

# A FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE EUTÍDEMO

SAMUEL SCOLNICOV

**Abstract:** Both models of the *lógos* presented in the *Euthydemus* – the diadic and the triadic – are discussed aiming at demonstrating that Plato breaks up with the direct connection between the name and its reference – when emphasizing the triadic model – in search of pointing to the moral extension, not only epistemological, of that type of language.

No *Eutídemo* se opõem dois modelos da linguagem (e do conhecimento).

(i) O primeiro é o modelo diádico, que envolve um locutor *x* e um objeto *A* (ou um estado de coisas *p*): *x* nomeia *A* (ou *x* afirma *p*).<sup>1</sup> Esta fórmula pode ser expandida, evidentemente, como ‘*x* nomeia *A* por meio de “*A*”’. Mas neste modelo diádico, ‘*A*’ é o nome de *A*, e não usá-lo para nomear *A* é simplesmente não nomeá-lo<sup>2</sup> senão, talvez, algo diferente. Neste modelo, é redundante especificar tanto o locutor *x* quanto o nome ‘*A*’, pois, se o locutor sucede em nomear *A*, ele o faz por seu nome próprio ‘*A*’, e ‘*A*’ nomeia *A*<sup>3</sup> quem quer que seja o locutor, ou mesmo sem referência a um locutor qualquer. O locutor é, portanto, supérfluo no estabelecimento da relação entre ‘*A*’ e *A*, e o modelo diádico é indiferente entre ‘*x* nomeia *A*’ e “*A*” nomeia *A*’.<sup>4</sup> Eutídemo e Dionisodoro usam mais

---

Samuel Scolnicov é professor da Hebrew University of Jerusalem, Israel; é atual presidente da International Plato Society.

1. O paralelismo de linguagem e conhecimento se explica facilmente: nomear (corretamente) um objeto (ou afirmar (verdadeiramente) um estado de coisas) é – pelo menos em uma primeira aproximação, e especialmente no modelo diádico – conhecê-lo.

2. Não no sentido de ‘dar um nome pelo qual seja referido’, mas no sentido de ‘usar seu nome para chamar a ele a atenção’.

3. Quer dizer, é o seu nome.

4. Há uma pequena diferença no sentido de ‘nomeia’ nesses dois casos. Mas como *x* não pode nomear *A* exceto por meio de ‘*A*’, a relação de nomear é em todo caso reduzível a uma relação diádica.

freqüentemente a primeira formulação, mas a segunda é a que está por detrás das referências à ὀνομάτων ὀρθότης ‘correção dos nomes’, de Pródico, (277e4), e a negação (287d-e) que frases possam ter sentido. É ainda esta segunda formulação que está na base da concepção lógica dos Sofistas.

(ii) O segundo modelo é triádico: ‘Nomeia’ é um predicado triádico, que envolve não só um nome e um objeto, mas também, necessariamente, um locutor que afirma uma relação entre eles: x nomeia A ‘A’. Logo após ter ligado o procedimento dos Sofistas com aquele de Pródico, Sócrates, cuidadosamente, evita estabelecer uma relação direta entre o nome e o objeto, sempre intercalando entre eles um locutor. Em 277e5, τὸ μανθάνειν [...] οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ‘por um lado, chamam os homens aprender a algo assim’; 278a1 καλοῦσι δὲ ταῦτὸν τοῦτο, ‘e eles chamam isso do mesmo [nome]’; em a4 αὐτὸ συνιέναι καλοῦσι ἢ μανθάνειν, ‘o mesmo chamam eles entender e aprender’; em a6 ταῦτὸν ὄνομα ἐπ’ ἀθρώποις ἐναντίως ἔχουσι κείμενον, o mesmo nome serve aos homens para coisas opostas’.

Em 284c7, Ctesipo tenta introduzir *légein* explicitamente como um predicado triádico: dizer o falso é τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγειν, οὐ μέντοι ὡς γε ἔχει, ‘dizer as coisas de um certo modo, mas não como são’. Este modelo já havia sido utilizado, de maneira menos conspícuo, no *Ménon* (82b10)<sup>5</sup>: γινώσκεις τετράγωνον χωρίον ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν: ‘Conheces um área quadrada que é algo assim?’ E no quinto livro da *República*, o modelo é introduzido com muita cerimônia, em 477b10, e reiterado em 478a6: Οὐκοῦν ἐπιστήμη ἐπὶ τῷ ὄντι πέφνκε, γῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν: ‘o conhecimento é do que é, saber o que é como é.’<sup>6</sup>

Dionisodoro, com razão de seu ponto de vista, rechaça-o completamente. Platão utiliza ambos os modelos, recorrendo ao modelo triádico só quando necessita da maior precisão que este lhe permita. Por exemplo, in *Crátilo* 385b, *Sofista* 240e ssgg., 258c, 263b ssgg.

5. Sobre a data do *Eutídemo*, veja-se T.H. Chance, *Plato's Euthydemus: An analysis of what is and is not philosophy* (Berkeley, University of California Press, 1992), 3 ff.

6. Discuti esta passagem e suas implicações em S. Scolnicov, *Plato's Metaphysics of Education* (London, Routledge, 1988), 84-86. J.C. Rijlaarsdam, in *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos* (Utrecht, Bohn, Scheltema & Holkema, 1978), opõe-se à tradução de τὰ ὄντα λέγειν ὡς ἔστιν, por ‘dizer as coisas que são como são’, porque ‘[die Übersetzung einer Wendung wie τὰ μὴ ὄντα λέγειν ὡς ἔστιν, [baseado sobre *Sofista* 258c, 263d] mit “von Nichtseiende sagen, wie es ist”, ist ausgeschlossen. Wenn ὡς in dieser Wendung nicht “wie” bedeutet, so wird es auch in dem anderen Wendungen nicht “wie”, sondern “daß” bedeuten.’

No modelo diádico, surge o velho problema da impossibilidade de falar falsamente ou ter uma opinião falsa. As analogias clássicas, no caso do conhecimento, são as de ver e de agarrar:  $x$  vê  $A$ , ou  $x$  agarra  $A$ .<sup>7</sup> Não se pode ver algo incorretamente (pelo menos não de acordo com as pressuposições deste modelo), nem se pode agarrar algo falsamente. Só se pode ver ou não ver, agarrar ou não agarrar. Falar ou dizer é fazer algo (284b5). Há um *objeto* desta ação, como de toda ação que se exprime por um predicado diádico. Portanto, a contradição é impossível (285): é impossível a qualquer de duas sentenças contraditórias que seja falsa. Ou uma delas não tem referência, e portanto não é sentença alguma, ou ela se refere a algo diferente, e, portanto, não contradiz a outra. Do mesmo modo, se a sentença tem sentido não pode haver *ἀμαθία*, ignorância, pois esta requereria uma façanha impossível, *ψεύδεσθαι τῶν πραγμάτων* d7, e não poderia ter referência. Assim também, não pode haver *ἐξαμαρτάνειν* 'equivocar-se' (287a), só suceder ou não suceder.

No modelo diádico, nomeação e conhecimento só podem ser atos do tipo 'tudo-ou-nada'. Não há graus de conhecimento e não há conhecimento de um modo mas não de outro. 'Conhecer' é unívoco: a expressão não pode ser qualificada, por exemplo, por seu objeto; se alguém conhece algo, ele conhece tudo (294). Não é por acaso que, no *Ménon*, a introdução da *dóxa*, da opinião, é concomitante com a introdução inconspícua do modelo triádico. *Dóxa* e anamnese são possíveis, no *Ménon*, porque elas se baseiam sem nenhuma reinterpretção (parcial) das relações por elas supostas. Do mesmo modo, a introdução explícita do modelo triádico no quinto livro da *República* abre o caminho para a introdução da *dóxa* como um estado intermediário entre conhecimento e ignorância.

Hoje, já é quase trivial dizer-se que Sócrates mantinha refutação a pessoas e não a proposições desencarnadas, se bem que, em certas ocasiões, ele não fosse avesso a examinar também proposições. Esta importante

---

Mas se entende *einai* como predicativo (incompleto), o que creio ser a interpretação correta; deve-se compreender a expressão, mesmo nos termos de Rijlaarsdam, como 'dizer do que não é, (F) que não é (F)', o que já não é tão longe de 'falar do que não é (F) como sendo (F)'. Este modo de entender a expressão é corroborado pela formulação de Ctesipo em 284c7, ecoado pela pergunta de Dionisodoro em d1, *εἰσὶν γὰρ τινες οἱ λέγουσι τὰ πράγματα ὡς ἔχει*: 'Há, pois, quem diga as coisas como são?'

7. Para uma interpretação da primeira parte do *Teeteto* como uma crítica do modelo diádico do conhecimento, veja-se Scolnicov, *PME*, ch. 8; M. Burneyat, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, Hackett, 1990), Part I.

diferença metodológica entre Sócrates e os irmãos sofistas tem sido notada freqüentemente. Mas não se tem suficientemente prosseguido em suas implicações. De acordo com a teoria da linguagem de Eutídemo e Dionisodoro, nada intervém entre o nome e sua referência. Por outro lado, o modelo triádico da linguagem põe grande ênfase no locutor, sem o qual a nomeação (no mundo sensível) não poderia ocorrer. As primeiras palavras da pergunta inicial de Crito, repetidas ao fim de sua pergunta, enfocam o ponto com muito destaque: Τίς ἦν; ‘Quem era?’ (271a1, 5). E como, para os Sofistas, o locutor não importa, também não importa se eles são um ou dois, e, de fato, os dois são referidos durante o diálogo inteiro no dual (se bem que, aqui e ali, se percebam entre eles diferenças).<sup>8</sup>

Eutídemo declara ser capaz de ‘transmitir’ (παρὰδοῦναι) a virtude aos homens da melhor e mais rápida maneira (273d8), mas o sujeito de tal educação é um receptáculo neutro (274d7). A única condição que Eutídemo requer é que o rapaz esteja disposto a responder (275c1). Mas o respondente serve só para originar proposições, que são então consideradas em si somente. É assim que todas as perguntas dos Sofistas são ‘inescapáveis’ (176e5), porque o argumento não depende do interlocutor, exceto – como na instrução ‘computadorizada’ – para gerar *inputs*.

Como, para os Sofistas, palavras significam (se é que significam) diretamente, elas são interpretadas em cada seção do argumento univocamente (se bem que seu suposto sentido pode mudar de um como ao outro do dilema, de acordo com as necessidades da refutação). Não há possibilidade de ‘nomear de um certo modo’ (τρόπον τιὰ λέγειν) mas não de outro. Uma tal conclusão depende também, é claro, de certas pressuposições ontológicas suplementares, algumas explícitas neste diálogo e outras não, tendo a ver principalmente com a natureza basicamente homogênea da realidade, quer dizer, com a impossibilidade de diferentes modos ou diferentes tipos de ser. Palavras são unívocas também porque não há possibilidade de que algo seja de certo modo mas não de outro. Portanto, a predicação é uma impossibilidade gramatical e ontológica (in 283d2): “Pois que vocês querem que Clíncias não seja ignorante, vocês não querem que ele seja”.<sup>9</sup>

8. Eutídemo parece ser o mais inteligente do dois; por exemplo, 297a5.

9. Cf. 293b8, 303d7 ff. Veja-se também R. K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy. A study of the Euthydemus and other dialogues* (London, Routledge & Kegan Paul, 1962), n. 106; H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem* (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971), 79;

Mas, por detrás do mero equívoco está o mais sério problema do Princípio de não-contradição. Em 293b8, Eutídemo o traz à tona: ἄρ' οὖν δοκεῖς οἶόν τε τι τῶν ὄντων τοῦτο ὃ τυγχάνει ὄν, αὐτὸ μὴ εἶναι: “Pois crês tu que qualquer uma das coisas que são possa não ser aquilo mesmo que é?” Este é, com, efeito, o Princípio irrestrito de Parmênides: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶντα, “Pois isto jamais será forçado, que os que não são sejam” (7.1). As restrições κατὰ ταῦτὰ ἅμα, “ao mesmo respeito e simultaneamente” (293d1) não pertencem à sua formulação original, e Eutídemo tem razão em ignorá-las.<sup>10</sup>

Este Princípio veda diferentes modos de ser (tais como ser *pros ti*, ‘em relação a algo’, a ser *kath’ auto*, ‘em si’) ou tipos de ser (tais como substância e predicado). Sem diferentes modos de ser, *parousía*, a presença das idéias nos sensíveis é impossível (301c).

A relação entre o nome e a coisa não pode ser qualificada de modo algum (ou estaria em contravenção ao Princípio de não-contradição de Parmênides). Se tais qualificações forem admitidas, elas deverão referir-se ao ato de estabelecer a relação, não à própria relação, que deve ser unívoca (284d5). Nomear algo corajosamente, ou hesitantemente, não tem nada a ver com a relação que existe (se existe) entre a coisa e seu nome. A esta altura, não importa aos Sofistas se a relação entre o nome e o objeto é real ou só nominalística. Mais adiante no diálogo, eles porão em questão a própria suposição de que palavras possam ter sentido.

O modelo diádico da linguagem e do conhecimento tampouco permite “decalagens” de sentido. É neste respeito que a *onomáton orthótes*, ‘correção dos nomes’ (277e4), e a *akríbeia lógon*, ‘precisão das expressões’ (288a6-7) de Pródico é importante. Sócrates, por outro lado, pede a Ctesipo

R.S.W. Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus* (Philadelphia, American Philosophical Society, 1981), 95, 186 ssgg.; M. Canto, *Platon: Euthydème* (Paris, GF-Flammarion, 1989), 199 n. 104.

10. Cf. 298c2. Hawtrey 142: ‘Euthydemus’ version of the law of non-contradiction would be sounder if he included here the words that he adds afterwards as an afterthought at [293]d1 (κατὰ ταῦτὰ ἅμα).’ Porém, como ele mesmo faz notar naquela mesma passagem, estas palavras não são aplicadas a ἐπιστημών. Sem dúvida, Platão ‘has dropped a hint as to how the argument should have been put’ (*ibid.*), mas ele não imputaria aos Sofistas a aceitação das possíveis variações no sentido de ‘conhecer’, entre ‘conhecer x’ e ‘conhecer y’. Hawtrey (*loc. cit.*) assinala que a restrição ‘must mean “in respect of knowledge” (i.e., “in respect of knowledge you are and are the person that you are,” instead of something like “you cannot be both knowing and not-knowing in respect of the same thing at the

μη ὀνόματι διαφέρειν, “que não faça distinções entre as palavras” (285a5, 278b6-7). Como Platão nota mais de uma vez, *onomáton orthôtes*, “a correção dos nomes” não é suficiente; palavras em si não importam.<sup>11</sup> É a *psyché* que tem de estar em linha com a realidade.<sup>12</sup> A pressuposição inicial da dialética é que palavras não tem necessariamente o mesmo sentido para diferentes pessoas.<sup>13</sup> O procedimento dialético de Sócrates tem por meta mudar gradualmente o sentido que a palavra em questão tem para o respondente em direção àquele que ele mesmo, Sócrates, privilegia. Não se trata de uma simples “desambiguação” entre dois sentidos pre-existentes.<sup>14</sup> Pelo contrário, ele envolve uma extensão, e às vezes mesmo uma distorção, do sentido do respondente em direção àquele do qual Sócrates está profundamente convencido que é o verdadeiro sentido da palavra, um sentido, porém, que seria reconhecido por todos se fossem suas concepções errôneas removidas.

A introdução do locutor (ou conhecedor) no modelo triádico rompe a ligação direta entre o nome e sua referência. Idealmente, quando a particularidade do locutor é completamente ausente, o sentido e a referência são idênticos. Mas enquanto não seja alcançado o conhecimento estrito e total, o sentido e a referência permanecem separados. O mesmo se dá com *dóxa* e ignorância (286d). Se palavras significam diretamente, *dóxa* e ignorância sendo estados epistêmicos e não propriedades de proposições, são impossíveis. A maneira como se ‘contempla’ uma proposição é irrelevante na melhor das hipóteses, e na pior – ridícula (como falar frigidamente de pessoas frígidas, 284e4). A solução de Platão será não por meio do conceito moderno de subjetividade, mas por meio da estrutura da idéia, que permite que ela exista também *en tás psychais*, nas almas, sendo alcançada em modos diferentes e em diferentes medidas por diferentes almas.

---

same time”).’ Isto ainda nos deixa com a ambigüidade de εἶναι, mas esse ponto já foi elaborado em 283b ssgg. Para uma discussão do Princípio de não-contradição de Parmênides, veja-se S. Scolnicov, ‘Eraclito e la preistoria del principio di non-contraddizione’, em *Atti del Symposium Heacliteum* 1981, ed. L. Rossetti (Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1983), 97-110. 11. Por exemplo, *Cármides* 163d, *Ménon* 87b, *Fédon* 100d4 ssgg. Sobre a importância da correção dos nomes nos argumentos sofisticos, veja-se Chance, 49.

12. Veja-se também Hawtrey, 73.

13. Por exemplo, *Fédon* 263a2-b5, e *Eutídemo* 277e5, acima.

14. Como mantém, por exemplo, R. Desjardins, ‘y dialogues? Plato’s serious play’, em *Platonic Writings / Platonic Readings*, ed. C.L. Griswold, Jr. (London, Routledge, 1988), 110-125.

Os irmãos sofistas se ocupam de proposições, Sócrates, de elocuições. Proposições podem ser separadas do locutor e examinadas em si sós. Elas podem ser aproximadas ou separadas umas das outras, de acordo com as exigências das táticas erísticas (por exemplo, 287b6). Elocuições, ao contrário, não podem ser separadas de seus locutores, são sempre sensitivas aos contextos e relacionam-se umas às outras em diferentes pontos no tempo enquanto ‘pertencem’ ao mesmo indivíduo. Sem dúvida, sempre pode o locutor mudar de opinião. É exatamente o que a dialética tenta provocar. Mas esta será uma mudança de opinião, quer dizer, o respondente explicitamente rejeita seu apego à sua opinião prévia e não só produz uma outra proposição em lugar da anterior.

O interesse exclusivo de Eutídemo e Dionisodoro em proposições impede qualquer consideração de graus de conhecimento, pois tais graus implicariam que o objeto de conhecimento possa, de um modo qualquer, ser conhecido, em diferentes modos, τῆ ψυχῆ, pela alma. Para Sócrates, a alma é o órgão do conhecimento. Mas Eutídemo se recusa a considerar uma tal alma (295a1). Ele está disposto a considerar que nós sabemos ‘com algo’<sup>15</sup>, mas não com a alma (295b2 ssgg., cp. 296a), também porque a introdução da alma suscita o problema da compreensão (verdadeira ou falsa) e o papel crucial do indivíduo no processo de aprendizagem (295b8, c4-5, 8-9).

Mas o conceito da alma individual como o lugar de opiniões inter-relacionadas, e portanto também de contradições, pode ser problemático também para Sócrates. Em 286e, Dionisodoro mete-se em dificuldades, forçado a contradizer-se; mas é Eutídemo quem responde em seu lugar. Sem dúvida, se a contradição é sempre pragmática, em tanto quanto dependa, entre o mais, de que as duas proposições contraditórias sejam afirmadas pela mesma pessoa, então, uma simples mudança de respondentes deve tomar conta desse problema. Um toque de mestre. Desta vez, os Sofistas jogam pelas regras de Sócrates e mostram em que elas são deficientes. Mas umas poucas linhas mais abaixo (287b2) Dionisodoro se recupera e torna a jogar em seu próprio campo, negando qualquer continuidade do sujeito respondente e qualquer responsabilidade pela consistência através do tempo (e portanto implicitamente rejeitando o papel epistêmico da alma).

---

15. Ou: que nós somos ‘conhecedores com respeito a algo (τῷ)’. O grego é ambíguo, e Eutídemo tira vantagem dessa ambigüidade.



Portanto, é surpreendente que Sócrates mesmo pareça não se importar com a necessidade de que se mantenha a continuidade do respondente no processo educacional. Clíncias é conduzido pela via que leva à filosofia e aparentemente está fazendo bom progresso. Mas, em 291c3, é Crito que toma o papel de respondente. Não estará Sócrates, aqui, permitindo e mesmo encorajando precisamente o que ele condenou nos Sofistas, a saber: tomando os respondentes como interpermutáveis? De certo modo. Até certo ponto, Sócrates (e Platão) estão falsificando a história.<sup>16</sup> E por muito boas razões. Todo processo educacional é excessivamente complexo e envolve a alma inteira. Nenhum processo é tão rápido que se possa conter no espaço de um diálogo (ou qualquer outro curto período). Anteriormente, neste diálogo, já tivemos sinais desta dificuldade. Em oposição à bazófia dos Sofistas de serem capazes de ensinar sua arte ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, “em curto tempo” (272b), e transmitir a virtude τάχιστα, “com a maior rapidez” (273d9), Sócrates se desculpa pela prolongada conversação que manteve com Clíncias (282d7). Mais de uma vez, em pontos difíceis e cruciais do diálogo, o relato é dubiamente encurtado. Em 280b1, a respeito da relação entre a sabedoria e a εὐτυχία, “boa sorte”, Sócrates diz que eles terminaram pondo-se em acordo, “não sei como”; e a 282c1, Clíncias concorda um pouco depressa demais que o conhecimento se ensina, e Sócrates lhe fica grato por haver evitado uma longa discussão, que seria necessária em caso contrário.

Não se deve esquecer que o diálogo principal é relatado a Crito (e a nós) por Sócrates, e deve-se resistir à tentação de considerá-lo como um *logos* destacado, proposições suficientes em si mesmas. Platão não nos deixa esquecer-lo, quando Crito dá voz a sua incredulidade em 290e1: “O rapaz realmente disse isso?” Demonstrações dialéticas são sempre estritamente contextuais e elocuições não podem ser transformadas em proposições destacadas de seus locutores. A relação entre o locutor e sua elocução é crucial. Sócrates interroga Clíncias (279b5): “Mas tu, por Zeus, que pensas tu?” De fato, a própria resposta, ou melhor, a proposição que dela resulta, é de menor importância. “Responde corajosamente”, Sócrates o anima,

---

16. Contra Chance, 123 e 252 nº 33. É verdade que, ao começar sua história (257d1), Sócrates invoca as Musas e Mnemosyne, a memória. Mas esta invocação é uma faca de dois fios, sendo demasiado reminescente das Musas de Hesíodo, que ‘sabem como dizer muitas falsidades parecidas com coisas verdadeira, / e sabem também, se desejam, pronunciar a verdade’ (*Teogonia* 26-27) Mnemosyne aparece à linha 53).



“qualquer [das duas opções contraditórias] que te pareça” (275c1). Mais uma vez, a prática de Sócrates é perigosamente próxima da dos Sofistas, para quem também a própria resposta não importa.<sup>17</sup> A diferença, porém, está na relação entre o locutor e a elocução, a única coisa de importância para a função educacional da dialética. Até mesmo quando Platão abrevia a processo educacional e Crito toma o papel de Clíncias, numa espécie de extrapolação para o benefício do leitor, mesmo então esta mudança de respondentes é antecipada pela dúvida sobre quem disse o quê (290e-291a). Este ponto não é nada irrelevante ou secundário. No relato de Sócrates só nos é dado o início do processo educacional de Clíncias, assim como na ‘lição de geometria’ do *Ménon*, e até mesmo esse início é dubiamente possível em tempo tão curto. Se o processo houvesse continuado tempo suficiente, poderia *talvez* ter atingido o ponto que atingiu com o muito mais idoso Crito, se o tempo fosse suficiente e as condições favoráveis. Mas, sendo as coisas como são, temos de aceitar essa possibilidade por confiança ou esperança.

Desembaraçados do conceito da alma e do papel do indivíduo, Eutídemo e Dionisodoro privilegiam uma concepção da linguagem na qual palavras-tipos mantêm seu sentido em todas as suas ocorrências. As pilhérias dos Sofistas tem o seu lado sério. Elas apontam para uma concepção da lógica como uma *téchne* ensinável, em que os sinais são invariantes em relação ao sentido, insensíveis ao contexto e independentes do locutor. Eutídemo e Dionisodoro estão efetivamente preconizando o que será algum dia a lógica formal.<sup>18</sup> Uma palavra significa estritamente. Mesmo signo, mesmo significado, numa quase-formalização do argumento. Não há a questão da *intenção* do locutor ou da compreensão do ouvinte.<sup>19</sup>

17. Cf. 275e5: ὅπότερ\* ἄν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ecoando a frase de Sócrates ἀποκρίναι [...] ὅπότερά σοι φαίνεται.

18. Assim, por exemplo, para Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas*, os sofismas do *Eutídemo* são analisados como basicamente dependentes da linguagem. Mesmo aqueles que não são abertamente tais podem ser reduzidos a argumentos que dependem de palavras (169a22, 170a12, 170b11, etc.). Que eu saiba, a análise de Aristóteles foi quase universalmente aceita. Para exemplos recentes, veja-se Canto, 48 ssgg., Hawtrey, *passim*. Para uma crítica do enfoque aristotélico, veja-se Chance, 7 ssgg., precedido, como ele mesmo nota, por Bonitz, Shorey e Keulen. Mas ele também me parece não ter ido bastante longe em sua tentativa de ler o *Eutídemo* com olhos não-aristotélicos.

19. Cp. Hawtrey, *ad* 295b8: “The eristie method as practiced by Euthydemus and Dionysodorus [...] does not depend on the respondent understanding the questions, and is not invalidated if the two participants understand words in two different senses.”

A pressuposição básica de Sócrates é, ao contrário, que dois locutores podem usar precisamente as mesmas palavras para dizer coisas bem diferentes. Platão nos faz ver isso com muita verve quando ele põe de vez em quando, na boca dos Sofistas, afirmações que se parecem muito desconfortavelmente, ou são virtualmente idênticas, às suas próprias doutrinas. Mas mesmo se as palavras são as mesmas, seu sentido é bem diferente.<sup>20</sup>

O ouvinte anônimo no fim do diálogo (305b)<sup>21</sup> é, ele mesmo, um autor de *logoî*. Como os Sofistas, ele também ensina outros a falar e a escrever discursos como esses para os tribunais (καὶ ἄλλον διδάξαι λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λογοῦς οἴους εἰς τὰ δικαστήρια, 272a2). Não é, pois, de se estranhar que ele seja incapaz de compreender a diferença entre Sócrates e os Sofistas: ele não pode ver a diferença entre a dialética, que ocorre ao nível da alma, e a erística, que, como a composição de discursos, se ocupa de palavras desencarnadas. Sendo ele mesmo um autor de discursos para que outros os pronunciem (305b8-c4), ele não reconhece a impossibilidade de dissociar o *lógos* de quem o compôs. Por outro lado, deve-se conceder que, se *logoî* podem ser transmitidos, o conhecimento pode ser ensinado (com relativa facilidade) e adquirido (277b6). Mas, se não, o ensino e o inquérito tornam-se problemáticos, como Ménon fez notar em um contexto muito semelhante.

Platão opõe-se a esta tendência logicista e retórica, negando a possibilidade de destacar elocuições de seus locutores (por exemplo, 277e6, 278a6, 295b ssgg., e especialmente 295c6) e suas reservas à filosofia escrita, no *Fedro* e em outros lugares. É necessário entender o que se está sendo indagado, verificar o sentido, como Sócrates acentua em 295c, isto é: relacionar a sentença novamente ao locutor. O que o locutor diz não é dado por completo em forma de palavras.

Mas se o sentido (*noûs*) depende da alma, como pode uma expressão (*rhema*) ter sentido (cp. 287e ssgg.)? Em verdade, como os Sofistas reconhecem, a relação direta entre o signo e o significado é, na melhor das hipóteses, problemática, talvez mesmo impossível. A concepção proto-formalística da linguagem que os Sofistas mantêm conduz à eventual dissociação de sintaxe e semântica. Mas, uma vez que se admite que palavras não podem significar por si sós, se desvanece a semântica (a não

20. Isso não deveria ter desconcertado Hawtrey, 21.

21. Cp. Hawtrey, *ad* 304d5: 'It seems virtually certain that Isocrates is meant.' Cp. também págs. 189 ssgg. Esta parece ser hoje a opinião comum.

ser que seja re-introduzida, como o Sócrates platônico o faz, por intermédio da alma). Porém, a sintaxe só, sem a semântica, se desmorona. Pela pura forma dos termos não se pode dizer se Hércules é Bravo ou Bravo é Hércules, ou o que quer que seja (303a).<sup>22</sup>

Em última análise, a justificação do modelo triádico da linguagem e do conhecimento é moral não menos que epistemológica. Sócrates tem uma firme intuição de que homens bons não são injustos (296e).<sup>23</sup> Sem uma tal intuição, não há nada que não se possa dizer, vergonhoso quanto seja<sup>24</sup>, e desaforo e contra-senso se tornam inevitáveis. Essa intuição garante um firme ponto de apoio epistemológico. É uma certeza moral, mantida pela alma individual, mais forte que qualquer evidência de tipo parmenideano. E, em particular, ela requer um lógica diferente, que não seja uma *téchne* neutra, um mero *órganon*.

---

22. Esta é, de fato, 'unusual among the fallacies of the dialogue', como Robin Jackson nota, em 'Socrates': Myth and eristie in Plato's *Euthydemus*, *Classical Quarterly* N. S. 40 (1990) 378-395. Mas eu não posso aceitar que ela não tenha 'substantial philosophical analogue' (pág. 385) Muito ao contrário, este me parece ser o último estágio da desintegração da empresa (proto-) formalística.

23. Mas ele não o aprendeu (297c.), Sócrates relatou que Clínicas admitiu, em 282c4, que a sabedoria se aprende. Mas o modo em que Sócrates está usando 'aprender' em 297c, frente aos Sofistas, não é o mesmo quando ele usa o termo no contexto do desenvolvimento protréptico de Clínicas. O uso dialético que faz Sócrates (ou melhor, Platão) das palavras é extremamente sensitivo ao contexto.

24. Cf. 294d4: καὶ τὰ αἴσχητα.