo *Teeteto*, Sócrates recorre à ideia de totalidade (*to holon*), à guisa da matemática, para salvaguardar uma permanência subjacente à relação dinâmica entre o todo (*ta panta*) ou tudo (*to pari*) constituído pelas e as partes: “Sócrates” e “Hermógenes” seriam nomes do mesmo modo que *um* e *dois* são números.

Para uma melhor compreensão, podemos elencar uma distinção entre palavra e nome feita por Mill²⁸: (i) as palavras seriam sincategoremáticas – *syn* <com> e *kategoréo* <afirmar> –. porque é necessária alguma outra palavra para que algo possa ser afirmado ou negado em uma construção predicativa, ou seja, as palavras são partes que compõe um nome que venha a ser sujeito ou predicado da proposição. Dentre as palavras, estariam partículas, pronomes indiretos, advérbios etc. A palavra é, portanto, parte de um nome; num segundo sentido, (ii) os nomes – categoremáticos – podem ser sujeitos de uma proposição sem estarem condicionados à presença de outra palavra, como afirma Mill: “‘John Nokes, o prefeito da cidade’ é um só nome” (MILL, 1979, p.96). Podemos supor que, para os gregos, havia um ponto equidistante entre *ónoma* e *lógos*, entre o nome e sua descrição: o nome *Hermógenes*, enquanto uma descrição definida, compõe um só nome: *Hermógenes, o filho de Hermes*. Eis o gancho para prender a segunda perspectiva da pergunta, filosófica por excelência: determinada as possíveis funções do nome, como saber se o nome “Hermógenes” está adequado e seleciona o ser nomeado “*Hermógenes*”?

(ii) *Orthótetos e alêtheia*:

Sócrates, no diálogo de Platão, retoma a busca por uma teoria da significação ao descrever a etimologia do termo nome (*ónoma*) da seguinte maneira: “este nome parece ter sido formado a partir de um *logos* que diz que o <nome> é isso do qual por acaso a investigação é. E ainda o reconhecerás melhor naquilo a que chamamos <nomeável> (*onomáston*), pois isto diz claramente que ele é o ser sobre qual é a procura” (*Crátilo* - 421a). Ambos os termos – *orthótetos/alêtheia* – são correlatos na medida em que o primeiro é compreendido segundo o seu critério de correção. Nesse quesito e, de acordo com Parmênides, o *nome enquanto nome*, ou seja, o nome

²⁸ MILL, J.S. *Sistema de Lógica dedutiva e indutiva*. Trad. João Marcos Coelho: Coleção “Os Pensadores”: J. Bentham & J.S Mill. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 81-257.

enquanto nome adequado ou nome correto, nomeia e descreve aquilo que é nomeável, configurando uma verdade por adequação entre aquilo que nomeia e aquilo que é nomeado. Podemos esclarecer melhor o tema fio condutor do diálogo se seguirmos a meada costurada pelo debate entre Sócrates e Hermógenes.

2.1 Introdução ao oráculo de Crátilo:

Seria oportuno retomar o problema sobre o qual incide o tema a ser desenvolvido no diálogo entre Hermógenes e Sócrates: o oráculo de Crátilo. Segundo Hermógenes, o oráculo vem à tona quando, em outra conversa, Crátilo havia sugerido que cada coisa tem “um nome apropriado e que lhe pertence por natureza (*pephykyian, pephykenai*), e que não é nome aquilo a que alguns chamam nome, acordando em chamar-lhe assim, e enunciando uma parcela da sua voz, mas que pertence aos nomes uma certa correção (*orthótetos*), que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros” (383a). Podemos lançar mão do naturalismo pré-socrático para entender suas palavras: Crátilo estaria reafirmando a estrita relação da passagem do ruído para uma articulação da voz com sentido (*phoné*). Essa passagem é suficiente para que o nome seja adequado à coisa nomeada, ou seja, de acordo com a *physis*. Se para Heráclito, o que vem a ser historicamente significado e tornado nomeado é suficiente para que este nome esteja de acordo com sua natureza corruptível; para Parmênides, o ente é via única de significação extraordinária, seja para os gregos ou seja para os bárbaros. Exemplarmente, Crátilo ressalta que “Crátilo” e “Sócrates” são nomes que lhes pertencem por natureza, mesmo que o nome “Hermógenes” não seja mais o caso, na medida em que aquele que tem parentesco divino com Hermes deve, por excelência, dominar a arte do discurso. O parentesco de Hermes estaria herdado à arte sofística, na medida em que o nome Hermes significa “hermeneuta, mensageiro, furtivo, enganador nos discursos, e também negociante, todas essas ocupações estão relacionadas ao poder do discurso” (*Crátilo* – 407e-408a). É nessa direção e para esclarecer justo esse ponto que Sócrates completa: “Mas, quando ele diz que na verdade tu não te chamas Hermógenes, desconfio de que está a fazer troça de ti” (*Crátilo* - 384c). Recorrer a Sócrates significa, sobretudo, recorrer ao discurso filosófico, aquele que, ao contrário do sofístico, não cobra nada em troca, visto que Hermógenes não herdou os bens paternos e não tem condições financeiras para tornar-se um sofista:

Hermógenes – E como é necessário examinar? *Sócrates* – O exame mais correto, meu amigo, é junto daqueles que sabem, pagando-lhes dinheiro e rendendo-lhes graças. E estes são os sofistas, aos quais o teu irmão Cálidas pagou muito dinheiro para parecer sábio. Mas, uma vez que não és tu o herdeiro dos bens paternos, será necessário

importunar o seu irmão e pedir-lhe para ensinar-te a correção a respeito de tais questões, a qual ele aprendeu com Protágoras (*Crátilo* 391 b-c).

Por outro lado, não haveria, segundo a tradição de Heráclito, uma falácia de composição do termo *ónoma*: enquanto um todo, vem a ser composto pelas partes, revelando um discurso subjacente formado por outros nomes. A harmonia heraclitiana estabelece uma dificultosa relação de contrários na medida em que o vir-a-ser é entendido como a transmutação recíproca dos opostos. A natureza corruptível dos nomes, além de estar de acordo com a natureza do que é nomeado, é necessária para compreender a relação dialética *logos-ónoma*, sempre segundo a natureza (*phýsis*) Tanto nome quanto seu sentido ou discurso subjacente descrevem o que vem a ser o caso: ora Hermógenes vem a ser rico, ora vem a ser pobre. Por outro lado, para a tradição de Parmênides, o sentido ou discurso subjacente do nome sempre descreve necessariamente *o que é* o ser, sendo sempre de sentido único e verdadeiro: o ente é o que é; e o que não é, por sua vez, é mero ruído, uma articulação da voz sem sentido. Se para Heráclito, as opiniões são como um jogo²⁹ dinâmico de palavras, ou seja, um jogo de afirmações e negações, de semelhanças e diferenças, de ser e não-ser; para Parmênides, as opiniões dos mortais confundem identidade com semelhança, identidade com contradição, verdade com falsidade, necessidade com contingência, afirmação com negação, em suma, misturam o ente com não-ente.

Por outro lado, se para ambas as tradições, o nome satisfaz o sentido de acordo com a sua *natureza*, por outro lado, podemos reavaliá-las de acordo com uma teoria da significação: (i) para o naturalismo de Heráclito, o nome denomina o que vem a ser o caso; (ii) para o naturalismo de Parmênides, o nome denomina o que é o caso de ser nomeado o que é, ou seja, o *ente* autoreferencial. Seja para a tradição de Parmênides como para a de Heráclito, satisfazer *a natureza*, apesar de ser necessário para o discurso, não é suficiente para selecionar os particulares: o que é isso e o que é aquilo outro, diferente disso? Portanto, essa é a questão, o ponto nevrálgico levantado no início desse diálogo: como os nomes descrevem e selecionam cada ser nomeado? Para selecionar seus particulares, é preciso levar em consideração a noção de diferença entre

²⁹ “Jogos de crianças [Heráclito] considerou as opiniões humanas (παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα)” (Fragm. 70).

os seres: (i) para o naturalismo heraclítico, caracterizado como contrário; (ii) para o naturalismo parmenídico, caracterizado como contraditório.

Se voltarmos ao diálogo, torna-se mais claro que, segundo o viés naturalista de Crátilo e Heráclito, o mesmo nome encerraria mais de um sentido (Frag. 48), ou uma mesma realidade tem mais de um nome (Frag. 59, 60, 67, 105). Se Hermógenes não compreende a natureza do discurso, como parece ser o caso no diálogo platônico, tampouco compreenderia a harmonia da *physis*, que se encontra na boca de qualquer falante. Tal como o nome *bios*, “vida” e “arco” (instrumento de morte), revela a própria natureza do arco, e a lira é união de tensões opostas (Frag. 48 e 51). É notável a sutileza dos problemas com os quais Sócrates se depara logo no início do diálogo, principalmente sob a querela que se estende dessas duas tradições: (i) ao lado de Parmênides estão os filósofos, representados pela tese essencialista de Sócrates; (ii) ao lado de Crátilo e Heráclito estão os sofistas, representados pela tese convencionalista de Hermógenes.

Para o discurso sofístico, que por sua vez pretende o *verossímil*, o naturalismo possibilitaria, sobretudo: (i) homonímia: diversas coisas são dotadas de um mesmo nome; (ii) polionímia: vários nomes são dados a uma mesma coisa; (iii) metonímia (a metátese dos nomes): os nomes podem mudar enquanto as coisas conservam seu sentido adequado. Não é por acaso que, no diálogo, Sócrates insere Pródico como expositor teórico da atividade sofística, como subscreve Maria Helena de Moura Neves: “Embora se possa afirmar que o *orthós logos* dos sofistas tem primordialmente uma dimensão de eficiência prática, não ficam nesse terreno as observações sobre a justeza³⁰. Na verdade, a disputa naturalismo/convencionalismo, em última análise, está sempre implicada nas atividades dos sofistas e constitui a base de que partem as investigações subsequentes”. (NEVES, 1987, p. 42). Tendo em vista essas incongruências, que mais fornecem fundamentações teóricas aos partidários sofísticos do mobilismo e do subjetivismo,

³⁰ “Julga Lersch (*Die Sprachphilosophie der Alten I*, p. 16-17) que, se Platão atribui a Pródico um estudo *Peri onomáton orthótetos*, “sobre a justeza dos nomes”, é porque ele acredita que o sofista tratou da questão da fundamentação da linguagem: ou natural ou baseada num acordo geral, pois *Peri onomáton orthótetos* é justamente a frase-título do *Crátilo*, que é um tratado sobre a linguagem segundo sua fundamentação. E, diz Lersch, Pródico seria pela tese naturalista; teria acreditado que a linguagem formou, pela sua própria natureza, para cada coisa e até para cada modificação de uma coisa um nome justo, sendo necessária a observação conveniente das mais finas distinções. Outros estudiosos (Allen, W.S – *Ancient Ideas...*, p. 41. Dixon, R.M.W – *What is Language? A New Approach to Linguistic Description*, p. 26), porém, não acreditam que se possa concluir pelo naturalismo de Pródico, Protágoras e Hípias, pois julgam que o fato de esses sofistas terem escrito tratados “sobre a natureza dos nomes” não significa que eles acreditassem nessa “justeza” como reflexo da natureza essencial dos objetos. O título dessas se referiria apenas ao uso correto da linguagem, fosse ela originalmente natural ou convencional.” (NEVES, 1987, p. 42).

Sócrates lança-se inicialmente numa estratégica arrojada: interpretar e conduzir o naturalismo de Crátilo ao naturalismo de Parmênides, salvaguardada pela interface do essencialismo³¹: “*Hermógenes* – Ora, se tu puderes interpretar o oráculo de Crátilo, ouvir-te-ei com prazer; mas ainda com mais prazer ouviria aquilo que pensas sobre a correção dos nomes, se quiseres dizer-mo” (384a).

Partindo dessa querela entre filósofos e sofistas, reconstruirei os argumentos de modo a trazer à tona e contrapor as duas principais partes do diálogo *Crátilo*: (i) o diálogo entre Sócrates e Hermógenes (385a-427d); (ii) o diálogo entre Sócrates e Crátilo (428b-440e). A tese convencionalista nos serve aqui como primeira resposta à pergunta pelo poder (*dynamis*) do nome – a saber, em que reside a sua capacidade significativa que permite selecionar e conhecer o que é nomeado. Nas entrelinhas dessa questão está a reivindicação de um critério de verdade por adequação que permita a passagem da articulação da voz para a comunicação, ou seja, a capacidade significativa que permite tornar comum: (i) para a sofística, a comunicação enquanto uma imitação entre nome e o que vem a ser nomeado; (ii) para a filosofia, a comunicação enquanto uma identidade entre a forma do nome e a Forma do que é nomeado.

2.2 Hermógenes: do convencionalismo radical ao moderado (384d-385b).

A posição de Hermógenes confere ao sujeito o poder do nome, permitindo a passagem da locução para a elocução somente “para os que convencionaram formá-los depois de terem o conhecimento dessa coisa, baseados precisamente na convenção” (433e). O poder do nome, portanto, dependeria da convenção ou costume (*nómos*) para que o significante porte significado, caracterizando o sentido de cunho hermético ou esotérico, mas também, e sobretudo, histórico: “Desse modo, também vejo, às vezes, cada uma das cidades atribuindo nomes distintos às mesmas coisas, tonto os gregos diferentemente de outros gregos, quanto estes dos bárbaros” (*Crátilo* - 385e). A pergunta pela verdade sobre a exatidão dos nomes está satisfeita: o que vem a ser percebido, pode vir a ser nomeado de acordo com o nome que cada um acha adequado à sua percepção e, para que um algo se torne um algo nomeado para todos, é preciso estabelecer um acordo de forma que a “marca”, articulada pela voz e sentida pela audição, de modo que satisfaça seu sentido e selecione o seu objeto: “Assim, o nome

³¹ “*Sócrates* - É evidente que as coisas possuem em si (e) uma certa essência estável, que não nos é relativa nem depende de nós, deixando-se levar acima e abaixo por nossa imaginação, mas elas possuem em si mesmas uma relação com a sua própria essência, que é por natureza” (*Crátilo* - 386 d-e)

por que todos designam um objeto é o nome desse objeto” (385d). Portanto, negar o que é não seria contraditório na medida em que nega o que vem a ser o caso da percepção: ora chamo minha percepção de quente, outrora a chamo de frio.

Em segunda análise, no diálogo entre Sócrates e Crátilo (428b-440e), Sócrates assente ao convencionalismo moderado³². O corolário é negativo para a tradição eleata e filosófica, preparando o terreno para uma possível aporia: (i) a falibilidade das sensações/percepções são condição necessária para que a articulação da voz venha a ter sentido para aqueles que escutam; (ii) a subjetividade como condição para a objetividade; (iii) a semelhança como condição para a identidade; (iv) o vir-a-ser como condição para o que é: “Por mim agrada-me aquela tese segundo a qual os nomes são, na medida do possível, semelhantes às coisas; mas receio que, na verdade, e como dizia Hermógenes, essa tal semelhança seja uma coisa um tanto pegajosa, e que se nos torne necessário recorrer a este dispositivo grosseiro que é a convenção, para estabelecermos a correção dos nomes” (435c).

A tese convencionalista de Hermógenes, por sua vez, vem a ser caracterizada por Sócrates como semelhante às teses sofísticas de Protágoras e Eutidemo. Apesar da sofística estar de acordo com o naturalismo de Crátilo e Heráclito, Sócrates se valerá da tese do *homo mensura* de Protágoras para tentar inviabilizá-la, de modo interditar o poder ou sentido do nome de informar, comunicar, em suma, de selecionar o que vem a ser nomeado.

2.2.1 A relação comunicativa sob critérios subjetivos³³ de verdade.

No diálogo se evidencia que para discernir a verdadeira relação entre nome e ser nomeado é necessário concebê-la segundo, pelo menos, dois critérios excludentes: (i) subjetivo (o ser nomeado é enquanto é para mim³⁴ ou o ser nomeado é enquanto é para

³²Termo cunhado por BARROS NETO, Alberto Moniz da. *Sobre o ‘Crátilo’ de Platão*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

³³ “As posições de Eutidemo e de Protágoras aludidas nesse passo acham-se referidas, quanto ao primeiro, no diálogo de que é epônimo; quanto ao segundo, para além de relevante informação contida no diálogo, de que também é epônimo (nomeadamente no <mito>: 320c-328d), no *Teeteto* 152d-157d, 179e-183b.” (PLATÃO. *Crátilo*. In. “Coleção: Pensamento e Filosofia” Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2001).

³⁴ Subjetivo aqui faz referência a Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas, e que, por isso, conforme me parecem as coisas, tais serão elas, realmente, para mim, como serão para ti conforme te

todos³⁵) ou (ii) objetivo (o ser-nomeado é em si e por si³⁶). O relativismo de Protágoras do *homo mensura*, enunciado no *Crátilo* (386c), oferece ao convencionalismo um alicerce para sua hipótese: “Protágoras defende uma concepção de verdade como correspondência, qual seja, entre aquele que diz e aquilo que é dito. Essa concepção – apoiada no princípio de que <não é possível dizer o que não é> – reduzia o discurso à função de expressão da experiência do falante, servindo ainda para negar a possibilidade da contradição” (TRINDADE, 2001, p. 32). Se o homem é o critério do conhecimento verdadeiro, então todas as suas opiniões são verdadeiras, reforçando a tese sofística de que todos são legisladores dos nomes. O poder da convenção significa e representa algo verdadeiramente na medida em que, “quando pronuncio isto, tenho em mente aquilo, e tu sabes aquilo que eu tenho em mente” (434e). Logo, para que o privado se torne comum é condição necessária estabelecer convenções³⁷: “tenho para mim que não há outra correção dos nomes senão esta, ser cada coisa para mim chamada por um nome, aquele que eu lhe pus, e para ti por outro, aquele que tu lhe puseste;” (385e). Assim, Sócrates ressaltará como o vocabulário é corrigido por um método arbitrário, uma vez que para corrigir os nomes é suficiente pactuar, convencionar, tornar-comum.

Se o discurso sofístico é capaz de selecionar o que vem a ser o caso, ora o que é percebido, ora o que não é mais percebido, então o estatuto do discurso estaria estagnado ao erro devido à constante mudança do que parece ser o caso da percepção. Atento à adequação da sofística ao naturalismo de Crátilo, Sócrates interpreta o naturalismo de acordo com Parmênides para elencar sua tese essencialista. Nas entrelinhas dessa investida, há uma tentativa de Sócrates viabilizar a noção de diferença do ente: se para todo nome haveria um sentido adequado que satisfaz a essência e seleciona cada ser que é nomeado, então haveria uma diferença entre aquilo que é nomeado para aquilo outro que também é nomeado, cada um segundo sua essência, e todas as essências de acordo com a totalidade natural do ente. Grosso modo, Sócrates busca imobilizar o movimento.

parecem” (386a). A tese protagoriana do homem-medida é tratada com mais cuidado no *Teeteto* (166d). Ver. *Protágoras*, (290).

³⁵ Subjetivo aqui faz referência a Eutidemo, “todas as coisas são semelhantes simultaneamente e sempre para todo mundo” (386d). Ver. *Eutidemo*, 293cd e 297e e ss.

³⁶ “Ora, se as coisas não são semelhantes ao mesmo tempo, e sempre, para todo mundo, nem relativas a cada pessoa em particular, é claro que devem ser em si mesmas de essência permanente; não estão em relação conosco nem na nossa dependência” (386d-e).

³⁷ Por convenção entende-se o que é comumente aceito e arbitrariamente estipulado.

2.3 Sócrates examina com Hermógenes a natural exatidão dos nomes. (385a - 391a).

(i) Da função do nomear enquanto está de acordo com a finalidade das ações naturais:

A estratégica interpretação socrática do oráculo de Crátilo toma como critério de verdade a natureza dos nomes e converge-a para o naturalismo eleata, de forma que esteja de acordo com a teoria essencialista da significação: “Nesse caso, ó Hermógenes, a atribuição dos nomes arrisca-se a não ser uma coisa desprovida de importância, como tu pensas, (...) E Crátilo diz a verdade quando diz que os nomes pertencem às coisas por natureza e que nem todas as pessoas são artífices dos nomes, mas só aquele que fixa os olhos no nome que é” (390e-391a). Valendo-se de analogias, Sócrates demonstra que o método ou a técnica (*techne*) mais eficaz para a realização de ações naturais também se baseiam na adequação instrumental para com a natureza de seu objeto. Ele afirma: “Tendo-se descoberto o instrumento destinado por natureza a cada coisa, é necessário impô-lo àquilo de que será feito esse instrumento, não da maneira que se deseja, mas como for adequado à sua natureza” (389c). Deste modo, as ações naturais, que englobam o nomear, não realizam eficientemente seu fim quando seu meio é orientado pela opinião do vulgo, mas é bem sucedida quando realizada por aquele que possui a respectiva arte ou técnica – e o respectivo conhecimento do que é em si.

Sócrates, visando refutar toda a arbitrariedade do convencionalismo, direciona sua análise não somente a uma teoria da significação, mas a uma *teoria da natural e verdadeira significação* que permita adequar, por identidade, a forma do nome à Forma do que é em si e por si. Deste modo é que este convence Hermógenes de que a essência seria o critério para avaliar se os nomes selecionam o ser nomeado, à contramão do critério subjetivo do *homo mensura*: “a reconhecer que há um discurso verdadeiro (*logos alêthês*), que diz as coisas como são (*ta onta legêi hês estin*) e outro falso (*pseudês*), que as diz como não são (*hês ouk estin*)” (385b-c). O nome, a partir daí, passa a ter uma singularidade: apesar de todos os nomes poderem descrever arbitrariamente o que vem a ser, somente o verdadeiro é suficiente para que a descrição selecione o que é em si. Assim, conclui Sócrates, tal método é aplicável à *natureza* de todas as ações (422c) e, aplicável ao nomear, torna-o “um instrumento de ensino e de distinção da essência (*didaskalikon (...) kai diakritikon tês ousias*)” (388b-c). De maneira muito geral, podemos esquematizar o argumento concebido nesse passo por Sócrates da seguinte maneira: Ação (tecer/falar) → Forma Instrumental

(lançadeira/nome) → Função (distinguir a trama da urdidura/distinguir as essências) → Natureza (de acordo com teia/essência) → Usuário e dialético (tecelão/instrutor e falante) → Artesão → (carpinteiro/legislador dos nomes; demiurgo; <*nomothetês*>). O legislador institui os nomes naturais a cada coisa, moldando-lhe a forma por meio de letras e sílabas. Ou seja, o nome assume uma função *didática* na medida em que sua forma satisfaz o sentido que será contemplado pelos falantes – mas daí não se pode concluir uma linguagem depurada dos sentidos, uma linguagem cuja comunicação não esteja condicionada aos aparatos sensíveis: “não se segue que essa forma deva estar presente na configuração fonética deste (e muito menos que haja uma Forma do nome patente nas letras e sílabas que o compõem)” (TRINDADE. 2001, pp. 32-33). Para Sócrates, essa função seria possível na medida em que o *logos* etimológico do *ónoma* descreveria a essência, distinguindo-a das outras que parecem estar a ela misturadas, tornando possível um critério para uma teoria da significação: “Este institui os nomes (*ho estin onoma*: 389d), fixando os olhos nas Formas e impondo às letras e às sílabas a forma do nome (*to tou onomatos eidos*: 390a), relativamente a cada objeto (*to prosêkon hekastôi*: 390a)”. (TRINDADE. 2001, p.13). O legislador que não se submete ao método acaba por destinar a forma de seu instrumento (o nome) de acordo com a opinião do vulgo, tal como é afirmado: “as coisas devem ser nomeadas como lhes pertence por natureza serem e por meio do que devem sê-lo, e não como nós queremos” (387d). Eis a objetividade do critério de verdade acerca de uma teoria naturalista de significação.

2.3.1 O vocabulário submetido à retificação metodológica: decomposição etimológica.

Estabelecido um método, supõe-se que o legislador dos nomes contemplou Forma daquilo que é “o nome em si” e, a partir dessa forma primitiva, compôs – e, portanto, explicou – os outros nomes. Deste modo, Sócrates e Hermógenes assumem, ante ao legislador, uma autoridade fiscal para que se mantenha uma retificação metodológica. Para tal, é preciso decompor o vocabulário para que o legislador dos nomes seja supervisionado dialeticamente³⁸ pelo perito em nomes (*onomastikos*), ou seja, pelo usuário que, diferente do discurso sofístico que tem finalidades políticas, utiliza do nome como instrumento para discursar acerca da verdade: “o trabalho do legislador dos

³⁸ “E a quem sabe interrogar e responder dás outro nome que não seja o de dialético?” (390c).

nomes é fazer um nome, tendo o dialético a supervisioná-lo, se quer que os nomes sejam bem postos” (390d). Essa longa passagem (*Crátilo*: 387d - 427a) será marcada por numerosos impasses, todos eles inconvenientes a Sócrates, implicando na negação de todo o argumento esboçado anteriormente. Talvez por isso Sócrates recorra, nesse momento da obra, a três novos argumentos, que mais parecem soar, aos ouvidos de seus interlocutores, subterfúgios: (i) Sócrates reformula constantemente novas regras para a correção dos nomes primitivos (*prota onómata*); (ii) sendo impelido a eleger a *mimesis* como mecanismo significativo (422a). Ante o saldo negativo que resultaria do progresso da investigação por não poder se depurar da condição dinâmica do movimento, Sócrates introduzirá *Crátilo* na discussão, justificando-se por não encontrar uma explicação melhor para os impasses levantados pelo debate com Hermógenes (425d).

(i) Investigação Etimológica: divisão, princípios e regras (387d-427c).

Segue-se, da parte de Sócrates e Hermógenes, uma exaustiva pesquisa etimológica que almeja identificar a raiz formal de cada nome criada pelo primeiro legislador, a fim de que o exame dialético seja realizado – que pode ser entendido a partir do seguinte esquema: Discurso → Nomes → Sílabas → Letras (Consoantes → Vogais). Para evitar uma possível aporia da investigação, Sócrates elenca uma importante cláusula (393d-e): o poder (*dynamis*)³⁹ do nome (394b) – referente à sua capacidade significativa e descritiva que lhe confere sentido/signo (*sêmeinei*: 393d) – não está mais condicionado aos elementos⁴⁰ que o compõem – tal como para o monismo materialista de Parmênides. A ordem enganadora das letras (metátese) e as diversas formas nominais de um mesmo ser nomeado (metonímia) poderiam, portanto, satisfazer um mesmo sentido sobre *o que é*. Assim, não seria mais necessária a identidade formal dos nomes para descreverem um

³⁹ “Quanto às 26 utilizações do termo *dynamis* no *Crátilo*, podem ordenar-se do seguinte modo. Para além da concepção de <potência divina>, referida a qualquer entidade do panteão helênico, e do uso coloquial <forças>, o termo refere-se ao <poder> de uma letra, um nome ou o próprio *logos* (408a2) exprimirem o correspondente poder de uma entidade (417b4), em particular (435d2).

Este termo ocupa uma posição de relevo nalgumas das mais importantes formulações do pensamento platônico (nomeadamente a de <competência>, <capacidade> da *psychê*, na *República V-VII*, e na famosa definição de ser do *Sofista* 247e), e foi estudado por J. Souilhé, *Étude sur Le terme DYNAMIS dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919.

A análise esquemática que aqui para ele apresentamos prende-se exclusivamente com o *Crátilo* e com o sentido que poderá ser-lhe atribuído neste diálogo (*vide* adiante as repetidas referências à nossa denegação de uma concepção de significação em Platão).” (TRINDADE, 2002, p. 19).

⁴⁰ *Stoicheion*, que também significa “letra”, embora que o termo grego que habitualmente possui este significado seja *gramma*.

eidos cujo sentido é *por natureza*. Essa nova regra permite a Sócrates se ater a um processo de abstração das diferenças, que, a partir daqui, pode ser considerado como um princípio comum que direciona a investigação: o princípio da geração natural. Este princípio sugere um gênero semântico comum entre os seres nomeados, por exemplo: um “cavalo” e uma “égua” geram um “potro”, que por sua vez vem a ser novamente um “cavalo”. Portanto, apesar de haverem vários nomes diferentes para o que vem a ser, há um gênero semântico comum para o que é *segundo a natureza*: “Sócrates – Logo, é preciso dar os mesmos nomes às coisas geradas segundo sua natureza.” (394b). Porém, Sócrates parece estar atento de que a generalização semântica anda à contramão de uma teoria significativa capaz de selecionar os particulares. Por isso, Sócrates sugere predicados não herdados de um gênero comum, como é o caso de “um homem ímpio” nascido de “um homem pio” (398e). Portanto, a interface do essencialismo se faz cada vez mais necessária na medida em que fornece um mecanismo capaz de selecionar a natureza de cada particular. As ressalvas que se evidenciam no início da investigação permitem entender como se dividirá a análise etimológica que se segue: (i) sobre as *mito-logias*; (ii) sobre as *theo-logias*; (iii) sobre o tema-condutor da investigação: *a verdade sobre a exatidão dos nomes*. A investigação que se segue, a partir das regras supramencionadas, é marcada pela interpretação e condução aporética de Sócrates: da natureza permanente da Forma à natureza movente das formas das coisas.

A primeira investigação, sobre as mitologias, faz um resgate de Homero de modo a evidenciar o sentido dos nomes antroponímicos, cujos sentidos descrevem os personagens épicos a partir de seu legislador. Após essa investigação, o princípio da geração natural prescreve uma investigação histórico-literária da mitologia, de modo a evidenciar a herança dos semideuses e a genealogia divina, cujo legislador em questão seria Hesíodo. O que nos interessa aqui não é a validade das etimologias propostas por Sócrates, mas como ele as analisa de modo a avaliar se o sentido/nome satisfaz a natureza do ser nomeado. Prevendo não poder avaliar os nomes, seja por sua possível origem bárbara, seja por limitar-se ao critério de um ou dois legisladores, Sócrates propõe avaliar a adequação dos nomes de acordo com seu critério subjetivo, a partir do pretexto da “inspiração divina”, cuja fonte oracular foi, segundo Sócrates, desencadeada por Êutifron, e, buscando sempre tornar-se “mais sábio”, propõe a Hermógenes que procurem, em outra ocasião, um purificador, seja um sacerdote ou um sofista⁴¹ - devido

⁴¹ Vide o papel do sofista enquanto purificador de opiniões (*Sofista* – 227e).

à aproximação deste com a arte dialética de perguntas e respostas. Isso nada mais ilustra, a nosso ver, que uma prova que Sócrates já está ciente que sua investigação está se encaminhando a uma aporia, o que pode ser constatado na análise etimológica que se segue, agora, sob seu critério.

No que se refere aos nomes divinos (397c), cujo sentido, a princípio, deveria ser *eterno e natural*, eles vão aparecer ali atrelados ao movimento: “*Sócrates* – Parece-me que os primeiros homens da região da Grécia consideravam apenas aqueles deuses que agora são os de muitos bárbaros: o sol, a lua, a terra, os astros e o céu e, uma vez que viam todos sempre deslocando-se e correndo (*theónta*), a partir dessa natureza, denominaram-lhe “deuses” (*theoí*)” (*Crátilo* – 397c-d). Dando prosseguimento ao princípio da geração natural, Sócrates lança mão de Hesíodo para associar a etimologia de “herói” (*héros*) como sendo o meio-termo entre o divino e o humano, entre o eterno e o mutável, ou seja, um “semideus”. Estes estariam, segundo Sócrates, no mesmo gênero dos sofistas por serem ambos “hábeis oradores dialéticos”, capazes de interrogar e falar (*eíren*). Se, por um lado, os heróis estão no meio-termo entre a divindade e os homens, os sofistas⁴² estão entre a sabedoria e a opinião. Os homens (*ánthropos*), enquanto aqueles que examinam o que veem (*anathron hà ópope*), examinam a partir da alma (*psykhe*), que não serve apenas para animar (*anapsykhon*), mas também organiza o pensamento que veicula (*okheî*) e mantém (*ékheî*) a natureza (*phýsis*), descrevendo seu sentido etimológico, na medida em que é *o que contém a natureza* (*physékhe*)⁴³. Ou seja, o corpo (*sôma*), seja entendido, segundo o orfismo, como um cárcere (*sôma*), seja entendido como um túmulo (*sema*), seria aquilo pelo qual a alma tudo indica ou significa (*sema*). Se os homens são encarregados de nomear, estes nomeiam indicando ou significando a essência (*ousia*) dos seres, ao que alguns gregos, segundo a condução socrática, convencionaram chamar “*essía*”. Por intermédio da alma, o homem significa

⁴² Os sofistas também são identificados com Hades. Por um lado, Hades seria a divindade que conhece todas as coisas belas (*πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι*). A morte carnal proporciona às almas a liberdade dos desejos do corpo e, talvez por isso, se encaminham com “boas intenções” para conhecer a verdadeira virtude, visto que Hades é conhecido, entre outras coisas, pelos seus belos discursos. Por outro lado, Sócrates alerta que, pelo fato de Hades não gostar dos desejos e interesses carnis, somente o filósofo pode encontrá-lo em vida, pois Hades laça e cativa somente as almas purificadas. (*Crátilo* – 404a).

⁴³ Sócrates se refere à Anaxágoras “*Sócrates* - A natureza de todo corpo, de modo a fazer viver e circular, parece-te que contém algo outro senão a alma? *Hermógenes* – Nenhum outro. *Sócrates* – E então? Tu não confias em Anaxágoras que diz existir um pensamento e uma alma que a organizou e manteve a natureza de todos os outros?” (400a). Vide também o resgate que Sócrates faz a Anaxágoras sobre a alma em *Fédon* (97c).

o que é (*estin*), evidenciando a origem divina do termo “*ousia*” derivado da deusa “*Héstia*”⁴⁴, cujo culto principal é o sacrifício pelo fogo.

Paradoxalmente, Sócrates supõe, por “inspiração divina”, que talvez o termo “*ousia*” esteja de acordo com Heráclito, “que declara que todos os seres se movem e nada permanece” (*Crátilo* – 402d). Sócrates parece, portanto, querer introduzir um paradoxo ao supor que haveria uma permanência na mudança. Essa estratégia pode ser atestada de acordo com a linha investigativa de Sócrates, de cunho oracular: “Creio contemplar Heráclito dizendo coisas antigas e sábias, justamente as da época de *Reia* e *Cronos*, coisas que Homero também dizia” (402a). A etimologia possível dessas divindades citadas estaria concentrada “ambos os nomes a partir dos fluxos ou do que por si mesmo se move⁴⁵”. Apesar de carecer de uma explicitação das intenções de Sócrates, podemos fazer como este e forjar uma etimologia a partir de suas palavras: “*Sócrates* - Heráclito diz, em algum lugar, que ‘tudo muda e nada permanece’ (λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι ‘πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,’)” (*Crátilo* – 402a). Segundo a teogonia hesiódica, *Héstia* (Ἑστία), deusa que permanece em casa e mantém os laços familiares, é filha de *Reia* (Ῥέα) e *Cronos* (Κρόνος). Portanto, podemos entender que a permanência da essência (*ousia*), na medida em que é (*estín*), transmuda, dando espaço para outro (χωρεῖ) que é, através do tempo (χρόνος) que muda (ῥέει). Portanto, o princípio heraclitiano (401d, 402a-b, 411b-c) estaria de acordo com a natureza que, por sua vez, se move em si e por si, um princípio que, de alguma forma, pode ser subsumido à totalidade permanente do ente. Podemos corroborar a tese com a investigação que se segue⁴⁶, sobretudo, sobre o tema do diálogo: *a verdade sobre a exatidão dos nomes* (384b).

Proponho demarcar o início dessa investigação sobre o tema do diálogo quando Hermógenes solicita a Sócrates investigar a natureza do nome Hermes, a divindade que confere sentido ao seu nome, *Hermógenes*. Como vimos anteriormente, o parentesco divino com Hermes significa, segundo Sócrates, aquele que detém o poder do discurso,

⁴⁴ No *Fedro* de Platão, enquanto Sócrates faz uma alegoria sobre a alma e corpo, Héstia é identificada como sendo a que permanece e organiza o lar: “*Sócrates* – O grande capitão do céu, Zeus, ao sair com seu carro alado, é o primeiro a avançar, ordenando todas as coisas e cuidando de tudo. É logo seguido por um exército de deuses, de demônios, repartido por onze seções. Somente Héstia fica em casa” (*Fédro* – 246e).

⁴⁵ “O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente iniciada ou imortal” (*Fédro* – 245e-246a).

⁴⁶ Outros exemplos, dignos de nota, são evidenciados durante a investigação sobre a etimologia “do sol, da lua, dos astros, da terra, do éter, do ar, do fogo, da água, das estações e do ano” (408d-411a). O sol (*hélíos*), por exemplo, seria o que *roda sem cessar* (*aei eilên*) em torno da terra, que permanece.

o que não é o caso de Hermógenes: “*Hermógenes* – Por Zeus, tenho a impressão que Crátilo tem razão quando fala que Hermógenes não é meu nome. Certamente eu não sou hábil no discurso” (408b). O legislador do nome “Hermes” descreve aquele que permite a criação dos nomes por ter inventado o dizer (*eíren emésato*), sendo nomeado de “*Eirémes*” ou da forma que parecer mais bela, vindo assim a ser chamado também de “*Hermes*”. Desta maneira, investigar a etimologia de Hermes significa, entre outras coisas, investigar sobre a capacidade informativa do discurso. Portanto, o movimento divino, ou em outras palavras, o movimento em si, permite uma veiculação semântica, possibilitando a mediação entre nome e o que vem a ser nomeado. Esse movimento, por sua vez, é certificado por Sócrates quando este passa a investigar a natureza de Pan, filho de Hermes. Sócrates interpreta a etimologia de Pan como o discurso (*λόγος*) que significa o todo (*pân*), na medida em que “circula e gira, e há dois tipos, um verdadeiro e um falso” (408c).

O princípio dinâmico do movimento em si, à guisa do naturalismo de Heráclito, estaria de acordo com o discurso composto por nomes que, por sua vez, nomeiam o que vem a ser o caso e o que não vem a ser o caso. Como sabemos, a possibilidade de uma totalidade seria, para o naturalismo de Parmênides, a condição para que as opiniões também estejam de acordo com a natureza do ente enquanto ente, mesmo que seja superveniente: “Assim, também esta parte da investigação sobre a correção dos nomes conduz ao fracasso e à não confirmação da teoria naturalista (a menos que, ao contrário do anteriormente estipulado, a associemos à tese do fluxo)” (TRINDADE, 2002, p.16). O corolário que resultaria em dividir a unidade semântica do nome dos nomes, ou seja, do *ente*, e pretender adequar sua natureza abstraindo as diferenças entre suas partes, a saber, um discurso do gênero falso e outro do gênero verdadeiro, leva Sócrates a reavaliar a noção de identidade e permitir pensar *o contrário de algo sem resultar uma contradição*. Em suma, o princípio da geração natural abre as portas para que Sócrates pense em uma noção de diferença enquanto semelhança entre os seres que são de um mesmo gênero que é: “*Sócrates* – E “Pan”, uma vez que é filho de Hermes, ou bem é o discurso ou o irmão dele, e em nada é espantoso um irmão assemelhar-se a outro irmão. Mas como eu dizia, afastemo-nos dos deuses” (408d). O estabelecimento de um gênero comum parte do pressuposto de que uma essência pode ser diferente de outra essência. Segunda nossa interpretação de Parmênides, a noção de diferença é absurda e contraditória somente quando se reivindica a autoevidência do *ente* dos *entes*, que podemos entender como a *entidade*. Essa reavaliação da noção de diferença será

desenvolvida com mais rigor e sutileza já no *Teeteto* a partir da breve, porém contundente, reavaliação da noção de falsidade enquanto alteridade.

Se voltarmos à investigação socrática, veremos que o corolário do movimento leva Sócrates a uma aporia: “os homens mais antigos, que estabeleceram os nomes de tudo, tal como agora a maior parte dos sábios, por frequentemente girar à procura de conhecer como são os entes, sofrem vertigens, e logo após, as coisas lhe parecem girar e porem-se completamente em movimento” (*Crátilo* – 411c). Ao diagnosticar essa propensão do movimento na linguagem ordinária, “tendo em conta que os nomes são virados por todos os lados” (421d), Sócrates resguarda por hora a análise sobre a natureza dos nomes para conduzir o diálogo a novas regras e normas, sempre à revelia de suas próprias intenções: se os nomes “propriamente primitivos” incidem sobre os seus elementos inexplicáveis, incluindo letras e sílabas, Sócrates decreta uma mudança do terreno investigativo para elucidar o que está por detrás do ato de nomear – a saber, a imitação (*mimesis*): “*Sócrates* - Quer dizer que estes nomes sobre os quais agora fazes perguntas são elementos, e que é necessário ir por outro caminho para investigar a sua correção?” (422a-b).

(ii) Interlúdio: Sobre respectiva arte do nomeador (onomástikos): nomear e imitar.

Sem precisar sua hipótese, Sócrates passa a investigar o mecanismo significativo para a exata criação dos nomes, o que para ele consiste em encontrar um meio para “manifestar como é cada um dos entes (*hoia dêloun hoion hekaston esti tôn ônton*)” (422d). A título de possibilidade, Sócrates verifica se, por meio da imitação (*mimesis*), a capacidade significativa do nome poderá adequar-se à essência, aquilo que é em si e por si. Essa noção trará inevitáveis consequências: (i) se o significado é sempre mimético e nunca idêntico ao que é conhecido, então o nome não ultrapassará sua *função didascálica*: “E a descoberta dos seres, será também a mesma, e ao descobrirem-se os nomes, descobrir-se-ão igualmente aquelas coisas de que eles são nomes? Ou será necessário que o investigar e o descobrir se façam de outra maneira, enquanto o aprender se faz assim?” (436a); (ii) a forma/*eidós* jamais poderia ser, em relação à forma nominal, um conhecimento independente dos sentidos: “Mas também é provável que não possamos falar de saber, ó Crátilo, se todas as coisas mudam e nada permanece. De fato, se o próprio saber, sendo saber, não varia, continuará a ser sempre saber e

haverá sempre saber. Mas, se a própria forma do saber variar, há de variar para outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber” (440a-b). Portanto, Sócrates inverte a investigação se propõe a desvendar a finalidade da imitação a partir dos elementos mais simples.

(iii) Taxonomia do signo

Tomando a taxonomia dos signos esboçada por Sócrates no diálogo (422e), procuraremos então reconstruí-la de modo a esclarecer a finalidade de tal imitação nominal presente na discussão com Crátilo: o signo, na medida em que exhibe/imita alguma coisa, pode ser classificado por gêneros; primeiramente, o gesto é, numa classe mais genérica, um signo capaz de “expressar algo por meio do corpo” (423a), na medida em que exhibe mimeticamente a coisa imitada, seja pelas mãos ou pelo ruído, e isso, “(...) no caso de quisermos indicar um cavalo a correr, ou qualquer outro animal, bem sabes que procuraríamos deixar nosso corpo semelhante ao deles, assim na forma como no gesto” (423a). Por nome entende-se o instrumento que, por articulação da voz (*phoné*) e síntese de sílabas, forma um signo (*typos*), que supostamente teria a capacidade ou potência de significar, por imitação semântica, a coisa em si, a essência – o que Sócrates verifica na seguinte passagem: “*Sócrates* - Se fosse possível imitar isso mesmo, a saber, a essência das coisas por meio de letras e de sílabas, não se nos tornaria patente a sua natureza? (...) *Hermógenes* – Este, Sócrates, no meu modo de pensar, é o perito em nomes, que há muito procurávamos.” (424b).

Numa segunda análise, Sócrates reavalia com Crátilo (429e-430a) as espécies de imitação (*mimesis*). Começa por comparar o nome com a pintura na medida em que os dois formam, por meio de letras e cores, atribuições (*dianomê*) corretas e semelhantes e outras falsas e dessemelhantes: “Com efeito, meu caro, eu chamo a este gênero de atribuição que se aplica a ambas as imitações, tanto às pinturas como aos nomes, correta, e no caso dos nomes, para além de correta, também verdadeira.” (430d). Se a potência do nome é mimética, então ela não pode ser idêntica ao que é nomeado, mas semelhante. Essa reavaliação da noção de diferença, não mais como contraditória, mas contrária à identidade, possibilita que o sentido do nome imite a Forma do que é nomeado, possibilitando uma alternativa à informação do discurso: “*Sócrates* – Na verdade, seria risível, ó Crátilo, o efeito que os nomes teriam sobre aquelas coisas de

que são nomes, se fossem semelhantes a elas em todos os aspectos. Pois todas as coisas se tornariam duplas e ninguém poderia dizer, acerca de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome.” (432d). Essa hipótese resultaria na preterível função *didascálica* que o nome fornece ao conhecimento.

À luz da respectiva *techne* a ser desempenhada pelo perito em nomes (*onomastikos*), Sócrates e Hermógenes retificam-se para então prosseguir a investigação dos nomes primitivos, a saber, sobre o poder (*dynamis*) das letras (elementos: *stoicheia*) – para investigar a correção do “mover-se e do fluxo”, para que seja evidenciada se os nomes conseguiram captar a sua natureza por meio das letras e das sílabas, de maneira a imitar a sua essência (424a).

(iv) A investigação etimológica dos nomes primitivos segundo a arte do nomeador.

Ao investigar a verdade dos nomes primitivos – “o movente, o fluente e o que se fixa” (421c) –, Sócrates constata que seus elementos ainda insistem em estarem adequados ao movimento. Ante a esse insistente problema que, por um lado, é a solução para validar todo o argumento esboçado e investigado, Sócrates acaba por esquivar-se ao admitir que toda a interpretação do naturalismo nominal parece verossímil, embora muito longe de explicar a verdade dos nomes primitivos (425d). Por isso, Sócrates dá novo rumo ao diálogo e inclui Crátilo para defender e argumentar acerca da teoria da significação, à guisa de seu naturalismo, prometendo, caso este argumente verdadeiramente sobre esse assunto, tornar-se seu discípulo (428b). Nesse ponto, o que está efetivamente em jogo é o possível parricídio da tradição da qual descende Sócrates.

2.4 Crátilo: Sobre a concepção eleática de dizer falsidades (428b-440e).

O apogeu da aporia socrática é finalmente posto em xeque por Crátilo ao perguntar, imediatamente, sobre a possibilidade de dizer falsidades⁴⁷. No diálogo de Platão, Crátilo parece fazer um resgate da doutrina de Parmênides, uma vez que o interdito caminho da falsidade suspende qualquer reivindicação de verdade, por essa ser a via única da significação: “Sócrates - Que é totalmente impossível dizer falsidades, é isso que sustenta a tua afirmação? (...) Crátilo – Efetivamente, ó Sócrates, dizendo alguém

⁴⁷ Vide B. Cassin, *O dedo de Crátilo*, in *Ensaio sofísticos*, São Paulo, 1990, pp. 27-37.

aquilo que diz, como é possível que diga o que não é? Pois dizer falsidades não é isto mesmo, dizer as coisas que não são?” (429d). Em seguida, a refutação pretendida por Sócrates baseia-se na sutileza da pergunta e, fazendo jus ao sentido veritativo do verbo ser, introduz uma concepção de atribuição (*dianomê*) enquanto uma inadequação do do caso: “*Sócrates* – parece-te que alguém pode não dizer aquilo que é falso, mas afirmá-lo? (...) Nem pronunciá-lo nem dirigi-lo a outra pessoa. (...) *Crátilo* – Parece-me, ó Sócrates, que não estaria a fazer outra coisa do que pronunciar sons. (...) Produz ruídos inarticulados, diria eu de tal pessoa, agitando-se ele próprio inutilmente (...)” (429d-430a). Prevendo uma possível aporia, pode-se dizer que Sócrates começa a jogar, esconde cartas e evita o confronto direto com o naturalismo herdado da tradição pré-socrática – por um lado, com o naturalismo de Crátilo, cuja verdade comunicativa do discurso enunciado (*eipeîn*) está na própria enunciação (*phánaî*); por outro lado, a ontologia de Parmênides e a via única da verdade – dizer o que é – que inviabiliza a possibilidade de dizer o falso, enquanto o que não é.

Devido à semelhança entre nome e ser nomeado, torna-se notável e inevitável o fracasso de um discurso informativo e depurado dos sentidos, evidenciado no movimento aporético do diálogo: “mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes” (439b). Sócrates não consegue alargar o poder semântico e a possibilidade de um discurso informativo sobre *o que é* o caso do que é nomeado, conferindo à forma nominal um valor cognitivo secundário comparado à contemplação da identidade formal do nome dos nomes, como Parmênides já alertava. Sócrates escapa uma última vez, denegando prioridade cognitiva à linguagem e conferindo à própria contemplação das Formas. Essa virada, que encaminha o final aporético, é abrupta, parece ser afirmada pela exclusão das outras alternativas (apagogia). Por outro lado, a linguagem ordinária, aquela historicamente e arbitrariamente convencionada, por não ser apartada dos sentidos, também não encontraria um referencial para além da percepção, impossibilitando também a comunicação da verdade. Se, por um lado, o diálogo termina sem encaminhamento de solução, isso não quer dizer que houve certo descaso por parte de Platão. Prova disso é o diálogo *Teeteto*.

Não nos parece assim ser estranho que o diálogo *Teeteto*, pertencente ao mesmo *corpus*, incite novamente este debate no diálogo *Teeteto*, não causando estranheza a longa investigação sobre a percepção enquanto uma resposta à questão da verdade sobre

o conhecimento. Mais ainda: também pode-se julgar curioso como a aporia do diálogo *Crátilo* é claramente retomada por Sócrates no primeiro interlúdio do *Teeteto* quando tematiza a maiêutica (148e-152a), na medida em que o caráter didático do discurso envolve a filosofia que, por sua vez, não se encontra somente no rol da contemplação, mas também no da aprendizagem e no da cooperação dialética⁴⁸. Não é de se espantar também que o debate inicial do *Teeteto* parte justamente da educação (*paideia*: 145a), uma vez que o aprendizado <*máthesis*> resultaria da identidade prática entre sabedoria <σοφία> e saber/conhecimento <*episteme*> (145e). *Prima facie*, este postulado serve apenas como subterfúgio, a nosso ver, para que, escolhido a dedo, Teeteto fosse devidamente inserido na discussão, que desenvolve-se sim daquela abandonada por aporia no *Crátilo*, na medida em que, enquanto aluno prodígio de Teodoro, seria o que mais se aproxima dos requisitos⁴⁹ para uma educação filosófica.⁵⁰ Isso é o que o próximo capítulo intenta, em linhas gerais, mostrar.

⁴⁸ Para a compreensão desse termo, faço um resgate ao *Crátilo*: “E a quem sabe interrogar e responder dás outro nome que não seja o de dialético?” (390c).

⁴⁹ Aquele que domina a *máthesis* deve, por hipótese, dominar o que é o saber.

⁵⁰ Vide, por exemplo, (160d-161a).

Capítulo 3: Análise e interpretação do diálogo Teeteto:

3.1 Introdução do tema a ser desenvolvido no diálogo Teeteto à luz da aporia do diálogo Crátilo.

Nosso interesse neste diálogo, como aludido pelo tópico supracitado, é bastante específico. Se, por um lado, é necessário apresentar o leitor os principais fio-condutores do debate ali travado, deve-se também adverti-lo, já aqui, do caráter específico que ele, em nossa monografia, irá assumir: há no *Teeteto* um aprofundamento temático do problema da dizibilidade do não-ser, algo aludido, mas não investigado no *Crátilo*. Eis nosso principal interesse naquele diálogo.

A estrutura que confere unidade à obra analisada é articulada por uma pergunta que conduz à edificação das três principais teses ou argumentos do diálogo: “o que na verdade é o saber/conhecimento?” (145e): (i) Primeira Resposta (151e-187a) – o conhecimento é sensação”; (ii) Segunda Resposta (187b-201c) – o conhecimento é opinião verdadeira; (iii) Terceira Resposta (201d-210) – a opinião verdadeira com *logos* é conhecimento.

Um exemplo contundente à aporia do diálogo *Crátilo*, à emergência do problema geral do conhecimento, é o interlúdio sobre a maiêutica⁵¹, enquanto uma arte de dar à luz, ou seja, auxiliar – por um exame que conjuga perguntas e respostas – o percurso da alma⁵² a engendrar verdades. Reside na proposta maiêutica uma diáporia acerca da função didático-dialética do discurso <*logos*> filosófico ante a contemplação das ideias na medida em que o movimento discursivo do que é dito através de formas nominais sensíveis sirva apenas para auxiliar o percurso que a alma faz para rememorar suas ideias e contemplar as formas que permanecem idênticas. Porém, o encaminhamento

⁵¹ “Há um vivo debate entre os comentadores acerca da possibilidade de aproximar a concepção de Sócrates, como parteiro do saber, da teoria da anamnese, como é exposta no *Ménon*, apesar de serem evidentes algumas diferenças que as separam. J. McDowell (Pleito *Theaetetus* Oxford 1973 116-117) nota ser esta uma “descrição metafórica”, enquanto a anamnese tem o estatuto de uma teoria (vide M. 80d-86c; *Féd.* 72e-77a; *Fedr.* 247 sqq). Concedendo razão às observações de McDowell, nada nos impede de aproximarmos as duas concepções metodológicas, se justificarmos as diferenças entre as duas versões pela variação do contexto. Neste sentido, parece-nos importante notar que a referência às Formas - capítal na anamnese - se tornaria aqui inteiramente descabida. S. Scolnicov “A anamnese e a estrutura das idéias: o Teeteto e o Parmênides” *Anamnese e saber* Lisboa 1999, 176, considera a maiêutica e a anamnese “duas caras da mesma moeda”. (TRINDADE, 2010, p. 25).

⁵² No que diz respeito ao pensamento <*διάνοια*> e à psique <*ψυχάζω*> (150 b-c).

diaporético que outrora a arte maiêutica viabilizou é estancado pelo ressurgimento do argumento protagoriano do *homo mensura* e seu negativo corolário, a saber, sobre a impossibilidade de estabelecer consensos que não sejam senão arbitrários e subjetivos: “no que se refere a mim e à minha arte de ajudar aos partos, calo-me, na medida em que estamos condenados ao ridículo, tal como também, penso eu, toda a prática dialética” (161e). Não obstante, se faz necessário viabilizar novamente a aporia do diálogo *Crátilo*, debruçando-nos, em primeira instância, no recorrente argumento sofístico do *homo mensura*, ponto nevrálgico que estanca aquele projeto que concebe a filosofia enquanto um discurso sobre o que algo é em si e por si. Para isso, seria preciso demarcar o terreno de modo a apresentar as grandes frentes argumentativas que estão por trás do embate entre filósofos e sofistas no *Teeteto*.

3.2 Primeira resposta: Conhecimento é percepção (151e-187a).

Após uma esmerada investigação, repleta de digressões e interlúdios, o jovem Teeteto abraça uma primeira tese⁵³, em resposta à questão focal do diálogo: “conhecimento não é outra coisa que não percepção (αἴσθησις⁵⁴)” (151e). Nas entrelinhas desse curioso movimento, que direcionará boa parte do diálogo, está a problemática tentativa platônica de conferir um estatuto cognitivo à percepção, a saber, da relação correspondencial entre um sujeito que percebe (percepcionador - *aisthanomenos*) e um objeto percebido (percepcionado - *aisthêton*).⁵⁵ O desdobramento tácito da tese de Teeteto pode ser reelaborada da seguinte maneira: todo juízo ou declaração que afirme ou negue é subjetivo e, portanto, seu objeto é indireto. O estabelecimento de um estatuto do conhecimento alicerçado na percepção é um prato cheio para o relativismo e para a famigerada arte erística da sofística, que pretendia o verossímil *enquanto* verdade. Esta é o ponto arquimediano de toda tradição sofística: a opinião (*doxa*) é um juízo de percepção.

Podemos supor que Sócrates elabora uma investida argumentativa que se aproxima de sua filosofia terapêutica, conhecida *elenchos*, dando vazão à tese inicial

⁵³ A refutação da resposta está em (184b-186e).

⁵⁴ “Uma chamada de atenção para esta tradução do grego *aisthêsis*. Por razões que adiante se tornarão claras, Platão está interessado em conferir um estatuto cognitivo à sensibilidade. Qualquer das traduções – “sensação” ou “percepção” – respeita este objetivo” (TRINDADE, 2010, p. 25).

⁵⁵ “vide M. Frede “Observations on Perception in Plato’s Later dialogues”, *Plato I, Metaphysics and Epistemology* Gail Fine (ed.) Oxford 1999, 377-383” (TRINDADE, 2010, p. 26).

para só então associá-la à máxima de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” – e as doutrinas que permeiam essa tradição. Com auxílio da noção correspondencial elencada no parágrafo anterior, podemos supor respostas alternativas às perguntas que se encontram subtendidas à máxima do *homo mensura*: (i) de que o “homem” se refere ao sujeito passivo/paciente que sente (percepcionador); (ii) de que as “coisas” se referem aos objetos percebidos, agentes da percepção (159c-d); (iii) de que o sentido do verbo ser, em construção absoluta⁵⁶, não significa apenas um sentido existencial, mas um sentido veritativo, na medida em que pretende a verdade sobre o que é o caso, fazendo menção a um conteúdo predicativo subjacente. Essa é, aliás, a interpretação de C. Kahn: “Platão, quando cita esse *dictum* no *Teeteto*, imediatamente passa a explicá-lo por meio de uma construção predicativa: “*como* cada coisa me parece, *tal* é para mim; como parece para ti, tal é ela para ti” (KAHN, 1997, p.08). A semântica veritativa atribuída ao verbo ser em grego proposta por Kahn possui duas características importantes: podemos destacar que a construção absoluta do verbo ser em grego possui uma conexão entre seu uso e sua função gramatical na predicação, possuindo, além disso, um sujeito proposicional, “pois todo fato, todo caso de ser-assim, pode ser formulado por um uso predicativo do verbo ‘ser’ (ainda que aconteça ser essa formulação enganosa do ponto de vista lógico, como na predicação de existência: p. ex., “João é existente”).” (KAHN, 1997, p. 11); também vale a pena realçar que a relação entre verdade e fato, ou seja, entre a verdade do enunciado e a verdade como correspondente aos fatos, era evidente para os gregos. Para Charles Kahn, tudo leva a crer que havia uma correlação entre linguagem e realidade: “O uso veritativo de *einai* pode significar uma coisa ou outra (ou ambas), exatamente como a nossa expressão “é assim” pode referir-se a um enunciado ou ao fato enunciado” (KAHN, 1997, p. 12).

Nessa perspectiva, haveria mais sentido se nos valêssemos dessa proposta semântica para interpretar a famosa frase que abre a obra de Protágoras *Sobre a verdade*: o homem é a medida ou critério de verdade da declaração, tanto do ente (do que é) enquanto é o caso, como do não ente (do que não é) enquanto não é o caso. A declaração, enquanto uma asserção que pretende a verdade ao afirmar ou negar o que é e o que não é o caso, é necessária e suficiente para a verdade do enunciado. Basta

⁵⁶ O sentido do verbo ser, na famigerada máxima de Protágoras na abertura de sua obra *Sobre a Verdade* – “o homem é a medida de todas as coisas, do que é, que é, do que não é, que não é” – não apresenta um complemento predicativo.

declarar o que parece ser o caso para aquele que percebe: quando se afirma que o vento é quente, alguém está a afirmar tanto que o vento é não frio quanto que o vento não é frio; quando se nega que o vento é quente, está a afirmar que o vento não é quente quanto que o vento é frio, nomeando sempre de acordo com o que vem a ser o caso. Portanto, não haveria algo que é “em si”, mas somente uma algo enquanto “fantasia” <*fantasia*> (152c), um fenômeno que (a)parece⁵⁷ a cada um, resultando (i) na correlação entre o “(a)parecer” e o “sentir/perceber” (152b) e (ii) no fato de que afirmar também é negar, e disso não implica contradição:

Sócrates: Então a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber. (...) nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, [e] pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. (152e).

Antes fosse, Sócrates encontra respaldo em argumentos “físicos” para elaborar uma apologia à sofística, encaminhando o diálogo para um novo campo de abordagem, que resgata a querela entre duas principais tradições analisadas nessa monografia: (ii) por um lado, a jônica de Heráclito⁵⁸, Protágoras, Empédocles, Epicarmo e Homero. (i) por outro lado, está a tradição eleata de Parmênides e os Melissos, que revelam certa simpatia com a tradição dos que afirmam que *tudo permanece em repouso, e imóvel é o nome que se dá ao todo* (180e).

(i) Tradição Jônica:

⁵⁷ “Parece” e “aparece” (*phainetai*).

⁵⁸ Muito embora haja uma divergência sobre a possibilidade de uma tradição que siga uma linha de pensamento à guisa de Heráclito, retratando muito bem a figura singular de Crátilo, como foi descrito por Teodoro em (179d-180d).

Decorre que, revisitando o viés harmônico da cosmologia heraclitiana, caracterizado pelo princípio do fogo, a sofística ganha novos ares dialéticos: “pois o calor e o fogo, que também gera e governa, ele próprio é gerado a partir da mudança e da fricção: pois são ambas movimento” (153a). Desse viés naturalista, Sócrates reavalia a tese segundo a qual conhecimento é percepção de acordo com um princípio (com duplo viés) fundamental da natureza: a transmutação natural que desloca-se <allôiosis> e alterna-se <elloiouto> em pares contrários. O estatuto do conhecimento fundado na percepção prescreve as regras para o estabelecimento do discurso e de suas partes, a saber, de seus nomes. Em outras palavras, ambos não estariam além da natureza, mas, como vimos anteriormente, também regidos pelo princípio supracitado: nada é em si e por si, mas sempre desloca-se, vindo-a-ser e alternando-se a partir de seu contrário:

Sócrates – Dado que nada disto permanece, o que flui branco flui, mas muda; de modo que também deste mesmo, do branco, há fluxo e mudança para outra cor, a fim de não ser apanhado por esta permanência. Será alguma vez possível nomear alguma cor, de modo a também a designar corretamente? (182d).

Essa nova estratégia argumentativa resultará em uma panaceia de problemas difíceis de solucionar, servindo de palco para a questão da passagem da permanência para o movimento do discurso: “será igualmente correto tanto dizer que as coisas estão/são assim, como que não estão/são assim, ou, se quiseres, que se tornam, para não sermos apanhados pelo argumento” (183a). Portanto, poderíamos listar os pontos capitais dessa teoria do conhecimento fundada na análise da percepção: (i) cada percepção é única, alterando, pontual mas definitivamente, a cada perceber, isto é, alterando a relação do percipiente com o percebido (159e-160a); (ii) não há percipiente sem percebido e vice-versa (160a-b); (iii) o percipiente é ou advém para o percebido e este para ele; cada um deles acha-se “amarrado” ao outro, nada sendo “em si” (160c); (iv) a percepção é particular, subjetiva; (v) a percepção é sempre verdadeira para o percipiente, sendo cada um juiz das coisas que são e não são para ele (160c)⁵⁹. O que daí se poderia extrair é a perspectiva segundo a qual toda opinião está de acordo com o princípio regente da natureza (*physis*) movente e a coerência das coisas como um todo. A potência semântica

⁵⁹ Esquematização sugerida por José Trindade em *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2010, p. 31.

do nome, por sua vez, é verdadeira na medida em que estaria sempre desajustada, deixando escapar o ser nomeado e compreendendo sua natureza que desloca-se <allôiosis> e alterna-se <elloiouto> em pares contrários. O corolário da tese inicial desemboca em um naturalismo nominal, ou seja, em uma natural correção dos nomes:

Segundo o discurso desses sábios, (...) há que, segundo a natureza, falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas; de modo que, se alguém fixa algo através da palavra, quem faz isso é fácil de refutar. É necessário falar assim tanto de cada parte dividida, como das muitas coisas que estão agregadas (157a-157c).

3.3 A busca por uma terceira via.

A explicação que, por um lado, confere estatuto de conhecimento para a percepção, por outro, fornece um critério subjetivo que valida todo juízo de percepção (*doxa*), o que, por sua vez, violaria o princípio de não contradição, e pior: necessitaria da própria contrariedade para tanto. Para desatar esse negativo corolário, principalmente por conta da suspensão de um critério capaz de discernir qualidades ou predicados verdadeiros e falsos, Sócrates se obriga a enviesar a discussão de modo a esboçar um eixo que intercale ambas as tradições que aparentam se bifurcar em direções excludentes. Esta aparente ambivalência esconde uma linha que costura e entrelaça a confluência de frentes argumentativas encabeçadas por Sócrates. A “saída pela tangente” reside, a nosso ver, na possibilidade de viabilizar o conhecimento (*epistème*) objetivo através da percepção (*aísthesis*). O que outrora configurava uma égide à sofística, agora será patenteado e posto à prova por Sócrates, de modo a: (i) reduzir ao absurdo o argumento protagoriano do *homo mensura*; (ii) lançar luz sobre a potência da alma e seu objeto inteligível, e (iii) reavaliar a concepção eleática de dizer falsidades⁶⁰.

⁶⁰ Apesar do caráter aporético dos diálogos platônicos, estes três passos semeariam um debate futuro e mais sofisticado na segunda tetralogia platônica: (i) Na obra *Parmênides*, haveria uma discussão sobre a teoria da participação; (ii) No *Sofista*, o famigerado parricídio e a elaboração de uma noção dialético-predicativa de discurso.

(i) Redução ao absurdo: sobre assumir como verdade o contrário do que se quer provar.

Para fazer ruir a granítica hipótese protagoriana, ou ao menos abrir-lhe uma ruidosa fresta, é preciso, de antemão, supor uma tese, defendida por Sócrates, a saber: “dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são” (171a). Se levarmos em conta a máxima do *homo mensura* e elencarmos uma antítese à tese inicial – não dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são –, seria evidente a contradição que resultaria da validação da antítese pela tese. Em uma segunda crítica, Sócrates se vale da máxima de Protágoras para afastar o conhecimento da sensação. Para isso, Sócrates, se valendo de uma prerrogativa utilitarista, salienta que a máxima de Protágoras não cessa as divergências de juízos, principalmente no que se refere aos tribunais e debates da polis grega, concernente ao bem e ao justo, não enquanto virtudes, mas, antes de mais nada, enquanto nomes:

Sócrates – Já no que diz respeito ao bem, ninguém tem coragem de se atrever a sustentar que uma cidade o institui por lhe ser útil e durante o tempo que for, a não ser que se fale apenas de um nome. Mas isso seria um gracejo em relação ao que estamos a dizer. Não é? TEO. – Absolutamente. S. – Não se fale, pois, de nome, mas investigue-se a coisa nomeada. (177 d-e).

A unidade básica de significação, que permeia os debates da polis, aparece novamente como a questão e condição *sine qua non* para o conhecimento do que é nomeado, na medida em que os legisladores, tanto dos nomes (*ónoma*) como das leis e das normas (*nómos*), devem legislar para o futuro, em outras palavras, para o que é universal. Para o conhecimento dessas coisas, na medida em que permanecem no tempo enquanto representam *o que é*, se faz necessário descartar o critério de Protágoras do *homo mensura* e reivindicar um critério objetivo, havendo assim como discernir, por meio desse critério, o sábio, enquanto detentor da verdade, do falacioso/sofista/retórico, enquanto detentor da falsidade.

(ii) A tradição eleática reconsiderada:

Porém, ainda surge no *Teeteto* uma dúvida que tangencia assuntos sobre a falsidade, negação e diferença, levantados outrora no diálogo *Crátilo*, dúvidas que os “discípulos de Heráclito armam-se muito apaixonadamente (...) pois eles próprios não se entendem entre si, mas procuram com todo empenho não deixar que haja nada seguro, nem no discurso” (179e-180a). Explícita aqui está, a nosso ver, a questão sobre a impossibilidade de dizer falsidades, emaranhada à alusão do discurso que não seja instável, móvel, anti-essencialista, se permitem dizer.

Se conhecimento é percepção, e percepção é sempre daquilo que é, então como haveria algo falso? Eis a questão da terceira e principal crítica socrática, que se baseia na tradição que se segue de Parmênides e daqueles que afirmam que “imóvel é o nome que se dá ao todo” (180e), o que é bastante útil, do ponto de vista do argumento, para preparar uma separação epistêmica entre percepção e conhecimento (182e). Este argumento se vale do seguinte raciocínio: se nos valermos dos dois princípios fundamentais da concepção naturalista de discurso, levantados anteriormente, poderíamos elencar a seguinte pergunta – como é possível para o discurso, enquanto um juízo de percepção, distinguir percepção de não percepção? Como determinar propriamente *o que é* pela percepção, se isso está sempre a deslocar-se, alternando-se e vindo a ser o que não é? (152d, 183 a-b). Consequentemente, aventa-se a conclusão de que, dessa maneira – pela via do “vir-a-ser” –, não haveria conhecimento: (i) na percepção e (ii) na linguagem, na medida em que não seria possível “designar corretamente” algo (182d). Consequentemente, conhecimento *não pode* ser, por economia do argumento, percepção. Elencados e refutados alguns entraves, resta a Sócrates tentar viabilizar o conhecimento, e agora, comparando com o desenlace proposto no *Crátilo*, veremos um Sócrates bem mais contundente na defesa da via parmenediana.

3.4 A possibilidade do conhecimento pelo inteligível:

Ante a questão sobre o estatuto cognitivo da percepção, Sócrates parte das faculdades sensoriais, a saber, visão, olfato, tato, etc., para trazer à tona suas funções – “a cor só é percebida pelos olhos, a dureza pelo tacto, o perfume pelo olfato, o som pelos ouvidos” (184c-185a) – e então evidenciar o que aparece misturado em uma mesma sinestesia: um mesmo objeto percebido concentra muitas categorias. Essa evidência apresentada no

Teeteto é importante para se perguntar a que faculdade pertence a potência que possibilita refletir (*dianoei*) sobre a amálgama sinestésica dos sentidos? No que se refere ao ser e ao não ser, à semelhança e à dessemelhança, à identidade e à diferença, também cabe perguntar qual potência torna possível essas distinções? Essa capacidade ou potência Sócrates atribui à alma <*psique*>, enquanto a permanência da relação de vida-morte do corpo: (i) a potência da alma através do corpo <*soma*> torna capaz analisar e separar a sinestesia de sentidos; (ii) tal como reside na potência da alma <*psiqué*> em si a capacidade única de distinguir graus da essência⁶¹, em outras palavras, de distinguir os entes que pertencem à entidade. Assim, haveria dois objetos: (i) o sensível, objeto da percepção; (ii) e o inteligível, objeto do conhecimento. Portanto, se por um lado a cor é originária da visão, o som da audição, o mole do tato, a essência, por sua vez, seria pela originária de uma atividade da alma em si: “calculando em si mesma o presente, o passado e o futuro” (185a-b), possibilitando pensar sobre: (i) semelhança e dessemelhança; (ii) identidade e diferença; (iii) unidade e pluralidade (185c-d). Resulta que: “o saber não está nas sensações (*pathêmasin*), mas no raciocínio (*syllogismôi*) sobre elas” (186d). Decorre daqui a transição da tese inicial, concernente à relação entre conhecimento e percepção: o saber deve ser buscado “naquilo em que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são” (187a). Mas ainda há um porém: mesmo que Sócrates tenha refutado a tese inicial que identifica percepção e conhecimento, viabilizando a verdade pelo conhecimento do que é em si, ainda não se tornou evidente como esse novo estatuto do conhecimento se aplica ao discurso.

3.5 Uma reavaliação da concepção eleática de dizer falsidades.

Refutada a tese inicial, a primeira resposta à pergunta pelo saber, e sugestionado um novo modelo de conhecimento, *Teeteto* define, juntamente com Sócrates, que a capacidade da alma de, em si e por si, se ocupar das coisas que são pode ser caracterizada por um específico ato de opinar (*dokein*). Porém, antes de associar o conhecimento com a opinião verdadeira (*orthé doxa*) e dar prosseguimento à segunda tese principal do diálogo, os interlocutores notam que a questão sobre a possibilidade da

⁶¹ Lembrando que “ente” e “essência” são dois nomes que, *estrito senso*, designam a mesma coisa: aquilo que está sendo o que é. A diferença dos termos, ambos pertencentes ao participio presente –ativo- do verbo ser em grego, é apenas o gênero: o “ente” enquanto do gênero neutro e “essência” enquanto do gênero feminino. Filosoficamente, estes termos parecem manter certa distância.

falsidade é condição necessária para a possibilidade da verdade: “TEET. – Sócrates, é impossível chamar saber a toda a opinião, porque também há a opinião falsa. Contudo, parece que a opinião verdadeira é saber; essa é minha resposta” (187b). A pergunta sobre como se forma uma opinião falsa significaria, para essa nova interpretação socrática da tradição eleata, não uma aparente contradição entre ente e não-ente, mas uma dinâmica relação de coexistência dos entes à partir da contrariedade entre um ente e outro ente, de acordo com a *entidade* natural; uma relação dinâmica dos nomes de acordo com o nome dos nomes; uma relação dinâmica entre todo-partes de acordo com a totalidade natural; uma relação dinâmica entre verdadeiro-falso de acordo com a verdade natural; a relação dinâmica entre afirmação-negação de acordo com a necessidade natural; uma relação entre igualdade-diferença de acordo com a identidade natural. Portanto, a possibilidade da negação é lucidamente evidenciada por Sócrates, de modo a não escapar das regras estipuladas por Parmênides, mas pelo contrário, buscar uma terceira via.

Portanto, a primeira abordagem de Sócrates, sobre a opinião falsa, se fundamenta no argumento de que aquele que opina, opina sobre o que conhece (*o que é*), sendo impossível opinar sobre o que não conhece (*o que não é*); (ii) sendo também contraditório que aquele que conhece algo (*que é*) possa também não conhecer, ou quem não conheça, conheça; (iii) chegando ao absurdo de conjecturar que aquele que opina falsamente, opina que as coisas que conhece não são essas, mas outras coisas que conhece e, embora conheça ambas, também as ignora. Por consequência, aquele que opina, ou melhor, diz *que não é*, não predica o ente de não-ente, mas simplesmente predica ou confunde as entidades/essências: “*Sócrates* – Consequentemente, opinar coisas falsas é diferente de opinar o que não é”. Portanto, a possibilidade de dizer falsidades decorre da fusão entre o sentido veritativo e existencial do verbo, de perspectiva do não ser enquanto não ser o caso, não ser *isto*, mas podendo ser *aquilo*; em outras palavras, enquanto ser o caso de outra coisa (*allogoxia*), simplesmente um “ser outro”. Aqui, podemos afirmar, temos em germe a noção dialético-predicativa de Platão, amplamente discutida apenas em seu *Sofista*, temática que, como tentamos mostrar, nasce, aliás, de uma demanda específica do diálogo *Crátilo*.

Esta nova via abre, no *Teeteto*, a possibilidade da predicação negativa (*do que não é*) para propiciar as plenas capacidades da alma (*psiqué*) em si de distinguir as essências/entes, proporcionando à alma um *modus operandi* peculiar: o pensamento (*dianoia*) passa a ser o discurso que a alma tem consigo própria acerca daquilo que

investiga ao “dialogar, perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar” (189e). Essa dialética de perguntas e respostas, de afirmações e negações, não viola a natureza permanente da natureza, uma vez que este movimento da alma é em si e por si, capaz de distinguir e possibilitar o conhecimento das essências/entidades em si que aparecem misturadas às coisas⁶² percebidas.

A opinião dos mortais, aquela estipulada por Parmênides, encerraria a capacidade de afirmar e negar não somente o que é o caso de ser o objeto da percepção, mas também o que é o caso de ser objeto inteligível. Por sua vez, todas as essências, opinadas ou predicadas de cada ente, participam e estão de acordo com a natureza da totalidade do ente parmenidiano: “*Sócrates* – Pois bem, é possível que “todas as coisas” difiram da totalidade? Por exemplo, quando dizemos – “um, dois, três, quatro, cinco, seis”, “duas vezes três”, ou “três vezes dois”, ou “quatro mais dois”, ou “três mais dois mais um” –, estamos a dizer o mesmo, ou algo diferente, em todos estes casos?” (*Teeteto* – 204 b-c). Em outras palavras, a relação dinâmica do todo com as partes, na medida em que é o caso *disso* ou *daquilo*, participa da essência natural da totalidade do ente – mas para isso, é necessário abrir espaço para que alma se detenha *no que não é o caso*, no que difere, no “ser outro” daquilo que ela pretende dizer “que é”. Essa importante flerte com a “dizibilidade do que não é”, incitada pelo *Crátilo* e discutida pelo *Teeteto*, mais tarde repercutiria, no *corpus platonicum*, no debate acerca da permanência e movimento no discurso, que, para alguns intérpretes, encontra uma possível solução no diálogo *Sofista* (262c-263b). A noção de não-ser enquanto alteridade e contrariedade é o que permitirá, aliás, a tradição filosófica alçar novos voos sobre discurso e ontologia. Mas um estudo pormenorizado dessa passagem, que culmina, via diálogo *Parmênides*, no *Sofista*, careceria de outro espaço, mesmo, de outro tempo para ser, ao leitor, apresentada.

⁶² “Há aqui uma sutil, porém, importantíssima distinção entre “coisas em si” e “coisas”, sendo estas últimas caracterizadas pela possibilidade de predicação, aqui referida pela mais extensa propriedade possível: o ser.” (TRINDADE, 2010, p. 44).

Conclusão

A proposta sobre a passagem da permanência ao movimento do discurso serviu de *modus operandi* para apresentarmos e abrangermos a temática que perpassa as duas primeiras obras da segunda tetralogia do *corpus platonicum*. Essa passagem, como se mostrou, não é linear, mas um movimento circular cuja relação dinâmica permeou o estatuto do discurso. No que se refere à filosofia, enquanto um discurso sobre o que é, podemos considerar que, apesar de permear a relação dinâmica entre verdadeiro e falso, ela não viola a natureza da verdade. O nominalismo de Parmênides, por sua vez, concentra o núcleo permanente da relação dinâmica de nomes que compõe o discurso: a estrutura do discurso estaria de acordo com a estrutura da realidade. No que se refere ao conhecimento, podemos considerar que, apesar de começar pela sensibilidade, ele procede da inteligibilidade: (i) em primeiro lugar, o corpo recebe uma miscelânea sinestésica de sensações imediatas e irrefletidas; (ii) em segundo lugar, reside na alma a capacidade de mediar e discernir as sensações, caracterizando tanto as opiniões falsas, caracterizadas pela capacidade de discernir as sensações, como as opiniões verdadeiras, caracterizadas pela capacidade de discernir as essências. Por outro lado, a não ser que seja possível conhecer a essência dos particulares, a “Socrálide” de “Sócrates”, ainda permanece em aberto a questão sobre uma teoria da significação.

Para resumir, podemos lembrar que uma boa resposta é uma boa reformulação da pergunta. Os corolários e subprodutos gerados podem semear o terreno e ampliar horizontes, abrangendo o campo de investigação da filosofia contemporânea marcada pela virada linguística (*linguistic turn*): “Afim, vê-se o pensamento filosófico e científico mover-se numa dialética que vai do diverso ao uniforme, para voltar do uniforme ao diverso. Pouco importa que o conhecimento comece pela apercepção do diverso ou pela constituição do idêntico, já que o conhecimento não se detém nem no diverso nem no idêntico! O conhecimento é um desejo alternativo de diversidade e de identidade”. (BACHELARD,G, 2009, p. 15)⁶³

⁶³ BACHELARD,G. *O Pluralismo Coerente da Química Moderna* Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

Referências Bibliográficas

AÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama. – 2. Ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, 360p.

BARROS NETO, Alberto Moniz da. *Sobre o 'Crátilo' de Platão*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução: Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

Cahier du Groupe de Recherches sur la Philosophie e le Language: N° 6 et 7. *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Vários autores. Bruxelles: Éditions Ousia, 1986.

CASSIN, Barbara. *O dedo de Crátilo*. In: *Ensaio sofísticos*. Trad. Bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Siciliano, 1990, pp. 27 a 37.

_____. *Se Parmênides*. O tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgias*. São Paulo: Autêntica, 2015.

_____. O efeito sofístico. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

Coleção Os Pensadores. *Os Pré-socráticos*. Abril Cultural, São Paulo, 2ª edição, vol.I, agosto 1973.

CURD, Patricia. *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

GARCIA, André. *Programa de uma filosofia da linguagem racionalista: à guisa de uma (re)atualização do Crátilo de Platão*. Revista de Filosofia moderna e contemporânea, eISSN: 2317 9570, Brasília, pp. 07-21, 2013.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion David Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

KRAUT, Richard. *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LORENZ, K., MITTELSTRASS, J. “On Rational Philosophy of Language: the Program in Plato’s *Cratylus* Reconsidered”. In *Mind*, vol. 76, 1967, pp. 1-20.

MACEDO, Dion Davi. *Platão e Crátilo: Do Ónoma ao Lógos*. LETRAS CLÁSSICAS, n. 2, p. 47-56, 1998.

MILL, J.S. *Sistema de Lógica dedutiva e indutiva*. Trad. João Marcos Coelho: Coleção “Os Pensadores”: J. Bentham & J.S Mill. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 81-257.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. *Linguagem e Conhecimento no Crátilo de Platão*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, ISSN 0100-512X, 12/2007, Volume 48, Número 116, pp. 367 – 377.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: HUCITEC; [Brasília]: Editora Universidade de Brasília, 1987.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Edição bilíngue. Tradução e comentário de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2009.

PLATÃO. *O Sofista*. In. “Coleção Os Pensadores”. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora Universitária da UFPA, 2001.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2010, pp. 322.

_____. *Crátilo*. In. “Coleção: Pensamento e Filosofia” Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2001.

_____. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Rio de Janeiro: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 363 p.

_____. *Parmênides*. Edição bilíngue. Tradução de Maria Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2003.

_____. *Fédro*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, 131 p.

ROBINSON, Richard. “The Theory of Names in Plato’s *Cratylus*”. In. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 9, 1995, pp 221-236.

ROSEN, Stanley. *Plato’s Sophist: The Drama of Original e Image*. Michigan: St. Augustine Press, 1999

ROSS, David. *Plato’s theory of ideas*. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1976.

SANTOS, J. T. *A “questão da existência” no Poema de Parmênides*. Filosofia Unisinos: Vol. 3 NO. 2: Maio-Agosto 2012, pp. 182-198, ISSN: 1984-8234.

SANTORO, Fernando. “As provas contra o ente, no tribunal de Parmênides”. In: *O que nos faz pensar*, nº 24, out 2008.

- SEDLEY, David. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009.
- SOUZA, Eliane Christina de. *Negação e diferença em Platão*. *Trans/Form/Ação* [online]. 2010, vol.33, n.1, pp. 1-18. ISSN 0101-3173.
- SOUZA, Luciano Ferreira de. *Crátilo: Estudo e tradução*. Tese de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: DIFEL: difusão editorial S.A, 2002.