



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

PLATÃO E A ADEQUAÇÃO DAS PALAVRAS: UMA LEITURA DO *CRÁTILLO*

FORTALEZA

2023

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

PLATÃO E A ADEQUAÇÃO DAS PALAVRAS: UMA LEITURA DO *CRÁTILLO*

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- C963p Cruz, Marcílio Bezerra.
Platão e a adequação das palavras : uma leitura do Crátilo / Marcílio Bezerra Cruz. – 2023.
113 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Maria Aparecia de Paiva Montenegro.
1. Platão. 2. Crátilo. 3. Palavra. 4. Verdade. 5. Conhecimento. I. Título.

CDD 100

MARCÍLIO BEZERRA CRUZ

PLATÃO E A ADEQUAÇÃO DAS PALAVRAS: UMA LEITURA DO *CRÁTILLO*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Arte e Cultura, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em 02/10/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (Examinador Interno)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Gabriel Trindade dos Santos (Examinador Interno)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Celso de Oliveira Vieira (Examinador Externo)
Ruhr Universität Bochum (RUB)

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Examinador Externo)
Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

Dedico esta pesquisa às mulheres da minha vida.
Sem elas eu jamais teria chegado tão longe.

AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa encerra um ciclo de mais de uma década de memórias e afetos em torno da filosofia de Platão e, em especial, dos estudos sobre o *Crátilo*. Agradeço aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para o meu desenvolvimento acadêmico.

Agradeço em primeiro lugar, à minha família e à minha esposa pela rede de apoio. O caminho para o conhecimento pode ser, muitas vezes, uma trajetória de solidão e exílio, mas vocês sempre me incentivaram a ter coragem para seguir o meu propósito.

Agradeço aos meus professores da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal do Ceará, responsáveis por me conduzirem nas questões fundamentais que permeiam a existência humana.

Agradeço, em especial, a minha orientadora pela paciência e dedicação na troca de ideias a respeito das leituras que permeiam a filosofia platônica. Agradeço a Capes pelo financiamento que facilitou a minha permanência no Programa de Pós-Graduação.

Agradeço também aos amigos e aos companheiros do Grupo Nós-Platônicos, por compartilharem comigo o objetivo de transformar este sonho em realidade.

Não foi uma jornada fácil, mas sem essas pessoas eu jamais teria tido fôlego e coragem para chegar até aqui. Tenho consciência que minha disciplina e dedicação foram indispensáveis para minha trajetória, mas sem todo esse auxílio seria impossível ter defendido a presente pesquisa.

O rio que fazia uma volta atrás da nossa casa era a imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás de casa. Passou um homem depois e disse: essa volta que o rio faz por trás da sua casa se chama 'enseada'. Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que fazia uma volta atrás de casa. Era uma enseada. **Acho que o nome empobreceu a imagem** (Barros, 2016, p. 20, grifo nosso).

RESUMO

A presente pesquisa oferece uma leitura do Crátilo que unifica os principais elementos discursivos da obra em torno de uma possível concepção de Platão acerca da adequação das palavras (*περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*). Discorre sobre a superação dos impasses que teses convencionalista e naturalista desembocam, sobretudo no que diz respeito a impossibilidade de dizer falsidades (*ψευδῆ λέγειν*) e a capacidade das palavras de alçarem aquilo que pretendem nomear. Para isso, defendemos que Platão correlaciona elementos presentes em ambas as teses, no qual o arranjo dos sons e das sílabas é dado de maneira convencional, mas o sentido das palavras aponta para aquilo que há de mais substancial nas coisas. Desse modo, as palavras são *μίμησις* das *οὐσίαι*: elas devem ensinar (*διδάσκω*) e distinguir (*διακρίνω*) os elementos fundamentais da realidade, auxiliando-nos na apreensão e comunicação do conhecimento. Reconhece, segundo o Modelo Crítico de interpretação da passagem 439b, que tal conhecimento será sempre falho e impreciso, visto as próprias limitações das palavras e a nossa incapacidade de contemplar e apreender diretamente as *οὐσίαι*. Quanto aos procedimentos metodológicos, trata-se de uma pesquisa de natureza teórica, realizada a partir do levantamento bibliográfico entre os principais autores e teses ligadas ao estudo sobre o Crátilo, a fim de explorar e promover uma possível leitura do diálogo. Diante dessa proposta, conclui-se que a atividade filosófica se mostra indispensável para o aprimoramento da comunicação humana, visto que Platão atribui ao *διαλεκτικός* o papel fundamental de examinar o uso das palavras em função das ideias que elas querem comunicar. Esperamos que a pesquisa possa oferecer uma maior compreensão acerca do papel das palavras no interior da filosofia platônica, destacando suas qualidades e limitações nos processos de apreensão e comunicação do conhecimento.

Palavras-chave: Platão; Crátilo; palavra; verdade; conhecimento.

ABSTRACT

This research offers a reading of Cratylus that unifies the main discursive elements of the work around a possible conception of Plato about the adequacy of words (*περι ὀνομάτων ὀρθότητος*). It discusses overcoming the impasses that conventionalist and naturalist theses lead to, especially with regard to the impossibility of saying falsehoods (*ψευδῆ λέγειν*) and the ability of words to raise what they intend to name. For this, we argue that Plato correlates elements present in both theses, in which the arrangement of sounds and syllables is given in a conventional way, but the meaning of words points to what is most substantial in things. Thus, words are *μίμησις* of *οὐσίαι*: they must teach (*διδάσκω*) and distinguish (*διακρίνω*) the fundamental elements of reality, helping us to apprehend and communicate knowledge. It recognizes, according to the Critical Model of interpretation of passage 439b, that such knowledge will always be flawed and imprecise, given the very limitations of words and our inability to directly contemplate and apprehend the *οὐσίαι*. As for the methodological procedures, it is a research of a theoretical nature, carried out from the bibliographic survey among the main authors and theses related to the study of the Cratylus, in order to explore and promote a possible reading of the dialogue. In view of this proposal, it is concluded that philosophical activity is indispensable for the improvement of human communication, since Plato attributes to *διαλεκτικός* the fundamental role of examining the use of words in terms of the ideas they want to communicate. We hope that the research can offer a greater understanding of the role of words within Platonic philosophy, highlighting their qualities and limitations in the processes of apprehension and communication of knowledge.

Keywords: Plato; Cratylus; word; true; knowledge.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa Conceitual dos tipos discursos desenvolvidos desde a Grécia Arcaica até às concepções Convencionalista e Naturalista	30
Figura 2 – Fluxograma dos principais pontos discursivos acerca do Convencionalismo	46
Figura 3 – Fluxograma dos principais pontos discursivos acerca do Naturalismo	55
Figura 4 – Fluxograma dos principais pontos discursivos extraídos da relação entre o <i>ὀνοματουργός</i> e o <i>διαλεκτικός</i>	67
Figura 5 – Principais pontos discutidos na seção das análises etimológicas	83

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Questões fundamentais acerca da existência e da relevância das personagens do <i>Crátilo</i>	37
Quadro 2 – Os novos sentidos dos termos <i>εἶδος</i> e <i>ιδέα</i> utilizados por Platão	61
Quadro 3 – principais teses acerca da relevância das análises etimológicas no <i>Crátilo</i>	71
Quadro 4 – Principais modelos de investigação no que diz respeito à relação entre as palavras e o conhecimento	97

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O CRÁTILO E A ADEQUAÇÃO DAS PALAVRAS: TESES E APORIAS SOBRE O FENÔMENO DA LINGUAGEM NA ANTIGUIDADE	18
2.1	PRECEDENTES HISTÓRICOS DAS CONCEPÇÕES NATURALISTA E CONVENCIONALISTA	18
2.2	UMA ANÁLISE HISTÓRICA E LITERÁRIA DAS PERSONAGENS DO <i>CRÁTILO</i> . ..	31
2.3	AS APORIAS DA TESE CONVENCIONALISTA	39
2.4	AS APORIAS DA TESE NATURALISTA	47
3	ENTRE AS <i>OYΣIAI</i> E AS COISAS: A REPRESENTAÇÃO DOS ASPECTOS ESSENCIAIS DA REALIDADE POR MEIO DAS PALAVRAS	57
3.1	O PAPEL DO <i>ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ</i> EM RELAÇÃO AS ATIVIDADES DO <i>ONOMATOYPTOΣ</i> OU <i>NOMOΘETHΣ</i>	57
3.2	OS IMPASSES DO MÉTODO ETIMOLÓGICO E O RETORNO DO CONVENCIONALISMO LINGUÍSTICO.	68
3.3	AS PALAVRAS COMO <i>MIMHΣIΣ</i> DOS ASPECTOS ESSENCIAIS DA REALIDADE	83
4	OS LIMITES DA LINGUAGEM: UMA REFLEXÃO SOBRE O PAPEL DAS PALAVRAS A PARTIR DO MODELO CRÍTICO DE INTERPRETAÇÃO	90
4.1	UMA ANÁLISE DOS DIFERENTES MODELOS DE INVESTIGAÇÃO DA PASSAGEM 439B	91
4.2	ENTRE O SONHO E A REALIDADE: AS CONSEQUÊNCIAS DO MODELO CRÍTICO NA RELAÇÃO ENTRE AS PALAVRAS E O CONHECIMENTO	98
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
	REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

A complexidade que envolve o ato humano de se comunicar, sobretudo por sua capacidade de materializar pensamentos, sempre trouxe profundas inquietações aos pensadores e estudiosos de diferentes áreas e épocas. Por ser um fenômeno multifacetado, isto é, que se apresenta em diferentes perspectivas, a linguagem é um objeto de estudo multidisciplinar, que pode ser investigado em meio a diversas abordagens que se somam e se interligam. Filosoficamente, as perguntas que se apresentam são igualmente complexas e variadas, revelando um horizonte de questões que já se encontram sendo postas há mais de dois mil anos.

A exemplo disso, o diálogo *Crátilo* de Platão se revela como uma das primeiras obras filosóficas a tratar das questões que envolvem a linguagem e, em especial, ao uso e a adequação das palavras. A obra oferece uma reflexão crítica e aprofundada acerca das duas principais concepções que tratam dessa temática no século V a.C. – o Convencionalismo e o Naturalismo –, evidenciando seus possíveis desdobramentos e impasses. Todavia, graças as peculiaridades do próprio diálogo e a ampla variedade de interpretações que foram sugeridas a respeito de diversos trechos significativos da obra, o *Crátilo* se mostra um verdadeiro desafio para aqueles que querem compreender as contribuições de Platão acerca da temática.

As dificuldades se originam desde a compreensão das teses atribuídas aos interlocutores de Sócrates, até o significado e a relevância de certas passagens específicas para o desenvolvimento discursivo da obra. Ademais, o diálogo se encerra em meio a uma aporia que parece reduzir o valor das palavras em função da contemplação ou apreensão das “coisas nelas mesmas” (*αὐτὰ ἐξ αὐτῶν*) (PLATÃO, *Crátilo*, 439b et seq.). Isso gerou, por parte de diferentes intérpretes, a ideia equivocada de que o tema da linguagem e da adequação das palavras ocupa um valor secundário no interior da filosofia platônica, e que o *Crátilo* é um diálogo menos importante, meramente introdutório a questões que são mais bem tratadas em outras obras, tais como o *Teeteto*, o *Sofista* e a *República* (FLÓREZ, 2009; PINHEIRO, 2003; SANTOS, I., 2010, p. 105).

Em vista disso, a presente pesquisa objetiva oferecer uma leitura do *Crátilo* que seja capaz de esclarecer os principais elementos discursivos da obra em função de uma possível concepção de Platão acerca da adequação das palavras, dotando-as de um valor destacado no interior da sua filosofia. Tal concepção é extraída a partir da superação dos impasses que as teses convencionalista e naturalista desembocam, sobretudo no que diz respeito a impossibilidade de “dizer falsidades” (*ψευδῆ λέγειν*) e da incapacidade das palavras em alçarem aquilo que pretendem nomear. Aos nossos olhos, tais aporias só se dão porque ambas as

concepções tomam a relação das palavras com as coisas de maneira radical, ligando-as ou separando-as inteiramente.

A concepção de Platão, nesse sentido, parte de uma postura mais moderada, buscando aproveitar aspectos de ambas as concepções e que são reunidos em uma releitura por parte do filósofo. As palavras não são nem totalmente independentes da convenção – como quer o Convencionalismo –, nem totalmente dependente delas – como defende o Naturalismo. O arranjo dos sons e das sílabas se dá de maneira convencional, por meio de certos acordos coletivos, mas o “sentido” das palavras deve designar a natureza essencial e imutável daquilo que querem nomear. Elas são, como pretendemos evidenciar, *μίμησις* das *οὐσίαι*, “ensinando” (*διδάσκω*) e “distinguindo” (*διακρίνω*) os aspectos fundamentais da realidade.

Todavia, justamente por serem *μίμησις*, as palavras são sempre incapazes de nos auxiliar na completa apreensão da *ἐπιστήμη*. Elas são repletas de limitações e imperfeições, ao ponto de Sócrates concluir que nenhum homem sensato pode confiar nelas ao ponto de afirmar que sabem bem de alguma coisa (PLATÃO, *Crátilo*, 440c). Mas ao contrário de descartarmos-as inteiramente em função do “sonho” (*ὄνειρο*) da via contemplativa, precisamos nos valer da figura do *διαλεκτικός* que, por meio de perguntas e respostas (390c), as supervisiona em seus diferentes contextos e aplicações. Com base nisso, defendemos a tese de que a atividade filosófica, representada no *Crátilo* pela figura *διαλεκτικός*, auxilia no aperfeiçoamento das palavras em relação a sua capacidade de distinguir e ensinar as *οὐσίαι*.

Para justificar tais considerações, no entanto, precisamos assumir certas interpretações em detrimentos de outras. Em primeiro lugar, realizaremos um breve panorama histórico das concepções convencionalista e naturalista, buscando exhibir como seus impasses tiveram sua origem desde tempos mais remotos. Assumiremos as teses de importantes helenistas – como Cornford (1989), Muñoz (2012), Detienne (2013), Torrano (2014) e Vernant (2015) – para estabelecer uma teia de conexões e desdobramentos entre os tipos de discursos encontrados na Grécia Arcaica até aqueles atribuídos por Platão às personagens Hermógenes e Crátilo. Pretendemos, com isso, ter uma melhor compreensão das teses discutidas no diálogo e os seus respectivos impasses.

Já acerca das personagens do diálogo, esperamos que uma análise histórica e literária esclareça, ao menos, duas importantes questões: se Hermógenes e Crátilo correspondem a figuras históricas reais, existentes no tempo de Platão; e b) o motivo pelo qual ele os escolheu para compor uma obra que versa sobre a adequação das palavras. Para isso, apresentaremos as principais conjecturas propostas por diferentes intérpretes – como Cassin (1990), Nails (2002),

Pinheiro (2008) e Barros Neto (2011) –, procurando estabelecer nossas próprias conclusões. Seja como for, esperamos evidenciar que a trama da discussão coloca Sócrates não apenas em meio a duas concepções distintas acerca das palavras, mas também diante de dois interlocutores com posturas de vida bem diferentes.

Para analisarmos mais atentamente os impasses do Convencionalismo e Naturalismo, buscaremos examinar as passagens que correspondem a investigação socrática de ambas as concepções. No caso do primeiro (384e-387e), seguiremos a linha de interpretação de Robinson (1965) e Barney (1997) que evidencia os seus problemas fundamentais – sobretudo aquele que impossibilita a falsidade dos discursos –, mas também aponta certas incoerências da parte de Sócrates em seu processo de refutação. Já em relação ao segundo, será uma leitura mais detalhada das passagens 427e a 440a, em diálogo com as interpretações de Ackrill (1999) e Ademollo (2011), que servirá para explicitar os seus respectivos impasses.

Com base nas descobertas que extrairemos desse exame, buscaremos, em meio a dois trechos específicos do diálogo, elementos que apontem para uma possível superação de Platão acerca das aporias em que ambas as concepções desembocam. Em primeiro lugar, a passagem do *ὀνοματοργός* e do *διαλεκτικός* (387e-390e), no qual Sócrates define que a “palavra” (*ὄνομα*) é um “instrumento” (*ὄργανον*) que realiza a “ação” (*πράξις*) de nomear, “ensinando” (*διδασκαλικόν*) e “distinguindo” (*διακριτικόν*) a *οὐσία* de cada coisa; e destaca que é o *διαλεκτικός* que avaliará a fabricação e o uso das palavras no cotidiano. Esses elementos, aos nossos olhos, serão substanciais para compreender os novos avanços que Platão acrescenta a discussão, elaborando, aos poucos, sua própria concepção acerca da adequação das palavras.

Em segundo lugar, o trecho das longas análises etimológicas (391d-437c) vem servindo como base para diversas especulações por parte dos intérpretes do *Crátilo*. Há aqueles que negam sua relevância, seja porque compreendem o diálogo como uma peça teatral que ridiculariza as concepções mais recorrentes do seu tempo (SLZEZÁL, 2005; BUARQUE, 2011); seja porque desejam demonstrar que o método etimológico, aclamado por Crátilo, não é capaz de exibir a correta adequação das palavras às coisas (PIQUÉ, 1996). Por outro lado, há também quem afirma a sua importância, seja por perceber a seriedade que Aristóteles e a tradição antiga reconhecem no método etimológico (SEDLEY, 2011); ou por sublinhar que Sócrates se vale dessas análises para minar a tese naturalista no interior do seu próprio horizonte de discussão (SANTOS, 2014).

Para nós, no entanto, ambas as interpretações possuem argumentos válidos a seu favor e que se tomadas em separado não são capazes de oferecer uma verdadeira compreensão do

sentido das análises etimológicas no *Crátilo*. não podemos deixar de perceber a ironia (e até a zombaria) de Sócrates em diversas ocasiões, mas também não devemos negar que o exame das etimologias tem uma importância fundamental, conduzindo a discussão para o fato de que é necessário tanto aspectos convencionalistas quanto naturalistas para a correta adequação das palavras. Ora, será com base nessa leitura das análises etimológicas que fundamentaremos nossa tese, visto que é a partir delas que Sócrates admite certo “costume” (*ἔθος*) na formação das palavras – sem deixar de lado a necessidade de designar a *οὐσία* daquilo que querem nomear.

Por fim, cabe ainda examinarmos o desfecho do diálogo (439b et seq.), sobretudo no que diz respeito a impossibilidade de conhecer as *οὐσίαι* por meio das palavras. Platão parece querer apontar para uma conclusão negativa acerca do papel da linguagem e das palavras, como se elas sempre se mostrassem incapazes de auxiliar-nos na apreensão do conhecimento. Isso gerou diferentes modelos de interpretação que deverão ser analisados conforme as conclusões que alcançamos na leitura do diálogo: há quem defenda o Modelo Contemplativo, no qual é possível termos acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas e as palavras não possuem qualquer papel nesse processo (FESTUGIÈRE, 1975; REEVE, 1998); e outros que acreditam no Modelo Crítico e negam a nossa capacidade de acessar diretamente o conhecimento, deixando-nos apenas sob a mediação das palavras.

Existe ainda um terceiro modelo, metodológico, que afirma ser possível termos o acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas, mas as palavras possuíam algum papel na apreensão da *ἐπιστήμη*, a partir da sua potência de unificação e distinção dos significados (RAMOS, 2020). Aos nossos olhos, seria o Modelo Crítico, em uma versão mais moderada, que melhor contemplaria as conclusões que alcançaremos na leitura do diálogo. Ora, a via direta ao conhecimento seria um sonho que solucionaria a maior parte dos problemas que enfrentamos em relação ao uso das palavras, mas que não corresponde com a real situação em que nos encontramos. Somente o exame dos significados das palavras, em seus diferentes usos e contextos, que pode nos auxiliar no alcance da unificação e invariabilidade das *οὐσίαι* que garantiria a apreensão do conhecimento.

O trabalho, de um modo geral, se encontra dividido em três capítulos e as considerações finais, cada qual correspondendo a uma parcela da discussão. No primeiro, analisaremos os precedentes históricos das concepções convencionalista e naturalista, bem como os seus impasses diante do exame socrático. No segundo, apresentaremos as superações que Platão oferece diante de tais aporias, a partir das conclusões que trechos alcançam, tais como a

passagem do *ὀνοματοργός* e do *διαλεκτικός*, e as análises etimológicas. No terceiro, discutiremos os limites da linguagem por meio dos principais modelos de interpretação da passagem 439b. As Considerações Finais irão oferecer as principais conclusões que alcançamos a partir da leitura proposta.

As traduções dos trechos em grego e em outras línguas estrangeiras, citadas ao decorrer do trabalho, foram retiradas das versões encontradas nas referências. As notas de rodapé foram utilizadas para possíveis esclarecimentos e, principalmente, para disponibilizar os trechos na versão da língua original das citações do *Crátilo*.

2 O *CRÁTILLO* E A ADEQUAÇÃO DAS PALAVRAS: TESES E APORIAS SOBRE O FENÔMENO DA LINGUAGEM NA ANTIGUIDADE

O presente capítulo apresenta as características gerais do *Crátilo*, tais como as personagens e a trama em que a discussão será desenvolvida; as teses sobre a adequação das palavras que cada personagem defende e as aporias em que elas enfrentam em meio ao exame socrático. Para isso, o capítulo será dividido em quatro seções, no qual a primeira se dedicará aos precedentes históricos das teses naturalista e convencionalista na Antiguidade; a segunda aos aspectos históricos e literários das personagens que se encontram no diálogo; a terceira e a quarta aos principais impasses em que ambas as teses desembocam, sobretudo no que diz respeito a impossibilidade de “dizer falsidades” e a incapacidade de as palavras alçarem aquilo que pretendem designar.

2.1 PRECEDENTES HISTÓRICOS DAS CONCEPÇÕES NATURALISTA E CONVENCIONALISTA

O *Crátilo* se propõe a realizar uma discussão a respeito da adequação das palavras: *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος* (PLATÃO, *Crátilo*, 384a). O termo *ὄνομα*, tal como tratado no diálogo, não deve ser compreendido apenas com o valor de substantivo, mas também de adjetivo e de verbo, o que levou alguns estudiosos a defenderem que seu significado corresponderia melhor àquilo que entendemos como “palavra” (ROBINSON, 1965, p. 325). Já o termo *ὀρθότης*, remete-se a nossa postura correta de caminhar, ou seja, a maneira ereta comonos erguemos sobre os nossos próprios pés, dotando-nos da capacidade essencial de ser bípedes. Nesse sentido, o diálogo se coloca na busca por uma “postura correta”, isto é, uma “adequação” no uso das palavras, analisando, ao menos, dois pontos de vista que serão apresentados – e aparentemente defendidos – pelos interlocutores de Sócrates.

Essas teses se mostram, no entanto, em meio a uma aparente contradição: de um lado, a personagem Hermógenes defende que as palavras são construídas de modo “arbitrário e “convencional”¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 384d), isto é, sem uma relação efetiva com as coisas; do lado oposto, a personagem que nomeia o diálogo, defende que há uma adequação natural entre as palavras e o mundo, de tal maneira que ambas podem ser compreendidas como uma só coisa. Essas duas posições, a partir do célebre artigo de Kretzmann (1971), ficaram conhecidas como “Convencionalismo” e “Naturalismo”; ou, como Mackenzie (1986) prefere chamar,

¹*συνθήκη καὶ ὁμολογία.*

“relativismo” e “realismo” linguístico. Seja como for, toda a trama será desenvolvida em meio a um exame socrático de tais posturas, revelando suas consequências para com o uso das palavras.

O início do diálogo, assim como outros textos do *corpus platonicum*, é profundamente significativo por colocar em evidência a justificativa da obra: o convite de Hermógenes a Sócrates simboliza a chegada de Platão a uma discussão que parece já está sendo realizada anteriormente: “Hermógenes: queres que aqui o Sócrates participe da nossa discussão? Crátilo: se te parecer bem”² (PLATÃO, *Crátilo*, 383a). A temática da adequação das palavras não é uma questão nova, proposta de maneira inédita pelo filósofo, mas, encontra suas raízes em tempos mais remotos, em meio a tipos de discursos que foram adquirindo forma e consistência até chegarem naquilo que Hermógenes e Crátilo irão defender no diálogo.

No caso de Hermógenes, por exemplo, como ele acredita que a construção das palavras se dá de modo arbitrário e convencional, o seu laço se dá mais diretamente com a tradição que o liga aos nobres guerreiros, especializados em disputas bélicas que datam deste a Grécia Arcaica até a reforma hoplita, em 675 a.C. Suas maiores peculiaridades se encontravam na maneira como se portavam diante da existência e nas técnicas de combate que realizavam em grupo. A maior parte deles passavam por provas que testavam sua qualificação, atribuíam-lhes privilégios sociais – como o direito de falar em público – e determinavam-lhes a morte: “como adquirem uma promoção pelo fato de que são determinados a lutar até a morte, há banquetes, jogos fúnebres e assembleias onde a palavra é um bem comum e livre” (CRUZ, 2014, p. 78).

Por estarem ligados ao mesmo destino, que colocava a morte como possibilidade iminente, a noção de *ισονομία* se tornava indispensável na maneira como a palavra costumava ser partilhada:

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

Ademais, esse tipo de discurso operou um processo de laicização da palavra, contribuindo para uma compreensão mais técnica. Ao se afastar da relação com o âmbito divino, o discurso dos nobres guerreiros fazia parte do mundo profano: sua eficácia não provinha de forças misteriosas ligadas ao âmbito sagrado, “mas baseava-se na concordância do grupo que atestava aprovação ou reprovação” (DETIENNE, 2013, p. 101). A exemplo disso, os Aqueus,

²*Ερμωγένης: βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον; Κρατύλος: εἴ σοι δοκεῖ.*

tomavam suas ações de maneira conjunta, por meio da aceitação ou da rejeição daqueles que melhor discursavam. Do mesmo modo, os Argonautas, diante de futuras expedições, se reuniam para aconselhar uns aos outros e aqueles que melhor discursavam eram elogiados.

Os poemas homéricos também nos mostram uma preocupação destacada dos nobres guerreiros com o uso das palavras, ressaltando como o seu domínio se figura como um item essencial para a consecução da *ἀρετή*. As palavras de Fênix a Aquiles, na *Iliada* (IX, 438-443) são, nesse sentido, significativas:

foi contigo que me mandou o velho cavaleiro Peleu naquele dia em que da Ftia te mandou a Agamemnon, criança que nada sabia da guerra maligna nem das assembleias, onde os homens se engrandecem. Por isso ele me mandou, para que eu te ensinasse tudo, como ser orador de discursos e fazer de façanhas.

Aquiles dispunha de dois campos destacados de efetivação da *ἀρετή*: as assembleias, campo de manifestação da palavra, e os campos de batalha, campo de manifestação das façanhas bélicas, dos feitos memoráveis. Ambos se encontravam interligados, visto que é no plano da ação que as palavras realmente adquirem seu significado, evidenciando sua dessacralização. Assim, em meio à “aprovação” e à “reprovação” dos seus semelhantes, o discurso dos nobres guerreiros se distancia daquela verdade, de caráter divino e universal, para se concentrar em uma *πειθώ* ainda de caráter embrionário:

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

Não é por acaso que a retórica, isto é, a arte da argumentação, se apresenta, pela primeira vez, em meio às assembleias antigas, pois “aqueles que precisam dar bons conselhos devem se fazer ouvir perante os demais” (DETIENNE, 2013, p. 107). O guerreiro vai se tornando, pouco a pouco, também um orador, por conhecer o uso das palavras que são capazes de afetar os sentimentos dos ouvintes e fazer cessar as súplicas por meio de argumentos que promovem a aprovação de todo o grupo. Esses elementos, segundo Aristóteles (*Retórica*, I, 2, 1356a), vão constituir aquilo que há de mais fundamental na arte da retórica, transformando as palavras em verdadeiros instrumentos de dominação.

Todavia, apesar de toda a sua *ἰσονομία*, esse tipo de discurso ainda se mostra exclusivo dos guerreiros, que são figuras destacadas e privilegiadas no cenário social daquele tempo. Existe um outro grupo, no entanto, muito maior em quantidade, que não possui o mesmo direito

de falar nas assembleias – justamente por não serem guerreiros: o *δῆμος* é uma massa afônica que só terá algum privilégio de fala a partir da construção das cidades. O surgimento da *πόλις*, conforme explicita Silva (2012, p. 5), se encontra atrelado à mudança no modo como os guerreiros efetuavam os seus combates: a reforma hoplita marca, antes de qualquer coisa, a passagem do modelo aristocrático de luta – por meio de cavalaria e de duelos – para um modelo cívico de combate, com a adesão das falanges hoplitas e de um posicionamento coletivo no campo de batalha.

Essa passagem do modelo de luta antecede a transformação que irá igualmente surgir no próprio uso da palavra: ela deixará de manifestar qualquer pretensão em comunicar a verdade dos deuses, mas a argumentação, a controvérsia e o debate entre os homens (VERNANT, 2015, p. 53). O poeta, o profeta e o rei passam a se tornar figuras anacrônicas em um mundo que não necessita mais dos seus poderes. Esse último, por exemplo, que antes adquiria a legitimidade dos seus *θέμιστες* por meio dos objetos mágicos, agora precisa recorrer à persuasão como qualquer outro orador (DETIENNE, 2013, p. 110). A arte política passa a se desenvolver por meio do exercício das palavras e o *λόγος* toma consciência de si mesmo, de sua importância, de suas regras, e, em especial, de sua eficácia.

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

De maneira gradativa, o discurso laicizado vai se ampliando até tomar figuras de destaque, tais como os poetas. É com Simónides de Céos, por exemplo, que a poesia passa a se transformar em uma técnica semelhante à dos pintores que representam a realidade por meio de “imagens” (*εἰκόν*). O poema como *τέχνη* marca uma transformação fundamental operada no interior das atividades do poeta, visto que separa os âmbitos divino e o humano, desvinculando as palavras da sua necessidade de se relacionar com o religioso. Como destaca Muñoz (2012,

p. 170), é com Simónides que encontramos “uma fratura cultural expressada na desvalorização do caráter sagrado e da função poética. O poeta não é mais o porta-voz das Musas e tampouco é o portador da verdade”.

Uma vez que a verdade se encontra separada do discurso, o poeta passa a sublinhar também a *πειθώ* dos guerreiros arcaicos e torna a poesia em *απάτη*: “a arte do poeta agora tem a função de seduzir, enganar suscitando ‘imagens’, seres fugazes que são o que são e o que não são” (DETIENNE, 2013, p. 128). A memória, que possibilitava o acesso às realidades atemporais, torna-se um instrumento para alcançar um saber enciclopédico que reúne o maior número de informações possíveis a respeito de todas as coisas (GÁRCIA-ROZA, 1990, p. 35). Não é à toa que tendem a atribuir a Simónides a invenção da “mnemotécnica” que compreende a memória como faculdade psicológica, no qual todos podem praticá-la em conformidade com as regras comuns, sem necessitar ocupar um lugar privilegiado no corpus social (MUÑOZ, 2012, p. 172-173).

Somado a tudo isso ainda tem o fato de Simónides transformar os poetas em uma profissão remunerada, uma atitude menosprezada pelos mais tradicionais, mas que possibilitou profundas mudanças culturais:

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

Esse modo de compreender a palavra, na mão de alguns célebres sofistas, tornou a consolidação de um tipo de discurso arbitrário e convencional. Górgias de Leontinos, por exemplo, ressaltou o aspecto pragmático da linguagem, descartando qualquer possibilidade de o discurso ser um verdadeiro instrumento de conhecimento da realidade. O *λόγος*, aos seus olhos, possui uma finalidade em si mesmo, como um mecanismo de convencimento e ação sobre o outro. As palavras são incapazes de comunicar o real, pois existe uma separação ontológica entre elas e o mundo. Se seguirmos as três etapas fundamentais do seu *Tratado sobre o Não-Ser* podemos acompanhar uma tentativa de desconstrução da ontologia por meio das palavras, colocando em seu lugar a arte do discurso:

Com seu *Tratado Sobre o Não-Ser*, Górgias mostra que o discurso é uma realidade em si mesma, autônoma e alheia a fins que lhe são exteriores. O discurso é agora despojado do compromisso ontológico de enunciar o Ser, e mesmo, desobrigado de exprimir qualquer realidade que lhe seja exterior. Isento de revelar o Ser, o discurso revela a si mesmo, comunica apenas a sua própria materialidade. Se não há um Ser que regulamente o discurso, na medida em que o discurso lhe faça referência, o discurso nada enuncia, mas é

exatamente o nada que lhe garante toda a sua potencialidade. Ora, se nada regulamente o discurso, tudo pode ser dito. Exilando o ser como a norma do regime discursivo, a linguagem se desdobra à margem da verdade. Não há Ser, não há critério de verdade. O discurso encontra sua validade em si mesmo, no ato de ser pronunciado (ALMEIDA, 1999, p. 119).

Essa separação entre o discurso e a realidade possibilitou, no interior do pensamento gorgiano, o uso da palavra como instrumento de “persuasão” (*πειθώ*) e de “ilusão” (*απάτη*), capaz de modificar os estados de ser e suscitar afetos que influenciam os juízos, impelem e inibem ações (SALLES, 2014, p. 106). Isso pode ser visualizado em duas importantes obras que chegaram até nós: a *Defesa de Palamedes* e o *Elogio de Helena*. Na primeira, a trama apresenta a autodefesa de Palamedes contra as acusações de Odisseu, que elaborou um hábil discurso para acusá-lo de traição aos gregos (BARBOSA, CASTRO, 1993, p. 47). Já a segunda é um discurso que se apresenta em favor de Helena de Tróia, isentando-a de toda culpa em relação a guerra. Em ambas os casos, Górgias exibe como, por meio do *λόγος*, é possível defender até mesmo as causas mais difíceis, visto que “(...) o discurso quando redigido com arte, encanta e convence toda uma multidão, mesmo sem respeitar a verdade”³ (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, XI, 13).

Em outra passagem significativa do *Elogio de Helena* (XI, 14), ao apresentar a potência do *λόγος* sobre seus ouvintes, Górgias elabora uma analogia entre a força do discurso em relação à *ψυχή* e a eficácia de certos “medicamentos” (*φάρμακοι*) para a saúde do corpo:

(...) como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, interrompendo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros encantam, outros atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito⁴.

Hermógenes, como vimos, se diz persuadido que a adequação das palavras se der de modo arbitrário e convencional, colocando-o, em certo sentido, como herdeiro do tipo de discurso que se origina nos nobres guerreiros e adquire sua máxima expressão com Górgias. Ele, no entanto, se coloca disposto a “aprender e ouvir”⁵ não apenas a tese de Crátilo, mas de qualquer outro, caso ela seja mais convincente. A tese de Crátilo, que ficou conhecida como Naturalismo, propõe que, ao contrário de existir uma separação entre as palavras e as coisas, o que há, na verdade, é uma relação de identidade entre *φύσις* e *λόγος*. Essa concepção também

³(...) ἐν οἷς εἶς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς.

⁴(...) ὡς περ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

⁵ μανθάνειν καὶ ἀκούειν.

encontra precedentes históricos anteriores ao diálogo, ligando esse personagem aos poetas e certos filósofos naturalistas.

A “palavra cantada” (*ἀοιδή*) dos “poetas” (*ἀοιδός*), ao contrário do discurso laicizado dos nobres guerreiros, era de origem divina e apenas algumas figuras específicas, “qualificadas por suas funções no contexto social e cultural da Grécia Arcaica” (DETIENNE, 2010, p. 4), podiam ser seus detentores. Com ela, os poetas acessavam momentos atemporais e relatavam, por meio das palavras, os acontecimentos originários, as ordens oriundas dos deuses e os fatos vindouros que ainda irão se concretizar. Ademais, como esclarece Torrano (2014, p. 19), o ato de recitar esses cantos cosmogônicos, “tinha o poder de pôr os doentes que os ouvissem em contato com a fontes originárias da vida e restabelece-lhe a saúde, tal o poder e impacto que a força da palavra tinha sobre os ouvintes”.

Os portadores da *ἀοιδή* eram inspirados pelos deuses e se tornavam intermediários entre o âmbito divino e profano, trazendo mensagens e interpretando sinais. Eles adquiriam o privilégio e a legitimidade de “des-velar” (*ἀ-λήθεια*) e contar os segredos do mundo (TORRANO, 2014, p. 30). As palavras, neste sentido, deixavam de ser apenas um veículo que exprimia o conteúdo fenomênico da realidade de modo meramente convencional para se tornar “parte integrante do mundo natural, capaz de interagir com ele em termos causais” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 30), seja produzindo-o ou modificando-o. Palavras, natureza, verdade e realidade se tornavam, desse modo, idênticas e manifestavam uma imanência recíproca:

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

O que possibilitava que a palavra cantada correspondesse tão intrinsecamente à realidade eram as *θείαι δύνανεις* que a constituíam. No caso do poeta, em específico, ele invocava a presença das Musas que iriam inspirar suas palavras. Sem elas, o seu discurso perdia a validade e se tornava estéril da verdade, sem ser capaz de oferecer qualquer tipo de conhecimento (DETIENNE, 2013, p. 10). Visto que são filhas de *Μνημοσύνη*, era só por meio das Musas que o poeta podia acessar o mundo da memória e possibilitar que a tradição cultural e os feitos dos homens não caíssem no “esquecimento” (*λήθη*): “o poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória através das palavras cantadas [Musas]” (TORRANO, 2014, p. 16).

Já em relação à verdade, em uma importante passagem da *Teogonia* (28-35) de Hesíodo, as Musas exibem o seu privilégio de “dizer o que é verdadeiro”⁶, oferecendo um laço indissociável entre a palavra cantada, as potências divinas, a realidade e a verdade:

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

Além do *αοιδός*, outras figuras importantes da Grécia Arcaica também se valiam desse tipo de discurso sagrado, ligado ao âmbito divino e inspirado por potências divinas. Os “profetas” (*προφήτες*), por exemplo, eram inspirados por Apolo e se alimentavam junto as Três Virgens Aladas – ou as Três Mulheres-Abelhas – da mágica que havia no mel sagrado e que, por conta disso, passavam a fazer parte do âmbito divino e adquirir a legitimidade para proferir discursos proféticos (HOMERO, *Iliada*, I, 70). Dessa forma, o profeta adquire uma importância social similar à do poeta, pois sua inspiração traz consigo a memória do passado, sob a forma da história e da genealogia, o desvendar do presente, sob a forma da verdade, e o vislumbrar do futuro, sob a forma de profecias (CORNFORD, 1989, p. 150-151).

Do mesmo modo, os “antigos reis” (*βασιλεις*) também possuíam um discurso igualmente carregado de *ἀλήθεια*, justamente por ser composto de “ditos oraculares” (*θέμιστες*) que, junto a certos objetos mágicos oriundos dos deuses, o tornavam eficaz (DETIENNE, 2013, p. 45-54). O coro das *Suplicantes* de Ésquilo, por exemplo, declara ao rei de Argos que só ele será capaz de realizar todas as coisas (MOTA, 2018, p. 82). O próprio bastão ou varinha mágica que Hermes entrega a Apolo é o que confere o seu poder régio, possibilitando a eficácia dos seus ditos de justiça e tornando os seus atos salutares. O *βασιλεύς*, nesse sentido, tinha o privilégio de participar dos acontecimentos humanos e divinos, desvelando, por meio das palavras, a totalidade das coisas.

É desse modo que o poeta, o profeta e o rei, embora sendo figuras com funções sociais distintas na Grécia Arcaica, possuíam semelhanças que os identificavam. Todos eles partilhavam do mesmo tipo de discurso que, por ser proveniente de potências divinas, expressava de forma mágica e religiosa, o real:

no mundo antigo, davam-se sob o signo da reflexão e da conjuração; isto é, as palavras e as coisas que designavam compartilhavam de uma mesma essência. Pronunciar palavras, com isto, significa conjurar presenças. O mundo e as

⁶ *ἀλήθεια γηρύσασθαι*.

palavras são contrapartidas de uma só realidade e existe entre eles uma aliança simbólica (KRAUSZ, 2007, p. 167).

A relação intrínseca entre as palavras e a realidade, própria dos portadores da palavra inspirada, influenciou diversas figuras importantes, tornando-se influente até mesmo na maneira como a filosofia iria se configurar em seus primeiros séculos de nascimento. Nesse sentido, Epimênides de Creta faz uma aproximação fundamental da linguagem com o sentido do Ser comumente atribuído a Parmênides e Heráclito. Os dados sobre sua vida, tal como de muitos outros daquele período, misturam fatos e fantasias. Conta-se, por exemplo, que ele viveu cerca de cento e cinquenta e quatro anos, alimentando-se apenas de ervas, como malva e asfódelo, e tendo misteriosos acessos de sono que o levavam a lugares atemporais, no qual conhecia eventos do passado, do presente e do futuro (DETIENNE, 2013, p. 139).

Laërtios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 10, 109) comenta que, ainda quando jovem, Epimênides havia adormecido por cinquenta e sete anos, enquanto sua alma partia em uma aventura por outros mundos, conversando com os deuses e entretendo-se, especialmente, com as palavras de *Ἀλήθεια* e *Δίκη*. Essas deusas revelaram, dentre outras coisas, que é necessário diferenciar dois planos da realidade: o do Ser, inalterável e permanente; e do esquecimento, oposto da *ἀλήθεια*, que simboliza o mundo dos homens, repleto de ambiguidades e contradições. Quando acordou do sono, Epimênides havia se tornado um sábio, passando a encarar a realidade em sua volta de maneira fragmentada, valorizando tanto os aspectos naturais da *φύσις*, quanto os mais espirituais.

Essa nova maneira de enxergar o mundo se torna determinante em seu pensamento, visto que ele passa a produzir diversas obras ligadas à cosmologia, política, poesia e medicina. Seu estilo combinava uma diversidade de elementos próprios “as funções de profeta, naturalista, poeta e filósofo, pregador, curandeiro e conselheiro público” (MARTÍNEZ NETO, 1998, p. 123). Já no que diz respeito ao seu pensamento sobre a lógica e as palavras, Epimênides segue uma concepção similar a dos poetas, construindo uma ligação intrínseca entre discurso, verdade e realidade. O célebre “Paradoxo do Mentiroso”, no qual alguns estudiosos atribuem-lhe a autoria, parece exemplificar tal relação: se afirmamos que sempre dizemos mentiras, tal enunciado se coloca em suspensão e não sabemos mais precisar se ele é ou não verdadeiro e se nós somos ou não somos mentirosos.

O paradoxo ocorre por conta do princípio de ambivalência, “da definição correspondencial de verdade e falsidade, e pela possibilidade legítima de autorreferência dos enunciados declarativos na linguagem natural” (ALMEIDA, 2013, p. 432). Ele só encontra

solução se encararmos as palavras de maneira arbitrária, como queriam os nobres guerreiros e Górgias, distinguindo-as do plano do real:

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

O paradoxo do mentiroso, no que tange à concepção das palavras assumida por Epimênides, o coloca em um ponto de interseção entre aqueles que se valiam da palavra inspirada e alguns filósofos, como Parmênides e Heráclito. A semelhança entre eles está para além de simples aspectos pontuais do pensamento, sendo possível encontrar uma mesma linha de raciocínio em relação à estrutura de suas filosofias.

O poema de Parmênides possui interpretações cosmológicas similares às de Epimênides: o filósofo é transportado, como que por meio de um sonho, até a morada da noite, onde uma deusa profere a verdade. Lá ele que descobre o caminho da *ἀλήθεια* é o caminho do Ser, isto é, daquilo que efetivamente é, enquanto o caminho do erro é o da opinião (*δόξα*): “é necessário”, afirma a deusa, “que aprendas sobre todas as coisas, não somente o inabalável coração da verdade, mas também as opiniões dos mortais em que não existe qualquer confiança”⁷ (DK28B1). O primeiro é descrito com uma série de atributos que o qualificam positivamente: o “ingênito” (*ἀγένητον*), “imperecível” (*ἀνώλεθρόν*), “inabalável” (*ἀτρεμέες*), “homogêneo” (*ὁμοῖον*) e “imóvel” (*ἀκίνητόν*) (DK28B8). O segundo, por outro lado, é o caminho do Não-Ser, impossível de ser pensado e falado (DK28B2-B3).

Em relação às palavras, Parmênides deixa interdito qualquer discurso que tenha o Não-Ser como referente. Até mesmo a proposição de identidade em que “O Não-Ser é Não-Ser” não pode ser aceita, visto que a cópula que liga ambas as partes se dão por meio do verbo “Ser” (LOPES, 2006, p. 35). Uma vez que o Ser e a verdade estão profundamente interligados, o Não-Ser se liga diretamente à falsidade, de tal maneira que “dizer a verdade” é “dizer as coisas que são” e “dizer a falsidade” significa “dizer as coisas que não são”. Ora, se o Não-Ser não pode ser dito, cada vez que se fala, se fala sempre o que é, ou seja, a verdade (CASERTANO, 2007, p. 314-315).

O problema, no entanto, é que, nas experiências do cotidiano, as pessoas dizem o falso o tempo todo. Apesar de não poder ser dito, o Não-Ser parece ser referenciado constantemente

⁷χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέες ἦτορ ἡδὲ βροτῶν δόξας.

em qualquer diálogo. A deusa de Parmênides se encontra ciente desse fato e, por conta disso, revela uma outra via, a dos mortais, “gente de duas cabeças” (*δίκρανοι*), que “nada sabem” (*πλακτὸν νόον*) e “julgam que Ser e Não-Ser é e não é a mesma coisa”⁸ (DK28B6). Esse é, conforme ressalta Detienne (2013, p.153-154), o ponto que melhor diferencia o caráter filosófico dos discursos de Parmênides dos poetas e sábios que o precedeu: conquanto a verdade ainda se mostre entrelaçada com aspectos espirituais e religiosos, ele não deixa de discutir sobre o lado humano. Em outras palavras, a deusa de Parmênides deixa de falar por meio de palavras exclusivamente inspiradas e passa a utilizar o *λόγος* para se comunicar com os homens.

O poema de Parmênides, nesse sentido, move-se na linha limítrofe que separa a palavra mito-poética e a palavra laicizada, apresentando seu discurso filosófico em uma moldura profundamente mítica. Ele se coloca, em um primeiro momento, como o arauto da palavra da deusa, garantindo uma sanção divina ao seu discurso, mas constrói o seu discurso sobre o Ser por meio de uma argumentação mais rigorosa, envolvida em meio a princípios lógicos e racionais: “apesar do gênero poético privado de clareza, Parmênides não renunciou ao uso da demonstração” (PROCLO, DK28A17). É como se o filósofo alterasse a tradição sem romper totalmente com ela, inscrevendo seu discurso nessa região fronteira entre a palavra inspirada e o *λόγος* demonstrativo.

Esse mesmo princípio pode ser encontrado em Heráclito, o porta-voz do *λόγος*, como um princípio ordenador de mundo. Participamos desse *λόγος*, universal e divino, que nos dota de racionalidade e capacidade de alcançar e proferir a verdade (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VII, 132-133). Apesar de fazer parte de um outro âmbito, todos temos acesso à verdade, desde que saibamos ouvir o *λόγος* com atenção (DK22B2). Todavia, a dificuldade se encontra precisamente em saber ouvir, visto que a maior parte dos homens é incapaz de discernir aquilo que enxerga e aquilo que escuta:

De fato, tudo depende do homem, de sua atenção na lida com o que está sempre diante dele (DK22B72), pois, enquanto conservar bárbara a alma, seus olhos e ouvidos serão más testemunhas daquilo que se oferece a ele cotidiana e constantemente (KD22B112). Heráclito chama os sentidos de testemunhas (DK22B101a, 107) exatamente porque testemunham o *λόγος*. Tal testemunho, entretanto, pode ser deficiente e no mais das vezes o é, fundamentando assim a experiência inexperiente (DK22B1) (COSTA, 2012, p. 188).

Em relação à *φύσις*, Heráclito parece querer demonstrar como a natureza “se encontra sob a unidade subjacente e o modo como ela incorpora e manifesta os opostos” (HUSSEY,

⁸*τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτόν.*

2008, p. 149). Boa parte dos seus fragmentos é uma tentativa de exhibir como a natureza entre os opostos revela que “tudo é um” (*ἐν πάντα*): “a natureza de cada dia é uma e a mesma”⁹ (DK22B106); “caminho: em cima, embaixo, um e o mesmo”¹⁰ (DK22B60); “o comum: começo e fim na circunferência do círculo”¹¹ (DK22B103); “conjunções: completas e não completas, convergente e divergentes, consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas”¹² (DK22B10); “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”¹³ (DK22B49a).

O *λόγος*, portanto, não é apenas divino, mas também revelador dos aspectos secretos do cosmos, promovendo “uma coincidência substancial entre os aspectos linguísticos da verdade enunciada e os aspectos ontológicos da verdade contemplada e existente” (CALOGERO, 1936, p. 203 *apud* MONDOLFO, 1969, p. 297). Em outras palavras, o *λόγος* de Heráclito exige que haja uma correspondência natural entre os signos e os significados, ou seja, uma correlação natural das palavras que fortaleça a maneira como a *φύσις* é entendida. Mondolfo (1969, p. 298) acredita que essa “correlação natural da linguagem” pode servir para compreendermos por que Heráclito participa do antigo prazer em investigar as etimologias: “suposta uma correspondência natural entre a palavra e a coisa, a etimologia deveria revelar a verdade (*étymos*) das coisas, a essência dos seres naturais, dos homens e dos seres divinos”.

Uma vez que para Heráclito toda a realidade é a manifestação da união entre opostos, a sua essência deverá exhibir a luta que há entre eles. As palavras, sendo a própria expressão da “guerra” (*πόλεμος*), deverão estar em concordância com o jogo de contradições que torna possível a existência da *φύσις*. Os fragmentos DK28B48 – “o nome do arco, vida; sua obra morte”¹⁴ – e DK28B51 – “o arco, como a lira é a união de tensões opostas”¹⁵ – parecem ilustrar bem essa relação:

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

⁹ φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν.

¹⁰ ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄντη.

¹¹ ζυγὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

¹² συλλάψεις ὅλα οὐκ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον; ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

¹³ ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

¹⁴ τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ, θάνατος.

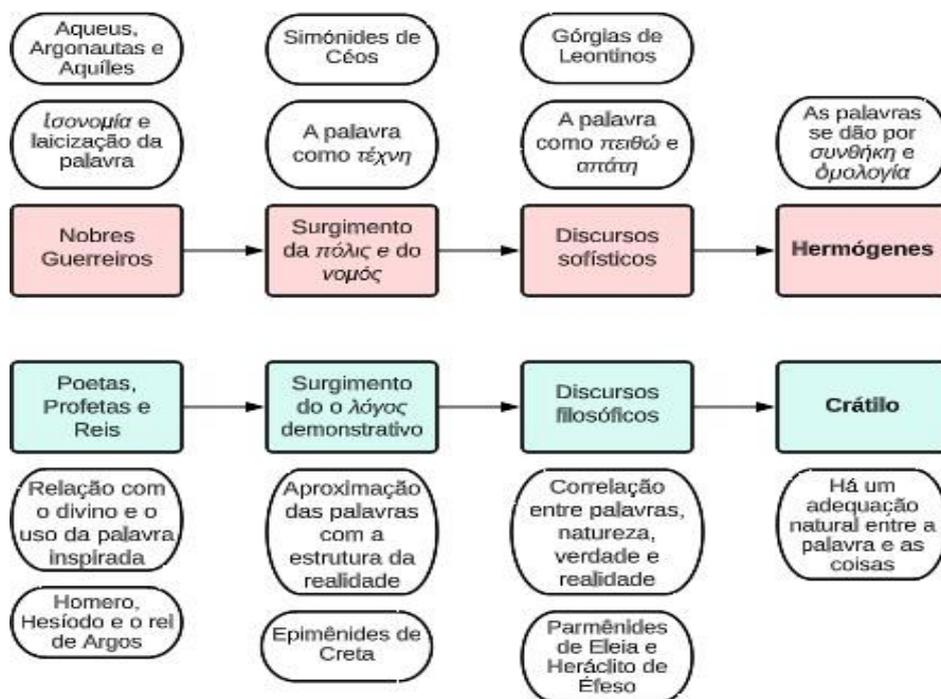
¹⁵ παλιτρόπος ἄρμονιη, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

considerados no mesmo plano como determinações igualmente objetivas do real' (MONDOLFO, 1969, p. 299-30).

Esses elementos se fazem presentes naquilo que Hermógenes diz a respeito da tese de Crátilo: “aqui o Crátilo dizia, ó Sócrates, que cada um dos seres tem uma palavra correta que lhe pertence por natureza(...), e que pertence às palavras uma certa adequação, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros”¹⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 383a-b). Essa “adequação natural das palavras” vai de acordo com a correlação entre a linguagem e o mundo que o *λόγος* de Heráclito parece exigir. Ademais, como veremos mais adiante, Crátilo também se mostra a favor dos jogos etimológicos e defende um tipo de mobilismo mais exagerado da *φουσις*, que nega a possibilidade de “se banhar no mesmo rio sequer uma única vez”¹⁷ (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010a10).

É forçoso, portanto, acreditar que existem conexões históricas entre as teses sobre as palavras, tal como são discutidas no *Crátilo*, com os tipos de discursos que foram desenvolvidos desde os tempos mais antigos. No intuito de sintetizar as discussões supramencionadas, representamos tais relações por meio de um mapa conceitual disposto na Figura 1:

Figura 1: Mapa Conceitual dos tipos discursos desenvolvidos desde a Grécia Arcaica até às concepções Convencionalista e Naturalista



Fonte: autor

¹⁶Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὃ Σώκρᾱτες, ὀνόματος ὀρθότητᾱ εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν (...) ἀλλὰ ὀρθότητᾱ τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλῆσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν.

¹⁷ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι.

Desse modo, defendemos que exista uma correlação histórica que liga os discursos proferidos pelos nobres guerreiros e a concepção Convencionalista que Hermógenes se diz persuadido, logo no início do *Crátilo*. Da mesma maneira, há uma ligação entre o uso da palavra inspirada pelos poetas, profetas e reis antigos e a tese da adequação natural, defendida por Crátilo em seu diálogo homônimo. Contudo, de um ponto a outro, diversos acontecimentos históricos e teses fronteiriças se mostram indispensáveis para o desenvolvimento de ambas as posições. Não é o nosso objetivo esgotar todas as possibilidades de relações, mas apenas evidenciar que o Naturalismo e o Convencionalismo possuem precedentes históricos que colocam Platão em meio a uma discussão bem mais antiga do que essa que iremos analisar no diálogo.

Todavia, antes de nos aventurarmos a examinar o desenvolvimento discursivo da obra, cabe ainda atentarmos para mais uma questão importante: é preciso entender, antes de tudo, quem são esses personagens que Platão coloca como partidários de tais concepções. Existiria algum motivo (ou motivos) específico(s) para essa escolha ou o filósofo simplesmente teria os escolhido de maneira contingente, sem qualquer propósito? Hermógenes e Crátilo são criações literárias do gênio de Platão ou representam figuras reais, existentes em seu tempo? É mister, portanto, realizar uma análise histórica e literária de tais personagens.

2.2 UMA ANÁLISE HISTÓRICA E LITERÁRIA DAS PERSONAGENS DO *CRÁTILLO*

A filosofia de Platão possui a característica *sui generis* de se encontrar em meio a elementos literários que se mostram indispensáveis para a compreensão de suas teses. Optando pelo gênero diálogo, as questões filosóficas que aborda se encontram imersas em uma trama com personagens, ambientação e até, em certos momentos, uma cronologia que os perpassa e os interliga. No caso da maior parte das personagens, em especial, Platão escolhe figuras reais do seu tempo, que defende teses e posições específicas sobre os temas mais variados. O próprio Sócrates que pode ser visto como o protagonista na maior parte dos casos, também é uma representação do Sócrates histórico – ora com elementos preservados, ora com importantes modificações.

Em certos casos, podemos até deixar de questionar qual é a relevância dessas personagens para o desenvolvimento da discussão filosófica. Em outros, no entanto, se mostra indispensável o questionamento de quem são e por qual motivo se encontram presentes no diálogo. Aos nossos olhos, é preciso entender quem são as personagens do *Crátilo* pelo fato de representar concepções com precedentes históricos que remetem a diversos grupos sociais importantes: poetas, profetas, sábios, sofistas e filósofos. Se o leque de opções era tão variado,

por qual motivo Platão escolheu Hermógenes e Crátilo para a discussão sobre a adequação das palavras?

Podemos partir do fato de que há um consenso quanto a existência histórica de ambas as personagens: nenhum historiador parece pôr em dúvida a existência dos dois, seja por serem citados em meio a círculos importantes ou pelo fato de haver certos comentários doxográficos a seu respeito. No caso de Hermógenes, seu nome é citado em diversos textos como membro importante do grupo de amigos e discípulos de Sócrates que, influenciados por aspectos distintos do seu mestre, quiseram pôr adiante seus ensinamentos, elaborando, cada qual, escolas e doutrinas que supostamente o representavam. Platão (*Fédon*, 59b), por exemplo, aponta Hermógenes como um dos poucos presentes no dia da morte de Sócrates; já Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, 2, 48) coloca-o como um dos seus seguidores mais íntimos, junto a figuras como Críton, Querefonte, Fédon e outros.

Há, no entanto, uma discussão levantada por Nails (2002, p. 162-164) quanto à possibilidade de Platão e Xenofonte estarem ou não tratando do mesmo Hermógenes. Isto porque, enquanto aquele parece zombar da sua pobreza (PLATÃO, *Crátilo*, 384d), este o coloca como uma pessoa que possui certo número de escravos (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, II, 10). Outra controvérsia discutida se encontra no fato de que Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 6) afirma que Hermógenes é um seguidor do pensamento eleata, o que não corresponde com a personagem que Platão apresenta no *Crátilo*, adepta do Convencionalismo e de teses que o aproximam muito mais do relativismo de Protágoras.

Seja como for, sendo ou não o mesmo Hermógenes, parece ser indiscutível a existência de uma figura histórica que possuía esse nome e que é referida estando presente nos momentos mais importantes da vida de Sócrates. Xenofonte, em sua *Apologia*, também o coloca como um dos principais defensores da tese socrática de que é necessário haver uma congruência entre o pensamento do filósofo e suas ações (PINHEIRO, 2008, p. 92-96). Ademais, como destaca Nails (2002, p. 163), Xenofonte também afirma que Hermógenes “tentou persuadir Sócrates a pensar em sua defesa antes do julgamento, mas ele havia negado, afirmando que toda a sua vida tinha vivido como preparação para aquele dia”.

Se a existência do Hermógenes histórico não pode ser negada, a sua presença no *Crátilo*, por outro lado, se coloca em meio a dúvidas. O Convencionalismo, como vimos, é uma concepção sobre as palavras que foi assumida por muitas personalidades famosas e de grande importância para o contexto social daquele tempo, tal como Górgias de Leontinos. Por qual

motivo Platão teria escolhido Hermógenes, uma figura secundária do século V a.C. e, pelo que tudo indica, um discípulo fiel de Sócrates, para representar e defender tal concepção? Propor um exame da posição convencionalista por meio de Hermógenes é, nesse sentido, uma atitude que deve ser mais bem compreendida, caso queiramos entender os reais limites dessa tese e, em especial, a dimensão filosófica com que Platão parece querer conduzir a discussão.

Algumas conjecturas podem indicar possíveis soluções para essa questão: podemos pensar, por exemplo, que o fato de ser filho de Hipônico e, em especial, por ser meio-irmão de Cálías, tenha tido contato com teses sofistas (NAILS, 2002, p. 162). Platão, na *Apologia* (20a) e no *Crátilo* (390c), afirma que Cálías gastou uma quantia considerável de dinheiro para que os sofistas o tornassem sábio. Já no *Protágoras* (335d-336e), Cálías se apresenta como alguém que concede total apoio aos *δίσσοι λόγοι* levantados por Protágoras contra Sócrates. De modo similar, Xenofonte, em seu *Banquete* (I, 6; III, 3-4), ilustra-o como um rico que promove banquetes em detrimento de disputas argumentativas. Vale destacar que, nessa ocasião, Sócrates e Hermógenes se colocam como personagens centrais do diálogo.

Outra conjectura é aquela que, seguindo o pensamento de Kerferd (2003, p. 96-100), sugere que o próprio Sócrates, apesar de ter objetivos diferentes, faz parte daquilo que ficou conhecido como “Movimento Sofista”. Embora a imagem que Platão tenha desenhado de Sócrates, como opositor dos sofistas, tenha se tornado célebre na história da filosofia, é possível perceber inúmeros pontos que os aproximam. A falta de uma definição clara do conceito de “Filosofia” nos diálogos platônicos também demonstra a dificuldade em querer traçar uma linha que separa Sócrates dos seus opositores. Na verdade, há, em certos momentos, uma ambivalência entre eles que frequentemente põe em dúvida se essa distinção é possível:

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

Ademais, alguns contemporâneos de Sócrates, como Aristófanes, também o acusavam de fazer parte do grupo dos sofistas. Sem contar o uso das antilogias, “que consiste em opor um *λόγος* a outro *λόγος*, ou descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento” (KERFERD, 2003, p. 110) bem como de alguns elementos retóricos, como o uso de figuras de linguagem e certas técnicas de persuasão, que aproximavam o filósofo das *ἐπίδειξις* realizadas pelos sofistas. Assim, a segunda conjectura tenta justificar a adesão do

Convencionalismo por parte de Hermógenes com o argumento de que a própria filosofia socrática parece conter certa proximidade com teses e pensamentos sofisticos.

Nós, por outro lado, acreditamos muito mais que a participação de Hermógenes no diálogo é pertinente por facilitar o desenvolvimento discursivo da obra. Isso é relevante quando temos um interlocutor como Crátilo que, tal como o retratou Aristóteles em sua *Metafísica* (IV, 5, 1010a10), “acreditava que não deveria dizer nada e apenas agitava os dedos”¹⁸. Com efeito, no próprio contexto do *Crátilo*, constata-se, desde o início da discussão, que a personagem homônima demonstra uma total indisposição ao debate, vindo a falar efetivamente apenas nos trechos finais do diálogo. Sem Hermógenes, portanto, o diálogo estaria fadado ao fracasso, pois, como revela o Estrangeiro de Eleia no *Sofista* (217d), “esse método se revela mais fácil quando o interlocutor é uma pessoa fácil de conviver e não um criador de transtornos”¹⁹.

Tal concepção também é reforçada pelo fato de Hermógenes não se mostrar inteiramente convencionalista ao decorrer do diálogo, mas possuir uma abertura para posições contrárias à sua. Isso contribuirá, como destaca Barros Neto (2011, p. 38-41), para que Sócrates possa construir seus argumentos e superar as aporias que forem surgindo durante o desenvolvimento do diálogo. Somente a título de exemplo, logo no início do *Crátilo* (385b), Hermógenes concorda com Sócrates em afirmar que tanto o “verdadeiro” (*ἀληθής*) quanto o “falso” (*ψευδής*) existem e devem ser tomados como coisas distintas. Como veremos, apesar de não ser a mesma coisa, isso também irá auxiliar o filósofo na refutação da posição convencionalista:

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

Crátilo, por outro lado, possui uma importância mais explícita na vida e na obra de Platão. Aristóteles, em sua *Metafísica* (I, 6, 987a30), alega que o filósofo teve contato com Crátilo ainda em sua juventude, no tempo em que ele ainda não fazia parte do círculo de amigos íntimos de Sócrates. Laërtios (*Vida e Doutrinas*, III, 6), ao contrário, enfatiza que esse contato só se deu em uma época mais tardia, após a morte de Sócrates. Apesar das discussões que ocorreram em relação a qual das duas posições é, de fato, a correta, os estudiosos parecem atestar o contato histórico entre ambas as figuras. Nails (2002, p. 105-106) fortalece essa ligação

¹⁸ ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾗετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον.

¹⁹ τῷ μὲν, ὃ Σώκρατες, ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως προσδιαλεγόμενῳ ῥᾶον οὕτω, τὸ πρὸς ἄλλον: εἰ δὲ μή, τὸ καθ' αὐτόν.

quando afirma que “se Crátilo era jovem e estava no auge em 420 a.C., então Platão poderia ter encontrado suas opiniões e até o próprio ateniense antes de se associar a Sócrates”.

Os relatos que sobreviveram sobre o Crátilo histórico o revelam um pensador de natureza oracular e “um tanto obscuro na expressão” (PIQUÉ, 1996, p. 174), seguindo o estilo de Heráclito, a quem Aristóteles (*Metafísica*, I, 6, 987a30) atribui como sendo seu mestre. A tradição legou ao filósofo de Éfeso o apelo de “obscuro” (*σκοτεινός*) pelo caráter hermético de na escrita de sua obra. Laërtios (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 6), afirma que o filósofo escreveu sua obra nesse estilo “para que somente os iniciados se aproximasse dela e para que a facilidade não gerasse o desdém”. Já Heidegger (1998, p. 35), considerou a possibilidade de que a “obscuridade” e a “falta de clareza” nos pensamentos de Heráclito diziam respeito a incapacidade dos seus comentadores de não compreender o que de fato o filósofo queria transmitir.

Além disso, Aristóteles também acusa Crátilo de ter tomado a filosofia mobilista de Heráclito em seu sentido mais extremo, negando a possibilidade “se banhar no mesmo rio sequer uma única vez”²⁰ (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010a10). Essa visão ontológica exagerada, que pensa a *φύσις* como um *devir* constante, irá se refletir na maneira como ele acredita que as palavras comunicam a realidade: compreendendo a ligação entre as palavras e as coisas de modo intrínseco, a fluidez contínua da natureza acaba por tornar impossível a comunicação (MONTENEGRO, 2008, p. 410). É por isso que Crátilo, segundo a anedota referida por Aristóteles, ter-se-ia refugiado em seu silêncio, limitando-se a apontar as coisas ao invés de nomeá-las, atentando-se assim para o fluxo ininterrupto da realidade e a consequente impossibilidade de uma adequação no uso das palavras:

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

Na medida em que analisarmos os pontos discursivos do *Crátilo*, veremos que essa postura silenciosa irá se repetir também em sua personagem homônima: Sócrates só ouvirá sua voz no trecho final do diálogo, entre as passagens 427e e 440e. Mesmo nesse trecho, a sua postura ainda se mostra oracular, revelando um saber inspirado e detentor da verdade: “É, verdade, ó Sócrates, que me tenho dedicado, como tu próprio dizes, a essa questão, e talvez venha a fazer de tu meu discípulo”²¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 428b). Mesmo no desfecho do diálogo,

²⁰ ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι.

²¹ ἀλλὰ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ σὺ λέγεις, μεμέληκέν τέ μοι περὶ αὐτῶν καὶ ἴσως ἂν σε ποιησαίμην μαθητήν.

diante de todas os impasses que são apresentados por Sócrates em relação ao mobilismo ontológico, Crátilo ainda persiste em sua apologia a Heráclito: “Mas sabe, ó Sócrates, que nem agora fiquei sem refletir, e tendo investigado as coisas de muitos lados, parece-me ainda mais que são como diz Heráclito”²² (PLATÃO, *Crátilo*, 440d-e).

Apesar de todas essas semelhanças e relações entre Crátilo e Heráclito, a tradição, desde Aristóteles (*Metafísica*, IV, 3, 1005b20-30), também buscou destacar as características que os distinguem. Mondolfo (1996, p. 349), por exemplo, informa que, enquanto para Heráclito, “era objeto de satisfação encontrar a união dos contrários contidas em uma só palavra”, para Crátilo não existia qualquer identidade residente no fluxo que poderia sustentar a atividade de significação. Crátilo acaba tomando o mobilismo de Heráclito como um imperativo e, por conta disso, se vê na necessidade de abandonar o uso das palavras, visto que elas pressupõem a permanência do significado: “isso ocorre porque Crátilo se situa na exigência aristotélica da adequação entre dizer e ser, porque ele é um verdadeiro filósofo que só pode se calar, e seu silêncio faz dele o mais consequente dos pré-socráticos” (CASSIN, 1990, p. 30).

Enquanto a interpretação radical sobre a *φύσις* separa Crátilo de Heráclito, ela o torna mais próximo da maneira como Antístenes, precursor do Cinismo, compreendia a lógica e a linguagem. O seu paradoxo da “impossibilidade de contradizer”²³ sustenta que nada pode ser descrito exceto pelo seu próprio *λόγος*, o que significa que as palavras possuem uma relação direta com as coisas e que “o ato da fala implica na referência imediata a um objeto” (PINHEIRO, 2003, p. 50). Caso dois enunciados apresentem um mesmo referencial, é mister encontrar qual deles não está se referindo ao objeto correto. O ato de “contradizer”, nesse sentido, se torna uma “inadequação” (*ἀλλοδοξία*) entre palavras e objetos:

A e B supostamente estão falando da mesma coisa. A coisa é uma coisa em sentido amplo (...) eles chamam pelo mesmo nome; mas eles não ligam ao nome necessariamente a mesma fórmula ou a fórmula certa ao nome. Ainda assim, em nenhum caso pode-se dizer que eles se contradizem mutuamente; se ambos tiverem em mente a fórmula correta, eles concordam; se um tem a fórmula correta e outro a errada, eles estão falando de coisas diferentes; se ambos têm a fórmula errada em mente, nenhum deles está falando sobre a coisa (DINNUCI, 1999, p. 111 *apud* GILLESPE, 1913, p. 21).

²² εὖ μέντοι ἴσθι, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ νυνὶ ἀσκέπτως ἔχω, ἀλλὰ μοι σκοπομένῳ καὶ πράγματα ἔχοντι πολὺ μᾶλλον ἐκείνως φαίνεται ἔχειν ὡς Ἡράκλειτος λέγει.

²³ οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν.

A personagem Crátilo, como veremos, também irá defender uma postura similar: diante da questão proposta por Sócrates sobre o fato de existirem palavras mais bem atribuídas do que outras, ele responde negativamente, acusando a sua má atribuição como a causa dos problemas: “parece-me que nem sequer lhe foi atribuído, ó Sócrates, mas parece ter sido atribuído, quando na verdade é o *ονόμα* de outro, o qual possui a natureza que essa palavra manifesta”²⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 429c). É possível afirmar, portanto, que os princípios lógicos que sustentam o paradoxo da “impossibilidade de contradizer”, em Antístenes, também fazem parte da estrutura que fundamenta o Naturalismo, tal como apresentado por Crátilo no seu diálogo homônimo.

Na verdade, o fato das palavras e das coisas serem tomadas de modo tão intrínseco, desemboca em aporias similares que serão avaliadas e discutidas por Platão, tanto no *Eutidemo* (285e-286c) – em que o alvo é Antístenes –, quanto no *Crátilo*: se as palavras e as coisas estão interligadas, ao ponto de ambas serem uma só, como seremos capazes de diferenciá-las? Ou, o que é ainda mais preocupante, como somos capazes de adquirir conhecimento das coisas, se tudo permanece em um constante devir? É, sobretudo, por isso que Montenegro (2008, p. 410) supõe que, mais do que avaliar o Convencionalismo, “é a tese de Crátilo o alvo privilegiado de Platão [no diálogo]”.

Desse modo, embora Hermógenes seja a personagem com maior participação no diálogo, a presença silenciosa de Crátilo é de importância destacada, visto o papel histórico que ele desempenha para a discussão da adequação das palavras. A tese convencionalista, apesar de também ser alvo de críticas por parte de Sócrates, é descartada cedo demais, para reaparecer apenas no final do diálogo (a partir de 435a), quando Crátilo é levado a admitir, na contramão do que vinha defendendo, o papel da convenção no processo da nomeação. O exame do Naturalismo, por outro lado, persistirá até o último trecho do diálogo, tendo o próprio Sócrates como defensor, em diferentes momentos.

Com base nas questões que foram levantadas acerca das personagens do *Crátilo*, podemos resumir nossa discussão no quadro a seguir:

Quadro 1: questões fundamentais acerca da existência e da relevância das personagens do *Crátilo*

	Hermógenes	Crátilo
--	-------------------	----------------

²⁴οὐδέ κεῖσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἑτέρου τοῦτο τοῦνομα, οὐπερ καὶ ἡ φύσις ἢ τὸ ὄνομα δηλοῖσα.

<p>A personagem corresponde alguma figura histórica?</p>	<p>Diversos autores do mundo antigo (como Platão e Xenofonte) acusam a sua existência e apontam sua participação como membro do grupo íntimo de amigos e discípulos de Sócrates.</p> <p>Há, no entanto, controvérsias quanto a diversos elementos de sua vida: a questão da pobreza, por exemplo, e a sua participação em círculos sofistas.</p> <p>Apesar de não haver razões para duvidar, não é possível determinar se a personagem de Platão corresponde efetivamente ao sujeito histórico.</p>	<p>Há um consenso quanto a existência do Crátilo como uma figura histórica, defensor de posturas heraclíticas.</p> <p>Há grandes razões para se acreditar em sua relação histórica com Platão, mesmo com as controvérsias quanto a cronologia deste fato.</p> <p>Apesar do seu silêncio, as principais teses defendidas por ele e em seu nome, corresponde aquilo que outros autores do mundo antigo (como Aristóteles e Laértios) atribuía a sua figura histórica.</p>
<p>Por qual motivo Platão o escolheu para o diálogo?</p>	<p>Existem, ao menos, duas conjecturas históricas, quanto o motivo de sua participação no <i>Crátilo</i>:</p> <ol style="list-style-type: none"> a) O seu contato com o Convencionalismo se deu por meio da figura do seu irmão, Cálias. b) O seu contato com o Convencionalismo se deu por meio da sua participação naquilo que ficou conhecido como “movimento sofista”. <p>Nós, por outro lado, defendemos muito mais uma relevância literária: Platão optou por Hermógenes para facilitar o desenvolvimento discursivo da obra. Se fosse uma outra personagem similar a Crátilo, não haveria espaço para o diálogo e o exame socrático.</p>	<p>O Crátilo histórico se mostra como um dos principais representantes do Naturalismo e da mobilismo ontológico.</p> <p>O exagero de suas ideias facilita na identificação dos impasses fundamentais em que o Naturalismo desemboca, no que diz respeito a adequação das palavras.</p> <p>Ademais, se levarmos em consideração a relação histórica entre Crátilo e Platão, é possível afirmar que o filósofo herdou do discípulo de Heráclito as questões e problemas que envolvem o fenômeno da linguagem.</p>

Fonte: autor

O breve exame sobre os precedentes históricos e literários das personagens do *Crátilo* revelou alguns pontos importantes: o exame socrático se dará por meio do diálogo com dois interlocutores com posturas bem diferentes. A trama da discussão, portanto, coloca Sócrates já desde o início, não apenas no meio de duas concepções acerca das palavras, mas entre dois sujeitos com modos de ser distintos. Enquanto Hermógenes é mais aberto a discussão, disposto até mudar de opinião, caso outra seja mais convincente; Crátilo nega novas perspectivas, fechado a uma verdade de caráter quase oracular. Cabe agora examinarmos atentamente o desenvolvimento do diálogo, procurando evidenciar os impasses que ambas concepções e modos de vida desembocam em meio a um exame socrático que, possivelmente, irá oferecer uma nova via, tanto em relação a adequação das palavras, quanto o nosso modo de ser no mundo.

2.3 AS APORIAS DA TESE CONVENCIONALISTA

O convite de Hermógenes a Sócrates no início do *Crátilo*, como vimos, simboliza a participação de Platão em uma discussão que encontra precedentes em tempos mais remotos. O papel do filósofo em meio a tudo isso será de examinar ambas as concepções e apontar não apenas as suas incoerências e contradições, mas também seus possíveis acertos. Desde o início do diálogo, portanto, a atividade filosófica é apresentada por Platão como examinadora das palavras e dos pensamentos dos interlocutores de Sócrates, um mote que será de importância capital para compreender a construção e o objetivo do diálogo.

Apesar de Hermógenes ser um facilitador da discussão, deixando claro, desde o início, que irá auxiliar Sócrates no exame das concepções levantadas por eles, Crátilo, como já foi dito, não se encontra disposto a participar do diálogo. Para ele, o Naturalismo já se encontra com a verdade e, se porventura, quisesse realmente explicá-lo, Hermógenes não apenas concordaria com tal posição, como também passaria a defendê-la (PLATÃO, *Crátilo*, 384a). Diante disso, Crátilo resolve silenciar-se diante da discussão que Sócrates e Hermógenes estão para principiar, deixando a cargo dos dois a tentativa do que ele próprio quer dizer por “adequação natural das palavras”²⁵:

Hermógenes: Crátilo diz existir uma adequação dos nomes própria à natureza de cada um dos seres e que não é nome aquilo a que alguns chamam por nome, quando pronunciam partes da sua voz e acordam em chamar-lhes assim. Mas haverá uma adequação natural dos nomes, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros (...) ora, se tu [Sócrates] puderes interpretar o oráculo de

²⁵ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων.

Crátilo, te ouvirei com prazer, mas terei ainda mais prazer em te ouvir se falares aquilo que pensas sobre a adequação dos nomes²⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 383a-384a).

Isso significa que o que será dito em relação ao Naturalismo não é necessariamente aquilo que Crátilo realmente defende, mas muito mais a maneira como Hermógenes e Sócrates compreendem aquilo que ele parece dizer. Essa distinção é fundamental, pois já nos coloca em uma postura de alerta diante de tudo aquilo que será dito a respeito dessa concepção. Apenas no trecho final do diálogo, quando Crátilo finalmente expõe e defende o que pensa, é que será possível determinar quais conclusões podem ser, de fato, apontadas acerca do Naturalismo, distinguindo-as das teses levantados pelo próprio Sócrates ao decorrer do diálogo. Sem isso podemos cair no equívoco de achar que o filósofo defende o Naturalismo, em uma oposição direta ao Convencionalismo.

Outro ponto a ser destacado já a partir do início do diálogo, é que a discussão ocorrerá por meio de uma análise das palavras e do modo como elas são capazes de referenciar os objetos. Isso porque “a palavra é a menor parte do discurso”²⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 385c) e, na medida em que são tomadas de maneira conjunta, constroem os enunciados que possibilitam a linguagem. Além disso, “esta identificação [entre palavras e coisas] radica nas próprias características da língua grega” (MESQUITA, 1997, p. 87, nota 1) que, por ter se desenvolvido mais fortemente a partir do discurso da palavra inspirada dos poetas, profetas e reis antigos, evidenciou a ligação intrínseca das coisas com seus nomes.

Não é por acaso que a tradição anterior a Platão tenha atribuído tamanha importância às análises etimológicas. Os poemas homéricos discorrem a respeito do ato de nomear, na medida em que efetuam uma distinção das palavras que os deuses atribuem aos homens daquelas que os próprios homens atribuem a si mesmos (PLATÃO, *Crátilo*, 391 et seq). De modo análogo, Heráclito, como vimos, se importava com a maneira em que as palavras eram construídas, enfatizando, em diversos casos, o modo como havia uma correspondência natural entre elas e os seus referenciais. Em ambos os casos, apesar da diferença de séculos que os separa, o exame mais atento da formação das palavras se mostra condição indispensável para a compreensão da relação entre a linguagem e o mundo.

²⁶Ερμογένης: Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὃ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μῶριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέαι καὶ Ἑλλῆσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν (...) εἰ οὖν πῃ ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι: μᾶλλον δὲ αὐτῷ σοι ὅπῃ δοκεῖ ἔχειν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος ἔτι ἂν ἡδίων πυθοίμην, εἴ σοι βουλομένῳ ἐστίν.

²⁷λόγου μικρότερον μῶριον ἄλλο ἢ ὄνομα;

Por sua vez, certos sofistas famosos também tomavam as análises etimológicas como essenciais em suas exposições públicas. Podemos encontrar contribuições sobre a investigação das palavras nos fragmentos e testemunhos das obras de Protágoras, que realizou uma distinção importante das partes do discurso, Górgias, que parece ter elaborado um *ονομαστικόν* com o estudo detalhado de diversas palavras, Pródicos, que se preocupou com as distinções fundamentais entre os sinônimos, e Hípias, que tratou o valor das letras e sílabas, dos ritmos e dos modos de usar as palavras na elaboração de discursos públicos (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 17).

É por isso que Sócrates, no início diálogo, aceita o convite de Hermógenes citando uma das exposições de Pródicos sobre o tema, afirmando, ironicamente, que caso tivesse participado de alguma das mais caras, seria capaz de apresentar com facilidade a verdade sobre a adequação das palavras: “ora, se eu já tivesse ouvido a exposição de cinquenta dracmas de Pródicos(...), nada te impediria de, neste mesmo instante, conheceres a verdade acerca da adequação das palavras”²⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 384b-c). Assim, examinar os discursos por meio da formação e uso das palavras não pode ser considerado uma inovação por parte de Platão, mas apenas a maneira como ele parece dizer que irá participar da discussão por meio da própria tradição:

No *Crátilo*, encontramos menções diretas e indiretas a alguns dos pensadores que foram de central importância para a discussão sobre a linguagem na Grécia antiga: Protágoras, Crátilo, Pródico, Eutidemo, Demócrito (que segundo Goldschmidt merece o título de “o primeiro filólogo” mais do que qualquer sofista), Antístenes (considerado como o primeiro filósofo da linguagem, pois elevou o problema linguístico ao domínio da teoria do conhecimento), Górgias, Heráclito, Hesíodo, Homero e os pitagóricos. Por isso tudo, percebe-se que o *Crátilo* apresenta um panorama geral sobre a discussão acerca da linguagem, além de revelar uma visão platônica sobre este tema (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 19).

Uma vez que Sócrates aceita o convite de examinar as posições naturalista e convencionalista por meio do exame das palavras, Hermógenes passa a esclarecer melhor qual é a sua posição. Para ele, “aquela palavra que alguém puser a uma coisa, essa será a correta; e se a mudar e já não lhe chamar mais daquele modo, a segunda em nada será menos correta do que a primeira”²⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 384d). Já sabemos que essa concepção acredita que não há qualquer correspondência natural entre a palavra e aquilo que ela quer designar, mas que é o *ἔθος* que faz com que elas possuam algum tipo de significação. É o uso das palavras em seu

²⁸εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ἤδη ἠκηκόη παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντάδραχμον ἐπίδειξιν(...) οὐδὲν ἂν ἐκόλυεν σε αὐτίκα μάλα εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος.

²⁹ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τις τῶ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν: καὶ ἂν αὐθίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἦττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου.

cotidiano que torna possível a sua adequação com as coisas, cabendo ao ser humano o papel de tornar compreensível a realidade ao seu redor.

A partir disso, é possível perceber, como nota Ribeiro (2006, p. 44), que o Convencionalismo pode se desdobrar em, ao menos, sete conclusões fundamentais. Se aceitarmos que as palavras são estabelecidas por convenção, hábito ou costume, devemos igualmente defender que: a) qualquer pessoa, a qualquer momento, pode atribuir uma palavra a um objeto, da maneira que lhe apeter; b) podemos trocar as palavras existentes por outras inteiramente novas, a qualquer momento; c) apesar de uma pessoa mudar uma palavra que referencia um objeto, as outras podem continuar usando a palavra antiga (e o contrário também é possível); d) um mesmo objeto pode ser designado por infinitas palavras; e) qualquer palavras que é atribuída a um objeto é correta; f) não existem palavras falsas, mas todas são igualmente verdadeiras; e g) toda nomeação é possível e deve ser aceita.

Hermógenes, no entanto, não consegue vislumbrar toda essa teia de desdobramentos em que a tese convencionalista desemboca e, por isso, responde aos questionamentos iniciais de Sócrates sem perceber as contradições do seu discurso.

Em relação a sua primeira pergunta – “existem discursos verdadeiros e falsos?”³⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 385b) –, Hermógenes responde de maneira afirmativa, contradizendo os itens “f” e “g” que citamos acima. Sócrates, por outro lado, parece ter notado o “descuido” do amigo e passa a melhor especificar os significados de “discurso verdadeiro” e do “discurso falso” para fazer com que seu amigo perceba a incoerência de suas afirmações. Se “aquele que diz as coisas que são como são é verdadeiro; e aquele que diz as coisas que são como não são é falso”³¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 385b); e as palavras são a menor parte de um discurso; logo, para que haja uma sentença verdadeira ou falsa é necessário que as palavras sejam igualmente verdadeiras ou falsas.

O problema disso é que, conforme os itens “e”, “f” e “g”, o Convencionalismo acaba por concluir que toda palavra que atribuímos a algo deve ser tida como verdadeira, não havendo espaço para a falsidade. Essa contradição se sobressai aos olhos de Sócrates, mas o modo como ele procura refutar Hermógenes é, como observa Barney (1997, p. 144-145), falacioso, por tomar o Convencionalismo de uma maneira tão extrema, no qual “qualquer um, a qualquer hora, pode usar qualquer palavra para qualquer coisa”. O que a autora quer enfatizar é que tais desdobramentos só acontecem em uma concepção convencionalista mais exagerada e que é

³⁰ οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής;

³¹ ἄρ' οὖν οὗτος ὁς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής: ὁς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής.

possível evitá-los se matizarmos a melhor, como o próprio Sócrates irá fazer mais à frente no diálogo, quando for necessário se valer de certa arbitrariedade no uso das palavras.

Seja como for, Hermógenes não percebe as estratégias de Sócrates e acaba deixando-se levar pela refutação dos seus argumentos. Em 385a, por exemplo, ao tratar de palavras tão diferentes – *ἴππος* e *ἄνθρωπος* –, em correspondência a um mesmo referencial – aquilo que chamamos, em nossa língua, de “humano” –, o filósofo lança o Convencionalismo em um impasse, no qual cada pessoa acabaria elaborando seu próprio idioleto, isto é, um sistema linguístico particular, sem qualquer relação com o de um outro (CABRAL, 2013, p. 114). Ora, esse direcionamento da concepção convencionalista a torna uma tese ingênua, por querer legitimar o relativismo absoluto das palavras:

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

Todavia, se tomarmos a leitura de Barney (1997) da passagem 385d-e, podemos observar que, na exposição do Convencionalismo realizada por Hermógenes, é possível diferenciar dois tipos de ações que, se bem destacadas, poderiam servir como uma réplica à argumentação proposta por Sócrates: “Eu posso chamar uma coisa por uma palavra, que eu mesmo dei, e você por outra, que você deu. E da mesma forma, vejo que as cidades têm suas próprias palavras, diferentes para as mesmas coisas; e que os gregos diferem de outros gregos e de bárbaros em seus usos”³². Há, nesse sentido, uma distinção entre o “ato de impor uma palavra” qualquer a um objeto e só depois “o costume de chamá-lo” dessa maneira.

No *Crátilo*, a palavra que é utilizada para designar o “ato de impor uma palavra” é *τιθέναι*, verbo que se usa frequentemente para “assinalar, conceder, dar a uma criança um nome à escolha, isto é, ao ato de batizar” (RIBEIRO, 2006, p. 42). O batismo se envolve em um ritual de nomeação no qual a família atribui à criança um nome que é de sua escolha e que virá a ser conhecido pelos parentes, amigos e o resto da cidade. A prática social, como nota Monteiro Junior (2011, p. 31), é construída somente após a ação impositora dos pais de chamar a criança com uma palavra qualquer à sua escolha. O Convencionalismo, nesse sentido, se vale dessa

³² *ἔμοι μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστῳ ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὐτὸ σὺ. οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὀρθὰ ἰδίᾳ ἐκάστῃς ἐνίοις ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, καὶ Ἕλλησι παρὰ βαρβάρους.*

perspectiva, expandindo-a para além dos nomes próprios e alegando que essas etapas acontecem no processo de nomeação de todas as coisas.

Uma versão mais moderada do Convencionalismo poderia defender que a arbitrariedade, ao contrário de ser exercida em todos os atos de nomeação, só aconteceria em um dos dois casos: a) as palavras seriam atribuídas de modo convencional; ou b) nós a utilizaríamos a partir de um acordo social. Ora, como já alertamos, será precisamente por essa via de discussão que Sócrates irá, mais tarde no diálogo, argumentar contra o Naturalismo de Crátilo. O filósofo dirá precisamente que “é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para exibir aquilo que temos em mente quando falamos”³³ (PLATÃO, Crátilo, 435b), alegando que, por conta do convívio social, o Convencionalismo também se mostra indispensável.

Além disso, Robinson (1965, p. 328) acredita que até mesmo a tese central que ancora toda discussão socrática – que um discurso verdadeiro ou falso deverá, necessariamente, conter palavras verdadeiras ou falsas – se mostra problemática e que o filósofo também estaria cometendo uma falácia, uma vez que as palavras, quando tomadas de maneira isolada, não possuem qualquer valor de verdade. O próprio Platão, no *Sofista* (262a-e), parece reconhecer isso, ao fazer o Estrangeiro de Eleia alegar que o valor o valor de verdade é dado por meio das “orações” (λόγος) e que estas são construídas por meio da junção entre “nomes e verbos”³⁴. É por isso que “nomes falados sucessivamente”³⁵ ou “verbos pronunciados sem nome”³⁶ não devem ser considerados discursos e, como tal, não podem garantir o valor de verdade.

Hermógenes, no entanto, não nota todas essas sutilezas e nem percebe a possibilidade de defender um Convencionalismo mais brando. Ele continua defendendo a arbitrariedade absoluta das palavras, o que desemboca na impossibilidade de comunicar o falso. Com base nisso, Sócrates segue a sua refutação, dessa vez deslocando a discussão para a questão do conhecimento. Seu alvo passa a ser a tese do “homem-medida” de Protágoras que promove a relativismo epistemológico e que se tomado de maneira igualmente exagerada, desemboca na impossibilidade de existir opiniões falsas.

Ora, se todas as opiniões forem verdadeiras, como é possível diferenciar os “homens competentes” (χρηστοί) daqueles que não são? (PLATÃO, *Crátilo*, 386b). A “competência”, explica Sócrates, está na capacidade de certas pessoas em possuir a φρόνησις e o espírito

³³ ἀναγκαῖόν που καὶ συνθήκην τι καὶ ἔθος συμβάλλεσθαι πρὸς δῆλωσιν ὧν διανοοῦμενοι λέγομεν.

³⁴ ὀνόματα καὶ ῥήματα.

³⁵ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων.

³⁶ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων.

reflexivo para formular boas opiniões diante daquilo que conhecem. Assim, nem todos os homens são sensatos para formular boas opiniões, apesar do relativismo de Protágoras afirmar que sim. Basta lembrarmos, por exemplos, do relato de Sócrates na *Apologia* (22a et seq.) quando, motivado pelo oráculo a encontrar um homem mais sábio do que ele, o filósofo descobriu que os detentores da mais elevada reputação pareciam os mais deficientes no que diz respeito ao conhecimento e ao espírito reflexivo, enquanto outros poucos, quase sempre desprezados pela maioria, pareciam homens superiores em discernimento.

Desse modo,

Sócrates: (...) uma vez que exista a sensatez e a insensatez, é impossível que Protágoras esteja certo, visto que um homem em nada poderia ser mais competente do que outro, se aquilo que cada um opina fosse a verdade para ele³⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 386c).

A crítica que se encontra presente no *Crátilo* e em outros diálogos em que o pensamento de Protágoras é posto em evidência, destaca a necessidade de refutara ideia equivocada do sofista “de que a diferença entre os discursos está apenas em sua eficácia e utilidade, e não em sua verdade, ou capacidade de gerar conhecimento” (BUARQUE, 2012, p. 159). Em certo sentido, esse mesmo problema encontra-se na tese convencionalista: apesar das palavras serem assimiladas e comunicadas de maneira pessoal por cada um de nós, é mister que exista algo que garanta a sua uniformidade, caso contrário seríamos incapazes de entender uns aos outros ou aprender algo por meio dos discursos. Ora, será precisamente por isso que Sócrates, no *Crátilo* (386d-e), irá concluir que é necessário que “as coisas possuam certa essência estável, que não é referente a nós e nem é por nós, que não é arrastada nem para cima e nem para baixo, por ação de nossa imaginação, mas é em si mesma e referente a si mesma, por natureza”³⁸.

Com isso, Hermógenes passa a concordar que o Convencionalismo não parece ser a melhor maneira de explicar a relação entre as palavras e as coisas. Sócrates, no entanto, ainda persiste em sua investigação, na expectativa de refutá-lo definitivamente. Ele observa que todas as “ações” (*πράξις*) são realizadas conforme a natureza das coisas. Pensemos, a título de exemplo, o “ato de cortar” (*τέμνειν*), que não pode ser feito de maneira arbitrária, isto é, da maneira como queremos ou com qualquer objeto, mas “a partir da natureza própria do cortar e

³⁷ φρονήσεως ούσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατὸν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν: οὐδὲν γὰρ ἂν ποῦ τῆ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἂ ἂν ἐκάστω.

³⁸ μήτε ἐκάστω ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐστίν, δηλον δὲ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῶ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἧπερ πέφυκεν.

do ser cortado, e daquilo que naturalmente pertence ao cortar”³⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 387a). Em outras palavras, não podemos cortar algo com o ar e nem cortar o ar com algo, visto que não pertence à sua natureza cortar ou ser cortado.

Se estendermos essa mesma ideia a todas as coisas, descobriremos que o mesmo raciocínio se faz presente: quando queremos “queimar” (*κάειν*) um dado objeto, “não devemos fazer conforme todas as opiniões, mas segundo a opinião correta”⁴⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 387b) e esta revela que o ato de queimar deverá ser realizado com e nos objetos que possuem a natureza de queimar e serem queimados. Nesse sentido, se compreendermos que o “falar” (*λέγειν*) também é uma ação, ele deve seguir a mesma fórmula empregada nos exemplos anteriores, ou seja, conforme a sua própria natureza e não de maneira arbitrária.

Assim, a partir de tudo que foi dito, Hermógenes aceita a suposta derrota e Sócrates conclui que, tal como quer o Naturalismo, “as coisas devem ser nomeadas, não como desejamos, mas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo, para que nomeemos da melhor maneira possível”⁴¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 387d). Todavia, isso não significa que Platão tenha conseguido, de fato, refutar a tese convencionalista, visto que os argumentos levantados por Sócrates ainda permanecem vagos e imprecisos. Robinson (1965, p. 330), por exemplo, afirma que o argumento da existência autônoma da natureza das coisas não esclarece uma série de questões importantes, tais como: que tipo de natureza se encontra em questão quando se discute a natureza da ação? O ato de nomear utiliza palavras já formadas ou estabelece novas palavras?

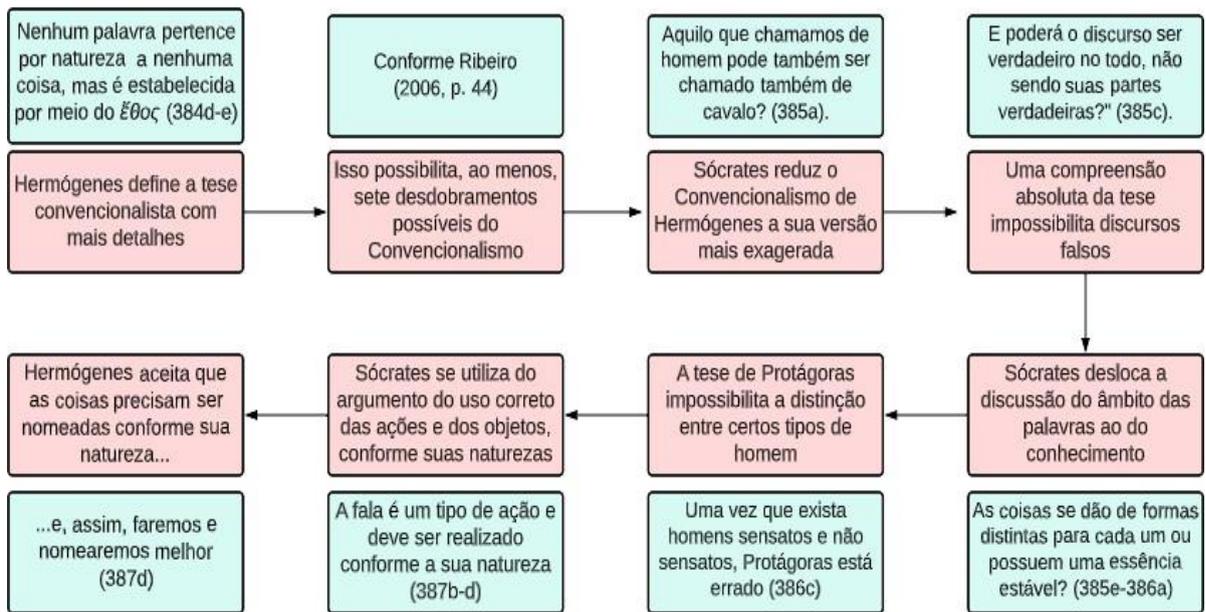
Com o intuito de resumir os principais pontos discutidos na presente seção, elaboramos um fluxograma do caminho percorrido por Sócrates e Hermógenes até a suposta refutação do Convencionalismo:

Figura 2: Fluxograma dos principais pontos discursivos acerca do Convencionalismo

³⁹κατὰ τὴν φύσιν βουλευθῶμεν ἕκαστον τέμνειν τοῦ τέμνειν τε καὶ τέμνεσθαι καὶ ᾧ πέφυκε.

⁴⁰οὐ κατὰ πᾶσαν δόξαν δεῖ κάειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὀρθήν.

⁴¹οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον ἐστὶν ἣ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ, ἀλλ’ οὐχ ἣ ἂν ἡμεῖς βουλευθῶμεν, εἴπερ τι τοῖς ἔμπροσθεν μέλλει ὁμολογούμενον εἶναι; καὶ οὕτω μὲν ἂν πλέον τι ποιούμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὐ;



Fonte: autor

A derrota do Convencionalismo, portanto, é apenas aparente e momentânea, seguindo a linha discursiva da trama. Existem consequências negativas na concepção proposta por Hermógenes, mas ela não deve ser vista como inteiramente dispensável. Na verdade, a partir das respostas do seu interlocutor, Sócrates consegue, pouco a pouco, mudar a chave do tratamento da questão da linguagem, introduzindo novos referenciais epistemológicos e ontológicos que permitem evidenciar que as palavras não podem ser tomadas como a medida de todas as coisas, justamente porque elas também precisam ter uma medida.

A vitória do Naturalismo, por outro lado, é igualmente temporária: os argumentos empregados por Sócrates também vão ser utilizados para confrontar aquilo que Crátilo acredita. Isso se mostrará mais evidente quando, na última parte do diálogo, as análises etimológicas revelarem as inconsistências de um pensamento que toma as palavras e as coisas de maneira tão intrínseca. O necessário é compreender, desde já, que o que permite medir a linguagem é o modo como as coisas são e se articulam na natureza, pressupondo uma correspondência entre os elementos da linguagem e a estrutura do real. As palavras são instrumentos com os quais nos relacionamos com uma realidade que independe de nós e é justamente isso que limita a completa arbitrariedade das palavras.

2.4 AS APORIAS DO DISCURSO NATURALISTA

Após a aparente refutação do Convencionalismo e a adoção de Hermógenes da tese naturalista, Sócrates passa a apresentar aquilo que ele mesmo compreende como a necessidade

de nomear as coisas conforme a sua natureza. Contudo, no decorrer dos trechos que se seguem, sobretudo ao longo das análises etimológicas (391d-437c), o discurso do filósofo toma proporções inesperadas, indo além daquilo que Crátilo parece realmente defender. O seu silêncio oferece a falsa impressão de aceitação, o que torna difícil a distinção entre a sua tese e aquela que Sócrates elabora na medida em que examina o Convencionalismo e o Naturalismo. Para evitar isso, passaremos a analisar o trecho em que Crátilo finalmente toma a voz (427e-440e), esclarecendo o seu ponto de vista.

As análises etimológicas revelaram que o modo como a *φύσις* é entendida por Crátilo, como o perene fluir das coisas, entra em contradição com a formação de certas palavras que, de acordo com sua estrutura, parecem exigir certa estabilidade em sua natureza. Diante disso, ele é interpelado a explicar e defender a sua posição: “Por isso, ó Crátilo”, pede Hermógenes, “conta-me agora, aqui na presença de Sócrates, se te agrada aquilo que ele disse acerca das palavras ou se tens alguma coisa melhor. E, se tiveres, falas, para que tu aprendas com ele ou nos ensine”⁴² (PLATÃO, *Crátilo*, 427e). Crátilo, no entanto, ainda se mostra oscilante diante do questionamento e resolve legitimar seu silêncio a partir da dificuldade inerente ao próprio assunto: “O que queres dizer, Hermógenes? Achas que é fácil aprender e ensinar algo tão depressa, e ainda mais um assunto como esse, que parece ser um dos mais importantes?”⁴³ (PLATÃO, *Crátilo*, 427e).

Sócrates, em um tom irônico, procura enaltecer o seu interlocutor, destacando o fato de ele ter sido discípulo de homens ilustres – como Heráclito – e de ter participado de diversas discussões acerca do uso das palavras, o que o torna o mais capacitado para discorrer acerca do Naturalismo e superar as aporias em que eles haviam se metido (PLATÃO, *Crátilo*, 428b). Isso demonstrar surtir um efeito positivo, visto que Crátilo adquire um entusiasmo repentino pela discussão. Sócrates aproveita a oportunidade para sugerir o retorno às questões iniciais, uma vez que toda discussão sobre o Naturalismo realizada até então não passou de meras suposições: “ser alguém inteiramente enganado por si próprio é a mais penosa das coisas”⁴⁴ e que, por isso, é importante sempre “voltarmos às coisas que dissemos e esforçamo-nos, como diz o poeta, para olhar ao mesmo tempo ao que está adiante e ao que se passou”⁴⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 428d).

⁴²μοι, ὦ Κρατύλε, ἐναντίον Σωκράτους εἰπὲ πότερον ἀρέσκει σοι ἢ λέγει Σωκράτης περὶ ὀνομάτων, ἢ ἔχεις πῃ ἄλλη κάλλιον λέγειν; καὶ εἰ ἔχεις, λέγε, ἵνα ἦτοι μάθῃς παρὰ Σωκράτους ἢ διδάξῃς ἡμᾶς ἀμφοτέρους.

⁴³τί δέ, ὦ Ἑρμόγενης; δοκεῖ σοι ῥᾶδιον εἶναι οὕτω ταχὺ μαθεῖν τε καὶ διδάξαι ὅτιοῦν πρᾶγμα, μὴ ὅτι τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι;

⁴⁴τὸ γὰρ ἐξαπατᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ πάντων χαλεπώτατον.

⁴⁵δεῖ δὴ, ὡς ἔοικε, θαμὰ μεταστρέφεσθαι ἐπὶ τὰ προειρημένα, καὶ πειρᾶσθαι, τὸ ἐκείνου τοῦ ποιητοῦ, βλέπειν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω. καὶ δὴ καὶ νυνὶ ἡμεῖς ἴδωμεν τί ἡμῖν εἴρηται.

Esse trecho também se mostra como um alerta de Platão ao leitor desatento que chegou até esse ponto do diálogo acreditando que Sócrates é um naturalista em oposição ao Convencionalismo. A partir desse trecho, a discussão retoma os pontos iniciais do diálogo e a personagem Crátilo passa a revelar suas próprias opiniões, o que tornará evidente o contraste que há entre aquilo que Sócrates apresentou e defendeu no diálogo e aquilo que o Naturalismo prega, desde os tempos mais remotos. O filósofo parte das questões mais elementares: a) a adequação das palavras consiste em designar a coisa que é nomeada; b) se é em função da “instrução” (*διδασκαλία*) que são as palavras são ditas; c) se existe algo como um “artesão das palavras” (*ὀνοματουργός*); d) se existem palavras mais bem construídas do que outras (PLATÃO, *Crátilo*, 428e-429b).

Ao contrário de Hermógenes, Crátilo demonstra compreender os desdobramentos da sua tese: das quatro questões levantadas por Sócrates, ele percebe que somente a última pode conter sérios problemas que afetam diretamente o Naturalismo. Uma vez que a linguagem e as coisas possuem uma relação intrínseca, é forçoso que as palavras sejam capazes de designar as coisas tal como elas são (a). Essa relação, por sua vez, possibilita que as palavras sejam capazes de instruir acerca das coisas (b) e que existam pessoas que são mais capazes do que outras para realizar tal empreitada (c). Por outro lado, aceitar que existam palavras mal construídas revelaria uma falha nessa relação (d), visto que exibiria uma série de momentos em que a adequação das palavras não seria realizada por meio da natureza de cada uma delas.

A recusa desse item revela um dado importante: o Naturalismo, assim como o Convencionalismo, apontaria para a inexistência de critérios a partir dos quais se possa aferir a falsidade dos discursos. Crátilo, seguindo uma lógica semelhante à de Antístenes, defende que não existem palavras que sejam “melhores” ou “piores”, mas que todas são construídas e atribuídas corretamente aos seus respectivos objetos. Quando, no entanto, não ocorre a correspondência entre as palavras e as coisas é porque elas não foram sequer atribuídas, como no caso do nome de “Hermógenes” que, por significar etimologicamente “filho de Hermes”⁴⁶, é o nome de uma outra pessoa e não o amigo de Sócrates que até então conversava com ele:

Sócrates: nesse caso, julgo que também não achas que algumas palavras são piores e outras melhores?

Crátilo: com efeito, não.

Sócrates: quer dizer que todas as palavras são corretas?

Crátilo: todas aquelas que são palavras.

Sócrates: Como é isso? Como explicas aquilo que afirmamos há pouco acerca de Hermógenes, aqui presente? Devemos dizer que nem sequer lhe foi

⁴⁶*Ἑρμοῦ γενέσεως.*

atribuído esse nome, a não ser que pertença à raça de Hermes, ou que foi atribuído, mas não corretamente?

Crátilo: Parece-me que nem sequer foi atribuído, ó Sócrates, mas parece ter sido atribuído, quando na verdade é o nome de outro, o qual possui a natureza que essa palavra manifesta⁴⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 429b-c).

Diante da tese proposta por Crátilo sobre a má atribuição das palavras, Sócrates conclui que, tal como o Convencionalismo, o Naturalismo também inviabiliza a nossa capacidade de “dizer falsidades” (*ψευδῆ λέγειν*):

Sócrates: que é totalmente impossível dizer falsidades, é isso que sustenta a tua afirmação? De fato, são numerosos os que afirma isto, meu caro Crátilo, tanto agora como no passado.

Crátilo: efetivamente, ó Sócrates, dizendo alguém aquilo que diz, como é possível que diga o que não é? Pois dizer falsidade não é isto mesmo, dizer as coisas que não são?⁴⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 429d).

Pinheiro (2003, p. 42) considera que este pode ser o principal objetivo de todo o diálogo: demonstra que ambas as teses, apesar de seguirem caminhos distintos, desembocam em uma mesma aporia. O *Crátilo*, nesse sentido, seria o diálogo no qual Platão “põe muito claramente o surgimento do problema e dá também os passos iniciais de como irá resolvê-lo” (CROMBIE, 1988, p. 484). Tanto o Convencionalismo quanto o Naturalismo, tal como apresentados, mostram-se falhos e, conseqüentemente, conduzem a um impasse fundamental quanto a falsidade dos discursos. Será necessário, portanto, um novo modo de encarar a linguagem, que renuncie a relação intrínseca entre as palavras e as coisas, e que admita certo tipo de arbitrariedade em seu uso.

Mas Crátilo ainda persiste em sua tese, indiferente ao fato de que ela impossibilita a falsidade das palavras. Sócrates procura refutá-lo por meio da contradição inerente ao seu pensamento: em 429c, ao perguntar se “alguém pode, em vez de falar ou dizer uma falsidade, declará-la”⁴⁹, ele pretende evidenciar que seu interlocutor também aceita, de algum modo, a existência de palavras falsas. No intuito de exemplificar, Sócrates questiona se quando uma pessoa qualquer o saúda por outro nome, ela não estaria declarando, proclamando ou dirigindo incorretamente as palavras. Crátilo, no entanto, responde negando tal possibilidade, defendendo

⁴⁷Σωκράτης: οὐδὲ δὴ ὄνομα, ὡς εἴκει, δοκεῖ σοι κεῖσθαι τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ἄμεινον; Κρατύλος: οὐ δῆτα. Σωκράτης: πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται; Κρατύλος: ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν. Σωκράτης: τί οὖν; ὁ καὶ ἄρτι ἐλέγετο, Ἐρμογένει τῶδε πότερον μὴδὲ ὄνομα τοῦτο κεῖσθαι φῶμεν, εἰ μὴ τι αὐτῷ Ἐρμοῦ γενέσεως προσήκει, ἢ κεῖσθαι μὲν, οὐ μὲντοι ὀρθῶς γε; Κρατύλος: οὐδὲ κεῖσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἐτέρου τοῦτο τοῦνομα, οὐπὲρ καὶ ἡ φύσις ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα.

⁴⁸Σωκράτης: ἄρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἄρα τοῦτό σοι δύναται ὁ λόγος; συχνοὶ γάρ τινες οἱ λέγοντες, ὦ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλαι. Κρατύλος: πῶς γὰρ ἂν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;

⁴⁹πότερον λέγειν μὲν οὐ δοκεῖ σοι εἶναι ψευδῆ, φάναί δέ;

que tal pessoa “não estaria fazendo outra coisa senão pronunciando sons sem qualquer sentido”⁵⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 429e).

Sócrates persiste em suas perguntas, buscando delinear aquilo que seu companheiro quer dizer: “mas os sons que essa pessoa pronuncia são verdadeiros ou falsos? Ou alguns verdadeiros e apenas outros falsos?”⁵¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 430a). Crátilo responde reforçando o argumento da *ἀλλοδοξία*, que os sons pronunciados não são verdadeiros ou falsos, mas “ruídos inarticulados de alguém que querendo agitar um vaso de bronze, acaba apenas batendo-lhe”⁵² (PLATÃO, *Crátilo*, 430a). A partir dessa resposta, Sócrates promove o importante argumento da semelhança entre a linguagem e a pintura que vai levar o seu interlocutor a aceitar novas premissas que não estão de acordo com as conclusões retiradas do Naturalismo, e servir como base para aquilo que consideramos ser a posição do próprio Platão acerca das palavras.

O argumento parte do pressuposto de que, na pintura, a imagem e a realidade são coisas distintas, sendo a primeira uma “representação” (*μίμησις*) da segunda. Podemos, a título de exemplo, tanto atribuir a imagem de árvores a árvores e a imagem de homens a homens, quanto realizar o movimento inverso, designando a imagem de árvores a homens e a de homens a árvores. Contudo, apenas um dos dois modos é, de fato, o correto: “aquele que atribui a cada um aquilo que lhe convém e o que lhe é semelhante”⁵³ (PLATÃO, *Crátilo*, 430c). Assim, quando Crátilo concorda com tal argumento, ele acaba, sem perceber, entrando em uma contradição: o fato de as palavras serem coisas distintas dos objetos ou de serem uma *μίμησις* das coisas nomeadas, entra em conflito com o argumento da relação intrínseca, tão caro ao Naturalismo.

No momento em que Sócrates revela a contradição em que Crátilo havia se metido, ele tenta retomar a tese central do Naturalismo, negando o que havia acabado de concordar:

Sócrates: (...) com efeito, meu amigo, eu chamo a este gênero de atribuição que se aplica a ambas as imitações, tanto às pinturas como aos nomes, de correta, e no caso dos nomes, para além de correta, também de verdadeira; e a outra, que consiste na doação e aplicação do dissemelhante, chamo incorreta, e, quando diz respeito aos nomes, de falsa.

Crátilo: Mas também é possível, ó Sócrates, que assim seja nas pinturas, que haja uma atribuição incorreta, mas não nos nomes que tem necessariamente de ser sempre corretos⁵⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 430d-e).

⁵⁰ ἄλλως ἂν οὗτος ταῦτα φθέγγασθαι.

⁵¹ ἀλλ' ἀγαπητὸν καὶ τοῦτο. πότερον γὰρ ἀληθῆ ἂν φθέγγαιτο ταῦτα ὁ φθεγγόμενος ἢ ψευδῆ; ἢ τὸ μὲν τι αὐτῶν ἀληθές, τὸ δὲ ψεῦδος;

⁵² ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην αὐτὸν ἑαυτὸν κινουῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τις χαλκίον κινήσειε κρούσας.

⁵³ ἢ ἂν ἐκάστῳ οἶμαι τὸ προσήκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον ἀποδιδῶ.

⁵⁴ Σωκράτης: (...) τὴν τοιαύτην γάρ, ὃ ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ' ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασιν, τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς ὀνόμασιν, ὀρθήν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασι πρὸς τῷ ὀρθῆν καὶ ἀληθῆ: τὴν δ' ἑτέραν, τὴν τοῦ ἀνομοίου δόσιν τε

Se Crátilo concorda que as palavras, tal como as pinturas, são representações da realidade, como ele poderia continuar defendendo que não existem discursos falsos? Se é incorreto atribuir imagens de árvores a homens (ou vice-versa), não seria igualmente errado chamar uma pessoa de Crátilo quando ela, na verdade, se chama Hermógenes? Desse modo, visto que as coisas se passem assim, “deveremos chamar a um destes enunciados de ‘dizer a verdade’ e ao outro de ‘dizer falsidade’”⁵⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 431b). Ademais, uma vez que a palavra é compreendida como a menor parte de um discurso, podemos concluir que essa mesma lógica deverá ser aplicada às “orações” (*λόγοι*). A linguagem, portanto, de um modo geral, é formada por discursos verdadeiros e falsos, pois representa a realidade tal como a pintura, de maneira mais ou menos precisa:

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

Após o *ἔλεγχος* socrático, Crátilo se vê forçado a aceitar o ponto de vista do seu adversário e concorda que é possível dizer falsidades. Sócrates, por outro lado, segue levando até às últimas consequências o argumento da semelhança entre a linguagem e a pintura, possibilitando uma maior compreensão dos problemas ligados a tese naturalista. Dessa vez, a sua crítica é direcionada ao modo como Crátilo compreende a *φύσις*, isto é, a partir de um *devoir* constante das coisas. Como destaca Macedo (1998, p. 52), nessa etapa do diálogo, Platão parece querer mostrar que “o heraclitismo generalizado [assim como o relativismo absoluto] conduz à impossibilidade do Ser e do discurso”. A aproximação entre ambas as teses só se mostra possível porque há uma redução da realidade ao campo das aparências, desprezando a dimensão inteligível, ou ainda, essencial.

A partir de 431c, Sócrates principia uma comparação entre os radicais que formam todos as palavras – os *πρῶτα ὀνόματα* – e os “esboços” das pinturas (*ἀπεικάζω*), enfatizando que eles deverão ser igualmente distribuídos de tal modo que as que serão construídas deverão ser apresentadas de maneira mais ou menos fiel a realidade. Do mesmo modo que certas cores e pinceladas são capazes de retratar melhor uma paisagem, as letras e as sílabas que compõem as

καὶ ἐπιφορὰν, οὐκ ὀρθήν, καὶ ψευδῆ ὅταν ἐπ’ ὀνόμασιν ᾗ. Κρατύλος: ἀλλ’ ὅπως μή, ὦ Σώκρατες, ἐν μὲν τοῖς ζωγραφήμασιν Κρατύλος ἀλλ’ ὅπως μή, ὦ Σώκρατες, ἐν μὲν τοῖς ζωγραφήμασιν.

⁵⁵τὸ μὲν ἔτερον τούτων ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν, τὸ δ’ ἕτερον ψεύδεσθαι.

palavras deverão ser arranjadas de uma maneira que os aspectos essenciais das coisas – as *οὐσίαι* – sejam reveladas.

Apesar de ter concordado com a capacidade de as palavras dizerem falsidades, Crátilo ainda persiste em sua tese naturalista, replicando a comparação proposta por Sócrates e enfatizando a necessária relação entre as palavras e as coisas. Ao seu olhar, as letras e as sílabas devem imitar, necessariamente, as *οὐσίαι* das coisas, sem qualquer possibilidade de fracassarem nesse processo: “caso retiremos ou acrescentemos, ou mudemos qualquer letra, a palavra ficará escrita para nós, mas não corretamente; talvez nem sequer a escreveremos, visto que será imediatamente outra palavra”⁵⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 432a). Crátilo, mais uma vez, demonstra não perceber a contradição das suas ideias, pois tal afirmativa inviabiliza novamente a possibilidade de haver discursos falsos.

Sócrates esclarece que o argumento do seu interlocutor só faria sentido se estivessem discutindo a formação dos números, pois quando retiramos ou acrescentamos qualquer valor, imediatamente eles se tornam outros (PLATÃO, *Crátilo*, 432a). Se pensarmos em um número qualquer, como o “sete”, e acrescentarmos ou retirarmos “dois”, ele irá se transformar em “nove” ou “cinco”. Já o “quatro”, por outro lado, somando ou subtraindo “três”, irá se transformar em “sete” ou “um”. O mesmo, no entanto, não acontece com a pintura ou as palavras. Nesses casos, é até necessário que exista diferenças entre as imagens e a realidade para que elas não sejam idênticas. Como o caso da “imagem de Crátilo” e o “próprio Crátilo” que são coisas distintas e, por isso, possuem características diferentes:

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

Crátilo: Parece-me que seriam dois Crátilos, ó Sócrates⁵⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 432b-c).

Para Sócrates, portanto, as palavras se apresentam como uma representação artística, sendo uma *μίμησις* com graus distintos de precisão, conforme a conjunção de suas partes. Tal

⁵⁶ *ἔάν τι ἀφέλωμεν ἢ προσθῶμεν ἢ μεταθῶμέν τι, οὐ γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, οὐ μέντοι ὀρθῶς, ἀλλὰ τὸ παράπαν οὐδὲ γέγραπται, ἀλλ' εὐθὺς ἕτερόν ἐστιν ἔάν τι τούτων πάθῃ.*

⁵⁷ *Σωκράτης: (...) εἴ τις θεῶν μὴ μόνον τὸ σὸν χρῶμα καὶ σχῆμα ἀπεικάζειεν ὥσπερ οἱ ζωγράφοι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐντὸς πάντα τοιαῦτα ποιήσειεν οἷάπερ τὰ σά, καὶ μαλακότητος καὶ θερμότητος τὰς αὐτὰς ἀποδοίῃ, καὶ κίνησιν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν οἷάπερ ἢ παρὰ σοὶ ἐνθείῃ αὐτοῖς, καὶ ἐνὶ λόγῳ πάντα ἅπερ σὺ ἔχεις, τοιαῦτα ἕτερα καταστήσειεν πλησίον σου; πότερον Κρατύλος ἂν καὶ εἰκὼν Κρατύλου τότε εἴη τὸ τοιοῦτον, ἢ δύο Κρατύλοι; Κρατύλος: δύο ἕμοιγε δοκοῦσιν, ὦ Σώκρατες, Κρατύλοι.*

como um retrato de uma paisagem e a própria paisagem, uma palavra jamais deve ser confundida com aquilo que ela tenta representar:

Sócrates: seria cômico, ó Crátilo, o efeito que as palavras teriam sobre aquelas coisas de que são palavras, se fossem semelhantes a elas em todos os aspectos. Pois todas as coisas se tonariam duplas e ninguém poderia dizer, acerca de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome⁵⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 432d).

O Naturalismo, portanto, tal como defendido por Crátilo no diálogo, depara-se com um problema incontornável: se as palavras possuem uma conexão tão intrínseca com a natureza, não seremos capazes de diferenciá-las da realidade. O próprio ato de falar, como um instrumento de distinção e instrução das coisas, estaria vetado. Não é por acaso que Crátilo é uma personalidade tão silenciosa, calada diante do mundo: falar para ele já, em si, um ato de contradição (BUARQUE, 2015, p. 137). Especialmente quando se acredita que a *φύσις* se encontra em constante mudança. A comunicação seria inviável se sempre que tentamos dizer que algo é “x” ele se torna “y” e quando falamos que é “y” ele se torna imediatamente outra coisa (MONTEIRO JUNIOR, 2011, p. 72-74).

O diálogo se encerra em meio a uma brevíssima discussão a respeito do papel das palavras na nossa apreensão do conhecimento. Em um desfecho aparentemente aporético, Sócrates revela “aquilo que tem sonhado tantas vezes” (PLATÃO, *Crátilo*, 439c): a existência de algo como “o belo em si e o bem em si”⁵⁹ que seria invariável e possibilitaria o acesso ao conhecimento e a capacidade de comunicar as coisas exatamente como elas são, escapando do fluxo das coisas que foi tão bem apontado por Heráclito. Sem isso, conclui Sócrates, “nenhum homem sensato poderia colocar a si mesmo e a sua alma sob o controle das palavras ou confiar nelas e em seus criadores a ponto de afirmar que sabe bem de alguma coisa”⁶⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 440c).

Apesar de Sócrates ter apresentado diversos argumentos contrários às teses do Naturalismo das palavras e do fluxo incessante da realidade, Crátilo ainda persiste defendendo o que acredita (PLATÃO, *Crátilo*, 440d). O diálogo se encerra com o filósofo adiando a discussão para outra ocasião: “nesse caso, me ensinarás em outro momento, quando vieres novamente. Por hora, se estás preparado, parte para o campo e o Hermógenes irá contigo”

⁵⁸Σωκράτης: γελοῖα γοῦν, ὦ Κρατύλε, ὑπὸ τῶν ὀνομάτων πάθοι ἂν ἐκεῖνα ὧν ὀνόματά ἐστιν τὰ ὀνόματα, εἰ πάντα πανταχῆ αὐτοῖς ὁμοιωθεῖη. διττὰ γὰρ ἂν ποῦ πάντα γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν οὐδεὶς οὐδέτερον ὀπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.

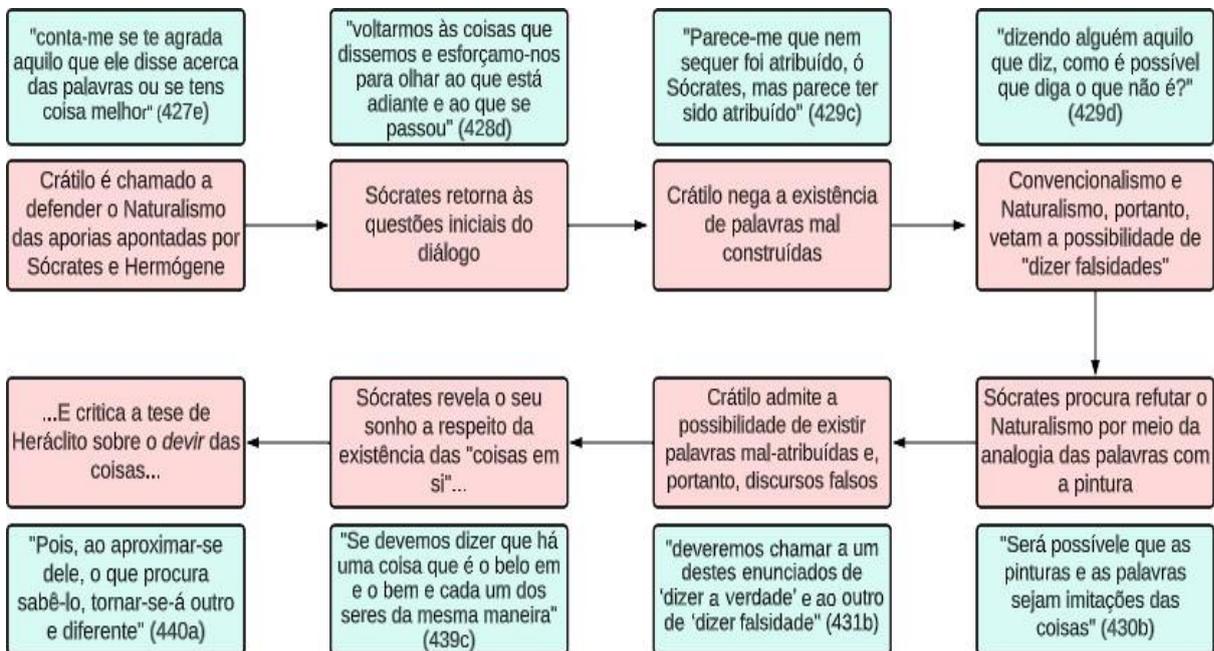
⁵⁹αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν.

⁶⁰οὐδὲ πᾶν νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέμαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά.

(PLATÃO, *Crátilo*, 440e). Com esse desfecho, Platão parece querer enfatizar que as teses defendidas por Hermógenes e Crátilo inviabilizam o uso das palavras, sendo mais aconselhável que partam para o campo – onde poderão viver em silêncio, entre as árvores e os animais – em vez da cidade – lugar em que as palavras se mostram indispensáveis.

Com o intuito de resumir os principais pontos discutidos na presente seção, elaboramos um fluxograma do caminho percorrido por Sócrates e Crátilo até a suposta refutação do Naturalismo:

Figura 3: fluxograma dos principais pontos discursivos acerca do Naturalismo



Fonte: autor

A aporia que se encontra no desfecho do *Crátilo* também parece indicar que Platão se mostra consciente das dificuldades em relação às discussões propostas no diálogo e que, ele próprio, é incapaz de superar algumas delas – como a apreensão e comunicação do conhecimento por meio das palavras. Mas isso não significa que ele não tenha oferecido um esboço da sua própria tese sobre a adequação das palavras em meio ao exame e os impasses do Convencionalismo e do Naturalismo. Já sabemos, por exemplo, dois fatos importantes: a) as palavras não podem ser tomadas de maneira intrínseca, nem podem ser completamente separadas das coisas, sob o risco de inviabilizar a falsidade dos discursos; e b) tal como a pintura, as palavras são tal como uma representação mais ou menos fiel dos aspectos essenciais da realidade.

Além disso, existem ainda dois trechos do diálogo que não foram explorados no presente capítulo e que devem ser mais bem examinados para uma verdadeira compreensão daquilo que acreditamos ser a tese de Platão sobre a adequação das palavras: a discussão sobre o papel do *διαλεκτικός* em relação as atividades do *ὀνοματοργός* ou *νομοθέτης*; e a longa seção dedicada as análises etimológicas.

3 ENTRE AS *ΟΥΣΙΑΙ* E AS COISAS: A REPRESENTAÇÃO DOS ASPECTOS ESSENCIAIS DA REALIDADE POR MEIO DAS PALAVRAS

No presente capítulo, apresentaremos a concepção de Platão acerca da adequação das palavras, levando em consideração os argumentos propostos por Sócrates para superar os principais impasses das teses convencionalista e naturalista. Para isso, examinaremos pontos específicos do diálogo, tais como a passagem do *ὀνοματουργός* e do *διαλεκτικός* (387e-390e), e a seção dedicada ao exame das etimologias (391d-422e). Ademais, discutiremos também o papel da *μίμησις* e das *ούσίαι* em todo esse processo, enfatizando a maneira como Platão parece exibir que as palavras devem ser vistas como instrumentos de mediação entre as coisas e os seus aspectos essenciais. Todo o capítulo será dividido em três partes: a primeira dedicada a compreender o papel do *διαλεκτικός* em relação as atividades do *ὀνοματουργός* ou *νομοθέτης*; a segunda a examinar os limites e contradições do método etimológico; e a terceira a apresentar o papel da *μίμησις* na formação e no uso das palavras.

3.1 O PAPEL DO *ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ* EM RELAÇÃO AS ATIVIDADES DO *ΟΝΟΜΑΤΟΥΡΓΟΣ* OU *ΝΟΜΟΘΕΤΗΣ*

No momento em que Sócrates realiza a aparente refutação do Convencionalismo a partir do argumento de que a ação de todas as coisas deve ser realizada conforme a natureza de cada uma delas (PLATÃO, *Crátilo*, 387c et. seq.), o filósofo se vale da tese de que toda *πράξις*, para ser bem-sucedida, deve ser executada a partir de um instrumento apropriado para realizar tal ação. A ação de cortar, como vimos, deve ser realizada por meio de um *ὄργανον* que tem em vista a eficácia desse ato. De modo análogo, o que tem que ser furado, só pode ser furado por algo que tem como finalidade a ação de furar. Uma vez que Sócrates defende que o ato de nomear é também uma *πράξις* (PLATÃO, *Crátilo*, 387d), segue-se necessariamente que ele só pode ser bem executado por meio de um instrumento próprio que tem como objetivo a realização da sua própria ação (PLATÃO, *Crátilo*, 388a).

Daí depreende-se que a “palavra” (*ὄνομα*) é um “instrumento” (*ὄργανον*) que realiza a “ação” (*πράξις*) de nomear, “ensinamos” (*διδασκαλικόν*) e “distinguindo” (*διακριτικόν*) o “aspecto essencial” (*ούσία*) de cada coisa:

Sócrates: E você pode dizer isso também da palavra? Se a palavra é um certo instrumento, o que fazemos quando nomeamos?

Hermógenes: Não sei.

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

Hermógenes: Sim.

Sócrates: a palavra é, portanto, um instrumento de ensino e de distinção da *οὐσία*, da mesma maneira que a lançadeira o é da teia⁶¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 388b-c).

A partir de tal conclusão, a refutação do Convencionalismo parece guiar Sócrates em direção ao Naturalismo, visto que aponta uma maneira correta e natural de usar as palavras. Essa relação persiste e ganha forças até 427e, quando Crátilo é interpelado e finalmente apresenta o que acredita. Isso nos possibilita perceber as novidades que Sócrates inseriu na discussão e que não correspondem com a tese de Crátilo que antes ele parecia defender. Como vimos, essa tese pressupõe a relação intrínseca das palavras com as coisas – algo que já sabemos que o filósofo discorda – e se liga ao mobilismo ontológico herdado por Heráclito, no qual toda a “realidade” (*φύσις*) se encontra em um fluxo ininterrupto de transformações.

Ora, o mobilismo se justifica a partir das nossas experiências mais imediatas, extraídas da nossa relação com as coisas. Tudo, a todo momento, parece se transformar, deixando de lado certas características para adquirir outras inteiramente novas. Contudo, em relação ao uso das palavras, esse *devir* inviabiliza o nosso ato de referenciar as coisas do mundo. Isso porque essa ação necessita de “algo” que se mostre invariável e persista em meio a toda essa transformação. É nesse sentido que Sócrates oferece uma nova concepção da *φύσις* que o diferencia de Crátilo: a noção do “aspecto essencial” (*οὐσία*) das coisas. A *οὐσία* serviria como o suporte das palavras, isto é, aquilo que elas referenciam das coisas, mesmo apesar de toda a transformação em que elas se mostram envolvidas.

Como explica Vieira (2012, p. 32):

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

O termo *οὐσία*, junto com *ιδέα*, *ειδος*, *γένος* e *παράδειγμα*, corresponde, no *corpus platonicum*, a tudo que há de mais fundamental e que possibilita o conhecimento e a comunicação das coisas (PLATÃO, *Fédon*, 79d; *Timeu*, 28a). Aristóteles, na *Metafísica* (987b; 1078b-1079b), acredita que foram as buscas pelas definições realizadas pelo Sócrates histórico que provavelmente levou Platão a procurar um novo modo de pensar a realidade, destacando a importância de aspectos invariáveis no seu processo de apreensão. Se a célebre pergunta

⁶¹Σωκράτης: ἔχεις δὴ καὶ περὶ ὀνόματος οὕτως εἰπεῖν; ὀργάνῳ ὄντι τῷ ὀνόματι ὀνομάζοντες τί ποιοῦμεν; Ἐρμογένης: οὐκ ἔχω λέγειν. Σωκράτης: ἄρ' οὐ διδάσκομέν τι ἀλλήλους καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει; Ἐρμογένης: πάνυ γε. Σωκράτης: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

socrática – *τί ἐστι*; – indaga seus interlocutores acerca de como compreendem as coisas do cotidiano, conduzindo-os para além de sua dimensão mais imediata, o intuito é mostrar que deve existir uma dimensão que ultrapasse o plano das características secundárias e que aponte para o que há de mais essencial.

Nos diálogos mais “aporéticos”, podemos perceber as personagens discutindo em torno da definição de certos conceitos que, por sua abrangência, parecem exigir um fundamento que torne possível a sua unidade e que seja apreendido pela nossa inteligibilidade. É o que Ross (1997, p. 26) percebe ao analisar o *Cármides* e notar que “na insistência de cada questão, o iniciar das hipóteses inteligíveis já está latente. Fazer essa pergunta pressupõe haver uma única coisa para a qual a palavra ‘temperança’ sustenta”. De modo análogo, no *Laques* (191e), após Sócrates elencar uma série de circunstâncias em que a “coragem” (*ἀνδρεία*) ou a “covardia” (*δειλία*) podem ser demonstradas, ele questiona o que é isso que existe em todas as coisas que fazem delas serem tal como são: “O que uma ou outra é, é o que me interessava saber. Assim tenta novamente e começa por indicar o que é a coragem, o que há de idêntico em todos seus casos”⁶².

Contudo, ao contrário da interpretação mais canônica, esse aspecto essencial das coisas não deve ser encarado como um princípio fundamental de um sistema filosófico que Platão utiliza para explicar todas as questões. Na verdade, ele é tido como uma “hipótese” e se apresenta em meio aos anseios e frustrações do filósofo em estabelecer um horizonte ideal de discussão. Em muitos casos, podemos apenas supor que ele o esteja mencionando, quando, por exemplo, contrapõe características “imutáveis” e “uniformes” (*ἀσύνθετος*) ao que é “plural” e “variável” (*σύνθετα*) (PLATÃO, *Fédon*, 78c-e, 79a); ou alude a possibilidade de existir entidades “invisíveis” e “inteligíveis” (*ἀίδη*) em oposição às “coisas em constante mutação”⁶³ (PLATÃO, *Timeu*, 27d-28a).

Em alguns diálogos específicos, podemos até encontrar objeções a tal hipótese, por meio de personagens que demonstram ser profundamente conscientes de seus limites e falhas. É o caso de *Parmênides* (135a), no qual Sócrates é lançado em aporias diante do exame realizado por seu interlocutor: “as *idéai* implicam necessariamente nesses embaraços e em muitos outros, se admitirmos que elas existem e que cada uma delas é ela mesma por si mesma”⁶⁴. Nesses

⁶² τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυθανόμην. πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις τ αὐτόν ἐστιν.

⁶³ τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέ ποτε.

⁶⁴ ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτὸ τ ἕκαστον εἶδος.

casos, a hipótese de que as coisas possuem aspectos essenciais e imutáveis pode até ser alvo de zombarias, gerando um efeito desconcertante e risível naqueles que escutam a seu respeito:

– E estás indeciso com respeito a outras coisas que poderias chamar de ridículas, tais como pelos, lama, sujeira ou qualquer outra coisa indigna e insignificante? Estarias disposto a afirmar que há uma forma de cada uma dessas coisas dissociadas e diferentes das coisas que temos contato, ou não?

– De modo algum, disse Sócrates, penso que essas coisas são apenas o que vemos, e seria inteiramente um absurdo acreditar que há uma forma delas também. Mas, às vezes me sinto perturbado com o pensamento de que talvez o que se aplica a uma coisa, aplica-se a todas. A consequência é que assumida essa posição, fujo com receio de me precipitar em algum abismo de tolices e me arruinar; deste modo, quando me coloco diante dessas coisas que possuem formas, me detenho e me ocupo delas⁶⁵ (PLATÃO, *Parmênides*, 130c-d).

Seja como for, essas “hipóteses inteligíveis” ocupam um lugar de destaque na obra de Platão e certamente devem ser levadas em consideração em qualquer discussão acerca da sua filosofia. Os intérpretes, apesar de discordarem da sua aplicação e valor, são categóricos em afirmar que elas representam um esforço para propor uma forma diferente de pensar a realidade, para além daquela já esboçada por Parmênides e Demócrito⁶⁶. Ao esboçar um relato sobre sua tese, o próprio Platão, no *Fédon* (96a-101e), indica a relevância das hipóteses inteligíveis. Ele constrói a célebre metáfora da “segunda navegação” (*δεύτερος πλόος*), ressaltando as insuficiências das abordagens de diversos naturalistas dos seu tempo e indicando a necessidade de abandonar a observação direta da *φύσις* para “no refúgio do pensamento, contemplar (*σκοπεῖν*) a verdade das coisas”⁶⁷ (PLATÃO, *Fédon*, 99e).

Os verbos “ver”, “observar” e “contemplar” (*ιδεῖν*, *θεωρεῖν*, e *σκοπεῖν*), presentes em trechos importantes que tratam das “hipóteses inteligíveis”, descrevem a apreensão – por meio da *νόησις* e não da *αἴσθησις* –, dos aspectos invariáveis e fundamentais das coisas. As palavras *εἶδος* e *ιδέα* são derivadas do termo *ιδεῖν* e remetem ao seu significado original do ato de ver ou

⁶⁵- ἢ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριζὶς καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτων τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὧν τι ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή;

- οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἅπερ ὀρώμεν, ταῦτα καὶ εἶναι: εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ἢ περὶ πάντων ταύτων: ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἴς τινα βυθὸν φλναρίας ἐμπροσθῶν διαφθαρῶ: ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω.

⁶⁶Como notou Peixoto (2017, p. 3), apesar do silêncio de Platão acerca da filosofia de Demócrito, existem inúmeras correspondências entre ambos. O modo como Platão pensa as hipóteses inteligíveis se assemelha, em larga medida, da maneira em que Demócrito apresenta o seu átomo: “Como uma espécie de sombra ou, se quisermos, como os ecos de uma voz distante, não é difícil, para um estudioso do pensamento atomista, reconhecer a presença de Demócrito nas entrelinhas de alguns diálogos platônicos, o que se dá de modo subliminar pela discussão ou apropriação de algumas teses reconhecidamente atomistas.”

⁶⁷εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

observar. Isso porque, como destaca Ross (1997, p. 29), “a visão é o mais informativo dos nossos sentidos”, oferecendo-nos a capacidade de apreender o maior número de coisas ao nosso redor e de maneira imediata. Quando Platão se vale desses termos, portanto, parece indicar uma “nova forma de enxergar”, mais verdadeira, capaz de compreender o que há de oculto por trás das aparências.

É exatamente isso que Pinheiro (2003, p. 54) destaca quando afirma que “a autêntica transformação operada pela filosofia de Platão diz respeito à ‘natureza’ deste objeto tomado como modelo; em seu sistema a *οὐσία* deixa de ser tomada como um elemento natural, sensível e passa a se identificar com as características de um *ειδος*, uma ideia”. A *αἴσθησις*, por está submetida às afecções, passa a se apresentar como o lugar das “doenças” (*νόσοι*), dos “apetites” (*ἐπιθυμιῶν*), dos “temores” (*φόβοι*), das “ilusões” (*εἰδώλων*) e “demais empecilhos”⁶⁸ que podem inviabilizar o nosso acesso ao conhecimento (PLATÃO, *Fédon*, 66b-67b). Apenas com a dimensão intelectual que há em nós é que poderemos perceber, para além de todos esses impasses, os fundamentos imutáveis das coisas, e assim adquirir um conhecimento mais duradouro.

A partir das leituras dos diálogos é possível perceber ao menos quatro novos sentidos dos termos *ειδος* e *ιδέα* que apontam os aspectos essenciais das coisas:

Quadro 2: os novos sentidos dos termos *ειδος* e *ιδέα* utilizados por Platão

NOVOS SENTIDOS	EXEMPLOS
Quando se quer destacar a constituição ou a condição de algo	“Você pensa que existe uma saúde do homem e outra da mulher? Ou é o mesmo <i>ειδος</i> em todos os lugares, quer esteja no homem quer esteja em quem quer que esteja?” ⁶⁹ (PLATÃO, <i>Mênon</i> , 72d-e)
Quando se quer apresentar a característica que determina o conceito	“Então, do mesmo modo, as virtudes; embora sejam muitas e de todos os tipos, todas possuem um <i>ειδος</i> idêntico, razão pela qual são virtudes, com uma visão a qual aquele que responde possa indicar para o que vem a ser, de fato, a virtude” ⁷⁰ (PLATÃO, <i>Mênon</i> , 72c-d);
Quando quer se referir ao próprio conceito:	“Assim, a <i>ιδέα</i> de par nunca será admitida pelo número três” ⁷¹ (PLATÃO, <i>Fédon</i> , 104e);

⁶⁸παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας.

⁶⁹ἄλλη μὲν ἀνδρὸς δοκεῖ σοι εἶναι ὑγίεια, ἄλλη δὲ γυναικός; ἢ ταῦτόν πανταχοῦ εἶδος ἐστίν, ἐάνπερ ὑγίεια ἦ, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἐάντε ἐν ἄλλῳ ὄτρωον ἦ;

⁷⁰οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν: κὰν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι’ ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τηρχάνει οὐσα ἀρετή.

⁷¹ἐπὶ τὰ τρία ἄρα ἢ τοῦ ἀρίτου ἰδέα οὐδέποτε ἦξει.

quando quer exibir a realidade objetiva que realça o termo	“E concordamos que cada um dos <i>ειδοι</i> existe e que as outras coisas que delas participam adquirem seus nomes a partir delas” (PLATÃO, <i>Fédon</i> , 102b).
---	---

Fonte: autor

No *Crátilo*, em particular, a palavra utilizada é *οὐσία*, um substantivo derivado do particípio presente do verbo *εἶναι*, comumente traduzido por “ser” ou “essência” (PEREIRA, I., 1998, p. 418). A *οὐσία* seria, a partir dos apontamentos oferecidos por Aristóteles em sua *Metafísica* (IV, 1, 1003a), o princípio essencial que se encontra implícito na coisa, isto é, aquilo que encontramos quando desvelamos o plano das aparências e enxergamos o que há de mais substancial. Desse modo, *οὐσία* e *ειδος* se entrelaçam e adquirem seu sentido em conformidade com a *ἀλήθεια*, pois a essência dos objetos só pode ser alcançada se encontrarmos um modo de desvelar os seus princípios fundamentais, invariáveis, imutáveis e universais.

Uma vez que o *ὄνομα* realiza a ação de ensinar e distinguir a *οὐσία* de cada coisa, Sócrates conclui que devem existir pessoas mais qualificadas do que outras para esse tipo de serviço. A argumentação do filósofo persiste de modo similar ao que vimos antes, mostrando como em todas as ações é necessário que haja um especialista que as execute da melhor maneira possível. Suas palavras são enfáticas: “aquele que é hábil em tecer usará adequadamente a lançadeira, do mesmo modo que um bom instrutor, isto é, aquele ensina, usará adequadamente a palavra”⁷² (PLATÃO, *Crátilo*, 388c). É importante que haja especialistas para realizar tal ação, pois, no que diz respeito as *οὐσίαι*, nem todos são capazes de transpor o véu das aparências que envolve as coisas (PLATÃO, *República*, 517a; *Fedro*, 249d; *Sofista*, 216d; *Teeteto*, 174c-175b).

Desse modo, a tarefa de nomear, mais do que qualquer outra atividade, “não é para todos os homens, mas para aquele que é o artesão das palavras; e este é o legislador das palavras, o mais raro dos artesãos que surgem entre as pessoas”⁷³ (PLATÃO, *Crátilo*, 388e-389a). Nesse trecho, existe uma identidade entre dois termos: o “artesão das palavras” (*ὀνοματουργός*), isto é, aquele que produz o *ὄνομα*, e “aquele que legisla o seu uso” (*νομοθέτης*), no interior das relações humanas. Parece ser uma indicação bem sutil de que, para Sócrates, a correta formulação das palavras se dá a partir da união entre elementos naturalistas e convencionalistas. No entanto, isso será mais bem examinado em outro momento, pois o que o filósofo parece

⁷² ὕφαντικὸς μὲν ἄρα κερκίδι καλῶς χρήσεται, καλῶς δ' ἐστὶν ὕφαντικῶς: διδασκαλικὸς δὲ ὀνόματι, καλῶς δ' ἐστὶ διδασκαλικῶς.

⁷³ οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὄνομα θέσθαι ἐστὶν ἀλλὰ τινος ὀνοματουργοῦ: οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

querer de fato é definir quem é esse que é o mais capacitado a produzir os nomes e avaliar seu uso nas práticas humanas.

Sócrates busca apresentá-lo por meio de uma abordagem indireta das hipóteses inteligíveis, reforçando a importância das *οὐσίαι* no ato de nomear os objetos do mundo. O filósofo pede ao amigo que responda “para onde deve olhar o legislador dos nomes ao produzi-los”⁷⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 389a), visto que o carpinteiro, quando quebra sua lançadeira, olha para os seus aspectos essenciais e, a partir disso, consegue replicá-la. Sócrates nomeia tais aspectos essenciais da lançadeira como “a lançadeira em si”⁷⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 389b), outra das célebres “designações consagradas das essências platônicas” (FIGUEIREDO, 2001, p. 51, nota 9).

Além disso, continua Sócrates, se é necessário fazer outra lançadeira semelhante a esta, se mostra igualmente necessário “que todas elas contenham os mesmos aspectos essenciais, e que estas confirmem a cada um desses produtos a natureza que lhes é melhor”⁷⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 389b-c). Do mesmo modo, qualquer instrumento que for construído deverá seguir o mesmo raciocínio: os artesãos precisarão contemplar a *οὐσία* de cada objeto para que possam executar a sua ação da melhor maneira possível. Assim, o *ὀνοματουργός* deverá fixar o olhar nos aspectos fundamentais das coisas para elaborar as palavras mais adequadas para referenciá-las.

Essa imagem de um artesão que modela as coisas a partir das suas *οὐσίαι* também é explorada no *Timeu* – diálogo que discute, dentre outros importantes temas, a geração e a corrupção das coisas. Na busca de responder como é possível a relação entre as características físicas e corruptíveis com as essências invisíveis e imutáveis, Platão parece recorrer a uma figura mítica, “sumamente boa” (*ἀγαθός*), isenta de “malevolência” (*φθόνος*), que “ao olhar para as coisas que são idênticas e que servem como paradigma”⁷⁷ (PLATÃO, *Timeu*, 28a), plasma a natureza para que tudo se torne belo e ordenado, tal como ele mesmo (DROZ, 1992). Nesse caso, esse artesão ou *δημιουργός* conduz o movimento de tudo aquilo que é visível e passível de transformação, agindo como causa eficiente que pensa a ordem como algo superior a desordem:

De fato, este deus quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má e, assim, tomando tudo que era visível e passível

⁷⁴ ἴθι δὴ, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται.

⁷⁵ αὐτὸ δ' ἔστιν κερκίς.

⁷⁶ πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον;

⁷⁷ πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτ' ἂν τι προσχράμενος παραδείγματι.

de transformação e se movia contra qualquer tipo de regra e de modo desordenado, conduziu-o da desordem para a ordem, considerando que esta é melhor do que aquela⁷⁸ (PLATÃO, *Timeu*, 30a).

Da mesma maneira que qualquer pessoa pode, por meio do barro, fabricar vasos com diferentes graus de perfeição, mas é o oleiro que melhor os fabrica, visto sua capacidade de contemplar os aspectos essenciais do vaso, é o *ὀνοματουργός* que consegue produzir adequadamente as palavras, a partir de diferentes tipos de sons e de sílabas, tendo em vista as *οὐσίαι* das coisas (PINHEIRO, 2003, p. 45). O mais importante no ato de nomear do *ὀνοματουργός*, portanto, é a sua capacidade de referenciar às coisas, tal como uma pintura que consegue apresentar o que há de mais essencial na paisagem:

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

Hermógenes: completamente⁷⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 389d-390a)

Para concluir toda essa relação que construímos entre o *ὀνοματουργός* do *Crátilo* e o *δημιουργός* do *Timeu*, devemos enfatizar metodologicamente a divisão entre os planos visível e invisível da realidade, aspecto central da filosofia platônica, e como cada um dos elementos trabalhados aqui se encaixa e se associa a cada um deles:

a) a *χώρα* e os sons possuem certa “materialidade” que, em si mesmas, não correspondem a nada de inteligível. Eles são como massas de modelar desprovidas de forma, funcionando como receptáculo.

b) os *παράδειγματα* e as *οὐσίαι* são invisíveis, invariáveis, sendo acessados pela atividade noética e se valem do *λόγος* para “representá-los”. Eles servem como modelos para a fabricação das coisas – no caso do *Timeu* – e das palavras – no caso do *Crátilo*.

c) o *δημιουργός* e o *ὀνοματουργός* são figuras extraordinárias que, por conta de suas próprias capacidades, plasmam o mundo por meio da contemplação dos aspectos essenciais das coisas.

⁷⁸βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

⁷⁹Σωκράτης: (...) εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀμφιγνοεῖν: οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σιδήρον ἅπας χαλκεὺς τίθησιν, τοῦ αὐτοῦ ἔνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον: ἀλλ' ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ιδέα ἀποδιδῷ, ἕαντε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὅμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἕαντε ἐνθάδε ἕαντε ἐν βαρβάροις τις ποιῇ. ἦ γάρ; Ἐρμογένης: πάνυ γε.

O que se deve perguntar, no entanto, é se Platão realmente supõe a existência efetiva de tais figuras extraordinárias, capazes de contemplar diretamente as *οὐσίαι* e fabricar a realidade e as palavras. As características que são apontadas do *δημιουργός* no *Timeu* (28a et seq.), o coloca como uma figura mítica, divina, repleta de atributos positivos, incapaz de transitar entre os homens comuns. Já a respeito do *ὀνοματοργός*, apesar do *Crátilo* não oferecer informações suficientes, há razões para se acreditar que ele, de fato, exista, mas como “um dos mais raros artesãos que existem entre os homens”⁸⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 389a). Ele seria tal como aqueles mestres da verdade que existiam na Grécia Arcaica – poetas, profetas e sábios –, transitando entre os planos humano e divino.

Seja como for, acreditando ou não em sua existência, Platão coloca a atividade do *ὀνοματοργός* sob a vigilância de uma outra figura, mais humana e real: o “dialético” (*διαλεκτικός*). A argumentação que se segue procura mostrar que somente aquele que utiliza o objeto em seu cotidiano – em diferentes momentos e situações – é o mais apto a avaliar se ele foi fabricado corretamente: “e quem poderá saber se foi dada a *οὐσία* adequada da lançadeira a um certo pedaço de madeira? Aquele quem a fez, isto é, o carpinteiro, ou aquele que vai usá-la, a saber, o tecelão?”⁸¹. A essa pergunta, Hermógenes responde: “é provavelmente aquele quem vai usá-la”⁸² (PLATÃO, *Crátilo*, 390b).

De maneira similar, os demais artesãos deverão ter seus produtos avaliados igualmente por aqueles que mais o utilizam. No caso do fabricante de liras, por exemplo, será quem toca a lira que deverá julgar se ela foi fabricada adequadamente: “e quem vai usar o trabalho do fabricante de liras? Não será aquele que melhor supervisiona aquilo que está sendo fabricado, sabendo se está bem ou mal fabricado?”⁸³ (PLATÃO, *Crátilo*, 390b). Do mesmo modo, apenas aquele que pilota os navios é que poderá afirmar, com maior propriedade, se ele foi construído adequadamente: “e quem conhecerá melhor a obra do construtor do navio”, pergunta Sócrates, “o piloto”, responde Hermógenes⁸⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 390b-c).

Apesar de Platão citar apenas esses dois exemplos, a ideia deve-se aplicar a todo e qualquer instrumento: apenas quem utiliza um objeto deverá ser capaz de averiguar se ele foi fabricado de modo correto. Uma vez que se conclui, em 388c, que o *ὄνομα* é um instrumento

⁸⁰ὄς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

⁸¹τίς οὖν ὁ γνωστόμενος εἰ τὸ προσήκον εἶδος κερκίδος ἐν ὀπιωφῶν ζύλῳ κεῖται; ὁ ποιήσας, ὁ τέκτων, ἢ ὁ χρησόμενος ὁ ὑφάντης;

⁸²εἰκὸς μὲν μᾶλλον, ὃ Σώκратες, τὸν χρησόμενον.

⁸³Σωκράτης: τίς οὖν ὁ τῶ τοῦ λυροποιῦ ἔργῳ χρησόμενος; ἄρ' οὐχ οὗτος ὃς ἐπίσταιτο ἂν ἐργαζόμενῳ κάλλιστα ἐπιστατεῖν καὶ εἰργασμένον γνοίη εἶτ' εὖ εἰργασταὶ εἴτε μή; Ἑρμογένης: πάνυ γε.

⁸⁴Σωκράτης: τίς δὲ ὁ τῶ τοῦ ναπηγοῦ; Ἑρμογένης κυβερνήτης.

de ensino e distinção das *οὐσίαι*, havendo quem o fabrique de acordo com os aspectos essenciais das coisas, é forçoso que também haja aquele que melhor é capaz de certificar a sua adequação. Esse, segundo Sócrates, não pode ser outro senão o *διαλεκτικός*, visto que é ele “quem sabe fazer perguntas e quem sabe respondê-las”⁸⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 390c).

O termo “*διαλεκτική*”, no interior da filosofia socrático-platônica, é polivalente, possuindo diferentes tipos de entendimentos e abordagens que variam conforme cada situação. A título de exemplo, os diálogos mais aporéticos, enfatizam-no como o método socrático de interação que, por meio de perguntas e respostas, promove um exame mais detalhado das opiniões dos seus interlocutores, verificando qual é a mais satisfatória – ao menos provisoriamente – para solucionar um determinado tipo de questão. É nesse sentido que Berti (2013, p. 107) afirma que:

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

Já em diálogos como *Fedro*, *Fêdon* e *República*, cuja marca característica parece ser uma alusão direta às *οὐσίαι*, a dialética se torna um método que “plantando e semeando o discurso do conhecimento”⁸⁶, se mostra capaz de elevar a alma em direção à verdade (PLATÃO, *Fedro*, 276e). Em casos assim, a dialética adquire uma nova dimensão: a presença das hipóteses inteligíveis como peças centrais em todo o processo de aquisição de um conhecimento mais sólido e verdadeiro das coisas torna-a um método de investigação e aprimoramento das opiniões, contribuindo para filtrar as concepções menos resistentes à refutação e destacando aquelas que solucionam o maior número de impasses.

Em outros diálogos, como *Sofista* e *Filebo*, Platão parece não falar da dialética a partir da sua conexão com as hipóteses inteligíveis, porém com os dois procedimentos característicos de “reunir” (*συναγωγή*) e “dividir” (*διαίρεσις*) as ideias. Isso não significa o abandono da concepção de dialética como refutação, mas trata-se, como destaca Berti (2013, p. 139-140), de Platão ter percebido a sua capacidade de decidir quais ideais podem ser unidas e quais devem ser separadas. Em linhas gerais, o filósofo compreende que existe uma dimensão da dialética que pode contribuir para afirmar e negar segundo a verdade, o que é uma marca característica e necessária da autêntica *ἐπιστήμη*.

⁸⁵ τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

⁸⁶ φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ’ ἐπιστήμης λόγους.

Seja qual for a abordagem, a solução de certas dificuldades que são fundamentais para o exercício do próprio filosofar, pode ser encontrada por meio do confronto de posições contraditórias, se e somente se o método dialético for aplicado aos objetos do pensamento em busca dos aspectos fundamentais. Esse exercício “deve ser referido não mais as realidades visíveis, mas àquelas que se colhem com o *λόγος*, isto é, as ideias inteligíveis” (BERTI, 2013, p. 130). É o que aponta a seguinte passagem do *Parmênides* (135d-e):

- E qual é Parmênides, disse ele [Sócrates], esse método de treinamento?
- É aquilo que ouviste Zenão praticar, ele respondeu. Todavia, quando diriges a ele não te direcione o uso das coisas visíveis, observando de tua parte que elas vagam de modo variado, mas utilize tal método apenas ao que acabamos de conceber, sobretudo por meio da razão, aquilo estamos autorizados a chamar de *eidos*.⁸⁷

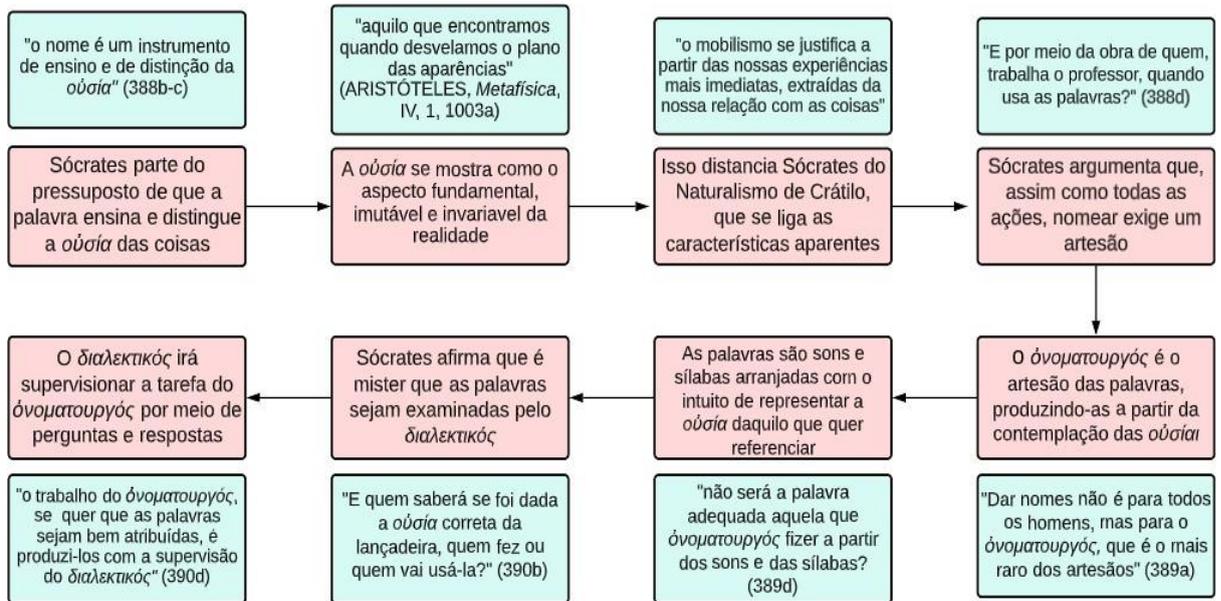
Em relação ao *Crátilo*, acreditamos que o uso do *διαλεκτικός* segue a mesma linha de abordagem da dialética empregada em diálogos como *Parmênides*, no qual sua atividade se mostra indispensável para o uso e verificação das palavras em relação as *οὐσίαι* que elas querem referenciar. Apesar de todos nós usarmos das palavras em nosso cotidiano, não fazemos isso de maneira técnica ou instrumental, cabendo a um especialista o seu exame mais criterioso. Esse exame, no caso do *διαλεκτικός*, se dará pela sua capacidade de fazer e responder perguntas, colocando as provas os diferentes usos das palavras em seus múltiplos contextos e situações. A ideia é averiguar se os sons e as sílabas estão conseguindo designar corretamente a essência das coisas nomeadas: “o trabalho do *ὀνοματουργός*, se ele quer que as palavras sejam bem atribuídas, é produzi-los com o auxílio da supervisão do *διαλεκτικός*”⁸⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 390d).

Dito isso, podemos resumir os principais pontos discutidos na presente seção por meio do seguinte fluxograma:

Figura 4: Fluxograma dos principais pontos discursivos extraídos da relação entre o *ὀνοματουργός* e o *διαλεκτικός*

⁸⁷- τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὃ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας; - οὗτος, εἶπεν, ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος. πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσαιτο εἶναι.

⁸⁸νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι.



Fonte: autor

O trecho do *Crátilo* que acabamos de analisar, apesar de ser bem curto, oferece três importantes contribuições para compreensão da tese platônica acerca das palavras: a) Sócrates se distancia do Naturalismo ao admitir a existência de certos aspectos essenciais da realidade – as *oúσίαι* –, no qual as palavras devem referenciar para ensinar e distinguir os objetos do mundo; b) a formação das palavras se dá a partir da prática do *ὀνοματουργός* de representar as *oúσίαι* por meio da combinação mais ou menos precisa dos sons e das sílabas; e c) as palavras precisam ser examinadas pelo *διαλεκτικός* que, por meio de seus questionamentos filosóficos, pode avaliar se elas estão sendo capazes de referenciar os aspectos essenciais dos objetos – o longo exame das etimologias servirá, como veremos, para melhor ilustrar isso.

3.2 OS IMPASSES DAS ANÁLISES ETIMOLÓGICAS E O RETORNO DA TESE CONVENCIONALISTA

Durante muito tempo, a passagem das análises etimológicas se tornou alvo de discussões controversas quanto a sua importância e legitimidade. Uma vez que compreende mais da metade do diálogo, entre 391d e 437c, ela se mostra uma peça central na maneira como se interpreta o *Crátilo* e seu papel não deve ser visto apenas de maneira secundária, mas indispensável para a compreensão dos problemas ligados ao Naturalismo e o seu modo intrínseco de relacionar as palavras com aquilo que nomeiam. Ademais, como tentaremos abordar na próxima seção, a passagem das análises etimológicas também serve como exemplo

do método de perguntas e respostas aplicado na compreensão das palavras, ilustrando como o *διαλεκτικός* é o mais adequado na tarefa de verificar a sua adequação.

Dentre as interpretações mais recorrentes acerca desse trecho do diálogo, a mais difundida é aquela que ressalta a ironia socrática como principal indicador da incapacidade de as análises etimológicas oferecerem qualquer tipo de esclarecimento sobre o embate entre o Convencionalismo e o Naturalismo. A obra, como vimos, possui um desfecho aparentemente aporético e, em diversas passagens específicas, Platão parece indicar que se encontra ciente da impossibilidade de avançar nas discussões sobre a adequação das palavras. Os que acreditam nisso afirmam que, desde o início do diálogo, Sócrates “está alertando aos seus interlocutores e seus leitores que os mesmos tenham cuidado, pois do contrário ele poderá enganá-los” (SANTOS, 2009, p. 740).

Isso acontece porque, segundo tal interpretação, o diálogo platônico deve ser visto como uma peça teatral que problematiza os fundamentos das palavras a partir de uma certa ridicularização das teses mais recorrentes do seu tempo. Em sua formulação original, esses gêneros eram encenações que, para além dos seus valores filosófico e pedagógico, indicavam um forte senso de humor, especialmente às teses que se perdiam em meio às contradições (SZLEZÁK, 2005, p. 30). Platão realizava as suas críticas às figuras destacadas do seu tempo por meio de ironias e sarcasmos, transformando os seus diálogos em verdadeiras comédias teatrais. Em relação ao *Crátilo*, os comentadores apontam, ao menos, três técnicas que evidenciam isso: a) a maneira em que os personagens foram caricaturados; b) o velamento do saber socrático; e c) a ação contínua da trama (SANTOS, 2009, p. 742).

Em relação a primeira técnica, o fato de Crátilo se manter em silêncio por quase todo diálogo, para além de ser só uma característica marcante da figura histórica, pode ser visto como uma caricaturização da sua incapacidade de raciocinar e discutir diante dos seus interlocutores (ADEMOLLO, 2011, p. 110). Já a segunda técnica, a ocultação do saber socrático, é a suspeita de que o filósofo não quer exibir seu verdadeiro conhecimento, seja porque seus interlocutores não seriam capazes de compreendê-lo ou porque, desse modo, ele se mostra a certa distância, exibindo a diferença qualitativa do seu pensamento (SZLEZÁK, 2005, p. 30). No caso do *Crátilo*, isso pode ser visto em quase todas as análises etimológicas e, sobretudo, no desfecho do diálogo, quando Sócrates apresenta a sua aporia: “ó Crátilo, pode ser que as coisas sejam assim, mas também pode ser que não”⁸⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 440d).

⁸⁹ ἴσως μὲν οὖν δή, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὔ.

Por fim, a última técnica consiste na elaboração do *Crátilo* como uma peça cômica que segue uma certa sequência linear, bem definida e que possui dois níveis de discussão, conforme a familiaridade do leitor em relação aos termos e conceitos próprios do pensamento platônico (BUARQUE, 2011). No nível mais básico, por exemplo, o leitor menos familiarizado percebe apenas as discussões mais aparentes e diretas, enquanto o público mais experiente acompanha o que se encontra nas “entrelinhas”, divertindo-se com as ironias espalhadas por todo o diálogo e, de maneira mais específica, nas análises etimológicas (SANTOS, 2009, p. 742). Em outras palavras, o *Crátilo* só se torna um diálogo sério em meio à falta de experiência do leitor com a filosofia platônica; caso contrário, é fácil perceber o tom jocoso e o caráter aporético que permeiam a obra.

Além disso, de uma maneira mais branda, há quem defenda também que as análises etimológicas servem apenas para demonstrar que o método etimológico, aclamado por Crátilo, não é capaz de exibir a correta adequação das palavras às coisas, reforçando a necessidade de se valer de um outro método:

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

Todavia, de modo contrário às interpretações acima, ainda há estudiosos que enfatizam a seriedade das análises etimológicas e a sua relevância para o desenvolvimento discursivo da obra. Para isso, é mister perceber a seriedade em que Aristóteles e a tradição antiga reconhecem do método etimológico, colocando-o como indispensável para discussões que envolvem a relação entre linguagem, pensamento e mundo (SEDLEY, 2011). Nenhum escritor da antiguidade – nem mesmo Proclo, que era reconhecido como o maior dos comentadores antigos e quem elaborou um dos primeiros comentários ao *Crátilo* – insinua o fato do método etimológico ser apenas um modo jocoso de Sócrates refutar seus interlocutores. Isso sem mencionar que o próprio Platão, em diversas outras obras – como *República*, *Fedro* e *Timeu* –, utiliza as etimologias de maneira séria e para reforçar suas próprias teses.

Por sua vez, Santos (2014, p. 3-6) defende a seriedade das análises etimológicas, afirmando que Sócrates se vale do método apenas para minar a tese naturalista no interior do seu próprio horizonte de atuação. O momento em que isso ocorre é justamente após as aporias do discurso convencionalista, quando o filósofo expõe a necessidade das *óvσιαι*, aproximando-o da tese naturalista, tal como exposta no início do diálogo: “as palavras pertencem

naturalmente às coisas e nem todas as pessoas são seus artesões, mas apenas aquelas que são capazes de fixar os olhos na palavra que é, por natureza, o nome da coisa”⁹⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 390d-e). Isso não significaria, no entanto, que Sócrates estivesse aderindo ao Naturalismo. É precisamente com as análises etimológicas que encontramos a principal crítica contra ele: “mostrando que, se todo conhecimento se refere a algo conhecido, há que partir do conhecimento desse algo para chegar aos nomes” (SANTOS, 2014, p. 13).

Existe, portanto, diversas teses e argumentos acerca da relevância das análises etimológicas no *Crátilo*. Com o intuito de melhor visualizá-las, elaboramos o quadro a seguir:

Quadro 3: principais teses acerca da relevância das análises etimológicas no *Crátilo*

	Teses	Principais Autores
Os que negam a relevância das análises etimológicas	O <i>Crátilo</i> deve ser visto como uma peça teatral que problematiza os fundamentos das palavras a partir de uma certa ridicularização das teses mais recorrentes do seu tempo.	SZLEZÁK (2005) SANTOS (2009) ADEMOLLO (2011)
	O <i>Crátilo</i> é uma peça cômica que segue uma certa sequência linear, bem definida e que possui dois níveis de discussão, conforme a familiaridade do leitor em relação aos termos e conceitos próprios do pensamento platônico.	SANTOS (2009) BUARQUE (2011)
	as análises etimológicas servem apenas para demonstrar que o método etimológico, aclamado por Crátilo, não é capaz de exibir a correta adequação das palavras às coisas, reforçando a necessidade de se valer de um outro método.	PIQUÉ (1996)
Os que afirmam a importância das análises etimológicas	É mister perceber a seriedade que Aristóteles e a tradição antiga reconhecem no método etimológico, colocando-o como indispensável para discussões que envolvem a relação entre	SEDLEY (2011)

⁹⁰ φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὄν ἐκάστω.

	linguagem, pensamento e mundo.	
	As análises etimológicas são importantes porque Sócrates se vale delas apenas para minar a tese naturalista no interior do seu próprio horizonte de discussão.	SANTOS (2014)

Fonte: autor

Aos nossos olhos, ambas as interpretações possuem argumentos válidos a seu favor e que se tomadas em separado não são capazes de oferecer uma verdadeira compreensão do sentido das análises etimológicas. Como tentaremos evidenciar, não podemos deixar de perceber a ironia socrática em diversos momentos, mas também não podemos negar que o exame das etimologias tem uma importância fundamental, conduzindo a discussão para o fato de que é necessário tanto aspectos convencionalistas quanto naturalistas para a correta adequação das palavras. Assim, defendemos que tal passagem irá revelar características fundamentais para se compreender a posição de Platão acerca das palavras, mas que só será possível em meio a dialética socrática que tem a ironia como um dos principais elementos.

Uma vez destacado tais pontos, retornemos ao diálogo a partir de 391d, quando Sócrates principia suas análises etimológicas com base na distinção entre as palavras que são atribuídas pelos homens e aquelas que são nomeadas pelos deuses. Na medida em que os deuses seriam incapazes de cair em equívocos, o filósofo descarta o exame de alguns nomes próprios que são encontrados em Homero e que foram supostamente atribuídos pelos deuses: é o caso do rio *Ἐάνθος*, que os homens chamam de *Σκαμάνδριός*, ou a ave *χαλκίς*, que é comumente conhecida por *κόμινδις* (PLATÃO, *Crátilo*, 391e-392a). Em casos assim, quando há discordância entre deuses e homens, deve-se tomar as palavras dos deuses como aquelas que foram atribuídas corretamente (RIBEIRO, 2006, p. 48).

Por outro lado, quando a diferença das palavras se dá entre os homens, Sócrates alega que devemos tomar como certas aquelas que são utilizadas pelas pessoas mais “sábias” e “razoáveis” (*φρονιμωτέρους*), especialmente se elas forem do sexo masculino:

Sócrates: investiga da seguinte maneira. Se alguém te perguntasse: quem usa as palavras mais corretas, os mais razoáveis ou os mais desrazoáveis?

Hermógenes: É claro que os mais razoáveis, diria eu.

Sócrates: E quem te parece que são os mais razoáveis, nas cidades, as mulheres ou os homens, considerados como uma classe no seu todo?

Hermógenes: os homens⁹¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 392c).

Com base nisso, o filósofo busca aprofundar a discussão, examinando quais critérios são utilizados por Homero para atribuir nomes a certos tipos de pessoas. A tese que permeia essa discussão é aquela em que os nomes são derivados por meio da filiação: chamamos de “leão ao filho de um leão e cavalo ao filho de um cavalo”⁹² (PLATÃO, *Crátilo*, 393b) e isso se aplica também nos casos dos nomes próprios, quando *Ἀστυάναξ* recebe esse nome justamente por ser filho de *Ἐκτωρ*. Em ambos os casos, as palavras apontam para aquele que detém o poder régio. Do mesmo modo, *ἄγις*, *Πολέμαρχος* e *Εὐπόλεμος* derivam seus nomes dos pais, apontando para suas habilidades na guerra; e *Ἰατροκλῆς* e *Ἀκεσίμβροτος* significam, tal como onome dos seus pais, “aqueles que curam os mortais”⁹³ (PLATÃO, *Crátilo*, 394c).

Em todos esses casos também é possível notar que, apesar de as palavras apresentarem diferença quanto suas letras e sílabas, elas apresentam a mesma “capacidade” (*δυναμικς*) de se referir ou representar às mesmas coisas. É algo que Sócrates já havia alertado anteriormente e que agora, graças às análises etimológicas, encontramos um espaço para exemplificação: um mesmo objeto pode ter diferentes nomes em diferentes línguas e contextos. Isso porque “pouco importa que uma letra seja acrescentada ou retirada, desde que a *οὐσία* da coisa seja representada”⁹⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 393d), as palavras irão referenciar igualmente o mesmo objeto. Por isso que *Ἀστυάναξ* e *Ἐκτωρ*, possuindo apenas a letra tau em comum, dispõem do mesmo significado.

Todavia, esse critério só pode ser utilizado no caso das palavras que derivam de uma mesma filiação. Há outros casos, no entanto, que isso não é possível e Sócrates percebe que se faz necessário um novo critério para o processo de nomeação. É o caso, por exemplo, de quando “um homem bom e piedoso gera um homem ímpio”⁹⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 394d). Nesses casos, não devemos nomear conforme o nome do pai, mas por meio do gênero ao qual ele realmente pertence (PLATÃO, *Crátilo*, 394d-e). Um homem ímpio, portanto, não deve ser chamado de *θεόφιλος* ou *μνησίθεος*, visto que significam uma relação afetiva com Deus. Seu gênero não

⁹¹ Σωκράτης: ὄδε δὴ σκόπει. εἴ τις ἔροιτό σε πότερον οἶει ὀρθότερον καλεῖν τὰ ὀνόματα τοὺς φρονιμωτέρους ἢ τοὺς ἀφρονεστέρους; Ἑρμογένης: δῆλον δὴ ὅτι τοὺς φρονιμωτέρους, φαίην ἄν. Σωκράτης: πότερον οὖν αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς πόλεσιν φρονιμωτέραί σοι δοκοῦσιν εἶναι ἢ οἱ ἄνδρες, ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν γένος; Ἑρμογένης: οἱ ἄνδρες.

⁹² λέοντος ἔκγονον λέοντα καλεῖν καὶ τὸν ἵππου ἔκγονον ἵππον.

⁹³ καὶ ἰατρικά γε ἕτερα.

⁹⁴ οὐδ’ εἰ πρόσκειται τι γράμμα ἢ ἀφήρηται, οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο, ἕως ἂν ἐγκρατής ἦ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι.

⁹⁵ οἷον ὅταν ἐξ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ θεοσεβοῦς ἀσεβῆς γένηται.

condiz com tais nomes, sendo necessário pensar em outros que indiquem melhor sua natureza (PLATÃO, *Crátilo*, 394e).

Sócrates estende esse critério a uma série de nomes próprios que são encontrados em Homero: *Ὀρέστης* parece apontar corretamente a personalidade selvagem e bestial do personagem, visto que o termo pode ser traduzido por “homem da montanha” (PLATÃO, *Crátilo*, 394e); *Ἀγαμέμνων*, que pode ser traduzido por “admirável em sua perseverança”, possui um nome apropriado a sua firmeza na batalha de Tróia (PLATÃO, *Crátilo*, 395a-b). De maneira similar, *Ζεύς* (ou *Διὸς*) e *Τάνταλος*, parecem ter seus nomes atribuídos adequadamente, pois enquanto este significa “arruinar” ou “destruir”, aquele deve ser entendido como uma frase que aponta a sua relação com o fenômeno da vida: “as pessoas consideram esse deus a causa da vida (*zên*) e é ‘por meio dele’ (*di’hos*) que todos os seres vivos recebem a vida” (RIBEIRO, 2006, p. 50).

Todo esse saber positivo de Sócrates, repleto de afirmações e certezas, o coloca distante do seu lugar comum de atuação. Esse saber a atribuído no interior do diálogo a uma influência externa, ligado a alguma figura inspirada da tradição: “dás-me a impressão, Sócrates”, afirma Hermógenes, “de que estás enunciando oráculos, de maneira similar àqueles que se encontram inspirados pelos deuses”⁹⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 396d). Sócrates confirma a hipótese do amigo, indicando Eutífron como aquele que o inspirou:

É a Eutífron de Prospaltos, Hermógenes, que apanhei esse saber, pois passei boa parte da manhã a ouvi-lo. É possível que, como ele estava inspirado, não só tenha enchido meu ouvido de sabedoria divina, como também a minha alma. Desse modo, devemos aproveitar dessa sabedoria para investigarmos o que resta sobre os nomes e depois, se tu concordares, expulsamos e purificamos essa sabedoria, caso encontrarmos alguém que entende de purificação, quer seja sacerdote ou um sofista⁹⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 396d-397a).

Não podemos deixar de perceber o tom jocoso nas palavras de Sócrates, quando se refere à “sabedoria divina” de Eutífron. Isso pode ser atestado por meio de dois argumentos: em seu diálogo homônimo, a personagem erra algumas profecias em relação ao futuro de Sócrates e, no fim, se mostra incapaz de definir o conceito de “piedade” (*ὄσιον*), apesar de afirmar, desde

⁹⁶καὶ μὲν δὴ, ὃ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαιφνης χρησιμῶδεῖν.

⁹⁷καὶ αἰτιῶμαί γε, ὃ Ἑρμόγενης, μάλιστα αὐτήν ἀπὸ Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπεπωκέναι μοι: ἔοθεν γὰρ πολλὰ αὐτῷ συνῆ καὶ παρεῖχον τὰ ὅσα. κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὅσα μοι ἐμπλήσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλήφθαι. δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι οὕτως ἡμᾶς ποιῆσαι: τὸ μὲν τήμερον εἶναι χρῆσασθαι αὐτῇ καὶ τὰ λοιπὰ περὶ τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψασθαι, αὔριον δέ, ἂν καὶ ὑμῖν συνδοκῆ, ἀποδιοπομπησόμεθα τε αὐτήν καὶ καθαρούμεθα ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν.

o início, saber o seu significado (PLATÃO, *Eutífron*, 3a-5a). Já no *Crátilo*, como acabamos de ler, Sócrates diz querer se utilizar da inspiração adquirida por Eutífron, mas assim que terminar as análises etimológicas, irá expulsá-la com o auxílio de um sacerdote ou de um sofista. Como sabemos, ambos são alvos de críticas nos diálogos platônicos, o que parece indicar que Sócrates está sendo irônico – e até zombeteiro – ao citá-los.

É precisamente a partir desses argumentos que alguns intérpretes supõem que Platão esteja efetuando duras críticas às análises etimológicas. Eles defendem que toda a tarefa de Sócrates em examinar as palavras a partir das etimologias já se encontra fadada ao fracasso, visto que ele se encontra imerso em um saber inspirado e não filosófico. Contudo, apesar do caráter jocoso, isso não significa que toda a discussão seja vazia de sentido. Se compararmos tais análises com aquilo que foi descoberto no papiro de Derveni, podemos perceber que Platão oferece importantes inovações no interior de uma prática já bem antiga e consolidada.

O papiro comenta uma série de versos ligados à teogonia órfica dos séculos V e VI a.C., por meio de inúmeras alegorias e uma ampla variedade de análises etimológicas. Isso se dá porque o autor do papiro, seja lá quem tenha sido, supõe que “as palavras utilizadas por Orfeu possuíam um significado profundo e oculto” e que somente um exame etimológico pode ser capaz de acessá-lo (BORDOY, 2000, p. 56-57). O que se encontra por trás dessa concepção é o fato de que o Orfismo também parece se ligar a concepção mágico-religiosa que acabava tomando, assim como o Naturalismo, a relação entre as palavras e as coisas de maneira intrínseca. O papiro de Derveni, nesse sentido, procura desvelar os significados da natureza por meio da análise das palavras e assim revelá-los aos iniciados que faziam parte do culto (BORDOY, 2000, p. 57).

Por conta das semelhanças entre o papiro e o *Crátilo*, alguns autores têm sugerido até que a autoria do texto é de Eutífron ou alguns dos seus seguidores mais próximos. Barros Neto (2011, p. 21-22), por exemplo, cita quatro características similares:

- 1) a ideia de um *ὀνοματουργός* ou *νομοθέτης* que estabelece a linguagem de maneira perfeita;
- 2) a ideia de fundo naturalista que supõe que quando os nomes são interpretados adequadamente, são capazes de revelar a verdade sobre a realidade;
- 3) o uso excessivo das análises etimológicas para descobrir o sentido oculto dos nomes;
- 4) a constante referência a uma concepção mobilista da realidade.

Todos esses elementos ratificam ainda mais a importância das análises etimológicas empreendidas por Sócrates. Ao contrário de deixarmos-as de lado, supondo que tudo não passa

de zombarias por parte de Platão, precisamos analisá-las mais atentamente, procurando evidenciar qual é o seu verdadeiro sentido em meio a uma discussão que encontra importantes precedentes históricos.

Desse modo, nos trechos que correspondem a 397c-421c, Sócrates investiga a etimologia de quatro tipos de palavras: a) aquelas que correspondem ao âmbito teológico; b) às que se vinculam à ordem cósmica; c) as que se ligam a questões de ordem moral; d) e aqueles que, conforme o filósofo afirma, são “as maiores e mais belas [palavras]”.⁹⁸ Apesar de suas diferenças, todas esses nomes parecem possuir uma relação com a teoria do fluxo universal, estabelecida por Heráclito e que, como vimos, se torna radical com Crátilo. Elas tomam a *φύσις* a partir do princípio de mudança e transformação, exibindo a presença dessa lei como algo universal, presente entre os gregos e os bárbaros (BARROS NETO, 2011, p. 47-48).

A palavra *θεός*, por exemplo, se origina de *θεοῦς*, apontando a “natureza que se move rapidamente” (*φύσις τοῦ θεῖν*) dos corpos celestes como algo divino (PLATÃO, *Crátilo*, 397d). Da mesma maneira, as palavras *δαίμονας* e *ἥρωας*, que podem ser traduzidas respectivamente por “espíritos” e “heróis”, derivam-se de expressões que também indicam a presença do movimento: a primeira, ao menos no caso da língua helênica, pode ser vista como sinônimo de *δαήμονες*, ou seja, “sábio”, e que, por conta disso, podemos dizer que todos aqueles que se ligam à bondade devem ser chamado de “espíritos” (*δαίμονας*) (PLATÃO, *Crátilo*, 398b-c); já a segunda, deriva de *ἥρωας* e, portanto, são figuras da arte retórica, especialistas em fazer “perguntas e a falar” (*ἐρωτᾶν καὶ τὸ εἶπεν*). Nos dois casos podemos notar sinais de mudança e transformação da alma, seja em relação àqueles que os sentem ou os que os realizam (PLATÃO, *Crátilo*, 398c-d).

A palavra *οὐσία*, apesar de Platão utilizá-la para referenciar os aspectos invariáveis das coisas, aponta para os mesmos indicativos de movimento encontrados nas palavras anteriores: podemos derivá-la de duas raízes distintas – *έσσίαν* e *ὠσίαν* – e ainda assim encontrar o mesmo sinal de mudança. *Εσσίαν* se liga a *Έστία*, deusa do lar, provedora do sustento da família e essencial para a existência de todos. É por meio dessa deusa que todas as demais coisas são possíveis, servindo como base para o crescimento e desenvolvimento de todos os seres humanos (PLATÃO, *Crátilo*, 401c-d). Já *ὠσίαν* indica que “todas as coisas se movem e nada permanece; e que a causa e o princípio que conduz é o impulso em direção à frente, aquilo que pode ser mais bem chamado de ‘*osían*’”⁹⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 401d).

⁹⁸τὰ μέγιστα καὶ τὰ κάλλιστα.

⁹⁹τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν: τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὠθοῦν, ὅθεν δὴ καλῶς ἔχειν αὐτὸ ‘ὠσίαν’ ὀνομάσθαι.

Até os nomes individuais dos deuses apontam esse fluxo, onde o *dever* é o princípio que rege tudo: *Péa* advém do substantivo *ῥευμάτα*, que pode ser traduzido por “fluxos” (PLATÃO, *Crátilo*, 402); *Ποσειδῶν* possui tal nome pelo fato de as águas do mar permanecerem em um “agitar incessante” (*ὁ σείων*) (PLATÃO, *Crátilo*, 402e-403a). *Διδοίνυσος*, sendo “aquele que oferece o vinho” (*ὁ διδοὺς τὸν οἶνον*) (PLATÃO, *Crátilo*, 406c), movimenta o pensamento e a ação dos homens que se deleitam em seus braços; e a deusa *Παλλάς* adquire seu nome da dança, da ação que “agita” (*πάλλειν*) e é “agitado” (*πάλλεσθαι*) (PLATÃO, *Crátilo*, 406d-407a). Desse modo, os nomes de ordem teológica analisados por Sócrates, adquirem características da mobilidade presentes na natureza.

Após a análise das palavras de ordem teológica, Sócrates passa a investigar as palavras ligadas às ordens cósmica e moral. Para sua surpresa, elas parecem representar os mesmos aspectos de mudança atribuídos nas anteriores: o “ar” (*ἀήρ*), por exemplo, deve ser entendido como aquele fenômeno da natureza que se encontra “sempre em movimento” (*ἀεὶ ῥεῖ*) (PLATÃO, *Crátilo*, 410b). A “terra” (*γαῖα*), por sua vez, se apresenta assim por ser a “procriadora” (*γεννήτειρα*) de todos os seres, isto é, aquilo que torna possível o vir-a-ser dos viventes (PLATÃO, *Crátilo*, 410b-c). Até as “estações do ano” (*ὄρραι*) são chamadas assim pelo movimento que “promove a separação entre os invernos dos verões, e o vento dos frutos da terra”¹⁰⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 410c-d).

As palavras de ordem moral, tais como “prudência” (*φρόνησις*), “conhecimento” (*ἐπιστήμη*), “justiça” (*δικαιοσύνη*), “coragem” (*ἀνδρείας*), “bondade” (*ἀγάθων*), “virtude” (*ἀρετή*) e todas as outras que representam características positivas, estão sempre ligadas ao movimento, à mudança e à transformação de um estado a outro. Já as que indicam qualidades negativas – como “injustiça” (*ἀδικία*), “vício” (*κακία*) e “prejudicial” (*ζημιῶδες*) – se ligam a tudo aquilo que inviabiliza a transformação e o movimento:

e assim aquele que estabeleceu os nomes não autocontradiz, visto que ‘dever’ e ‘útil’ e ‘proveitoso’ e ‘lucrativo’ e ‘bem’ e ‘vantajoso’ e ‘euporia’ parecem ser o mesmo, pois, embora com nomes distintos, significam que aquilo que ordena e se move é aclamado de todas as maneiras, e que aquilo que impede e prende é, pelo contrário, rejeitado. O mesmo se dá com o ‘prejudicial’: se, seguindo a maneira antiga de falar, substituís o dzeta por um delta, evidenciarás que o nome ‘*demíōdes*’ foi posto naquilo que prende o movente¹⁰¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 419a-b).

¹⁰⁰ ὄρραι γὰρ εἰσι διὰ τὸ ὀρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς.

¹⁰¹ καὶ οὕτω οὐκ ἐναντιοῦται αὐτῷ αὐτῷ ὁ τὰ ὀνόματα τιθέμενος, ἀλλὰ ‘δέον’ καὶ ‘ὀφέλιμον’ καὶ ‘λυσιτελοῦν’ καὶ ‘κερδαλέον’ καὶ ‘ἀγαθόν’ καὶ ‘συμφέρον’ καὶ ‘εὐπορον’ τὸ αὐτὸ φαίνεται, ἑτέροις ὀνόμασι σημαῖνον τὸ διακοσμοῦν καὶ ἰὸν πανταχοῦ ἐγκοσμοσμένον, τὸ δὲ ἴσχον καὶ δοῦν μεγόμενον. καὶ δὴ καὶ τὸ ‘ζημιῶδες,’ ἐὰν κατὰ τὴν ἀρχαίαν φωνὴν ἀποδοῖς ἀντὶ τοῦ ζῆτα δέλτα, φανεῖται σοι κείσθαι τὸ ὄνομα ἐπὶ τῷ δοῦντι τὸ ἰόν, ἐπονομασθὲν ‘δημιῶδες’.

É por isso que a *δικαιοσύνη* representa aquilo que “atribui ordem as coisas, movendo-se através delas”¹⁰² (PLATÃO, *Crátilo*, 413c), mas a *ἀδικία*, por outro lado, se apresenta como “um obstáculo àquilo que se move por meio das coisas”¹⁰³ (PLATÃO, *Crátilo*, 413d-e). Do mesmo modo, *ἀρετή* e *κακία* são contrárias: enquanto a primeira significa a “*εὐπορίαν* e o fluir desimpedido que a boa alma executa”¹⁰⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 415c-d), a segunda aponta para “tudo aquilo que se move mal”¹⁰⁵ e impede a alma de realizar um bom movimento (PLATÃO, *Crátilo*, 415b). Esse mesmo critério, portanto, pode ser utilizado na avaliação das demais palavra dessa ordem, reforçando ainda mais o Naturalismo e sua relação com a tese do fluxismo heraclítico.

Por fim, o movimento também se encontra nas “maiores e mais belas [palavras]”¹⁰⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 421a), aquelas que Domínguez (2002, p. 17) chama de “termos metafísicos” e que se mostram indispensáveis para toda a discussão que está sendo desenvolvida no *Crátilo*: a “palavra” (*ὄνομα*), a “verdade” (*ἀληθεία*), a “falsidade” (*ψεῦδος*), o “Ser” (*ὄν*) e o “Não-Ser” (*οὐκ ὄν*). No caso do primeiro, *ὄνομα* representa “aquilo ao qual a investigação se liga”¹⁰⁷ (PLATÃO, *Crátilo*, 421a), pois toda pesquisa é, antes de tudo, a respeito de uma palavra. Mesmo as investigações mais específicas, que se lançam na análise de aspectos distintos da natureza, passam, em primeiro lugar, pelo exame das palavras, visto a relação intrínseca que há com aquilo que ele pretende nomear.

Já no caso da *ἀληθεία*, só podemos entendê-la em seu laço com o Ser: ela é “a mobilidade divina do Ser que é tal como um curso divino”¹⁰⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 421b). De acordo com Sócrates, se repetirmos várias vezes as palavras “curso divino” (*θεία ἄλη*), em grego, seremos capazes de pronunciar também *ἀληθεία*, como se ambas fossem formadas por um mesmo som. É algo que acontece, por exemplo, nas palavras “cajá” e “jaca” do português: se repetirmos qualquer uma delas, diversas vezes, acabaremos por falar também a outra. Já a palavra *ψεῦδος*, por sua vez, se corresponde com o “Não-Ser”, indicando “tudo o que não se move ou se encontra em repouso”¹⁰⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 421c). E isso ficará evidente se

¹⁰²κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

¹⁰³ἀδικία μὲν γὰρ δῆλον ὅτι ἐστὶν ὄντος ἐμπόδιμα τοῦ διαίοντος.

¹⁰⁴σημαῖνον πρῶτον μὲν εὐπορίαν, ἔπειτα δὲ λελυμένην τὴν ροὴν τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς εἶναι αἰεὶ

¹⁰⁵πᾶν τὸ κακῶς ἰόν.

¹⁰⁶τὰ μέγιστα καὶ τὰ κάλλιστα.

¹⁰⁷οὗ τυγχάνει ζήτημα ὄν.

¹⁰⁸ἢ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρηθῆαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ‘ἀληθεία,’ ὡς θεία οὕσα ἄλη.

¹⁰⁹καὶ τὸ ‘οὐκ ὄν’ αὖ, ὡς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτό, ‘οὐκ ἰόν’.

retirarmos a letra “psi” e acrescentarmos outras em seu lugar, tornando-se *καθεύδω*, ou seja, “adormecido”.

Todos esses argumentos, no entanto, são bastantes frágeis e facilmente refutáveis, o que contribui para a tese de que as análises etimológicas são permeadas de ironia. Não é à toa que alguns estudiosos vão afirmar que a sabedoria inspirada de Eutífron, apesar do seu tom assertivo, se mostra incapaz de auxiliar Sócrates nas análises etimológicas (PIQUÉ, 1996). Já outros vão enfatizar o fato de que o método etimológico é insuficiente porque se encontra embasado em argumentos poucos sólidos e muitas vezes sem sentido (BARNEY, 2001). Seja como for, não podemos deixar de supor que Platão se encontra ciente da fragilidade de todo esse discurso, e mesmo aceitando em partes o Naturalismo, os argumentos a seu favor são permeados de uma fraqueza que torna toda a tese debilitada.

Além disso, as análises etimológicas exibiram, até o presente momento, que as palavras possuem, em suas origens, uma conexão com o movimento presente em toda a natureza, em confronto com algumas conclusões que Sócrates havia chegado anteriormente. Se ele havia percebido a necessidade de haver certa fixidez ou imutabilidade que garanta a existência dos objetos do mundo e, por conseguinte, nosso processo de cognição e comunicação das coisas, qual é o sentido de agora expor uma apologia ao mobilismo?

As respostas para tais questionamentos se encontram nas discussões que principiam a partir de 421e, no momento em que o filósofo levanta suspeita sobre as análises que havia efetuado, notando que havia efetuado tantas composições e decomposições das palavras que o mais correto seria, na verdade, avaliar os *στοιχεῖα*, isto é, os seus “elementos indecomponíveis”. O fato é que, com a adição e a subtração das letras ou a união e separação de sílabas na composição das palavras, fica impossível determinar quantos sentidos possíveis – e, por vezes, até incorretos – foram atribuídos aos termos. Desse modo, “se pudermos chegar a uma palavra que não é composto por mais nenhuma outra, temos que concluir, convenientemente, que chegamos a um elemento e que não teremos mais necessidade de referi-lo a nenhuma outra palavra”¹¹⁰ (PLATÃO, *Crátilo*, 422b).

A partir desse “atomismo da linguagem”, Sócrates retoma a tese das hipóteses inteligíveis, isto é, os princípios fundamentais e invariáveis que se encontram presentes na base da realidade. Para ele, as *στοιχεῖα* deverão compor as palavras a partir das *οὐσίαι*, e todo processo se dará por meio de uma *μίμησις* em que o *ὀνοματουργός* irá fabricar a linguagem

¹¹⁰ *ἔάν ποτέ γε λάβωμεν ὃ οὐκέτι ἔκ τινων ἑτέρων σύγκειται ὀνομάτων, δικαίως ἂν φαῖμεν ἐπὶ στοιχείῳ τε ἤδη εἶναι καὶ οὐκέτι τοῦτο ἡμᾶς δεῖν εἰς ἄλλα ὀνόματα ἀναφέρειν.*

como um pintor que, por meio das cores e pinceladas, consegue retratar uma determinada paisagem (PLATÃO, *Crátilo*, 424d-e). Todo o procedimento é descrito por Sócrates da seguinte maneira:

(...) devemos aplicar os elementos às coisas e um elemento a uma coisa no momento em que nos parecer necessário; ou muitos elementos – aquilo que chamamos ‘sílabas’ – e combinaremos as sílabas para formar nomes e verbos; e, a partir deles, vamos construir uma ainda maior, mais bela e mais completa, da mesma maneira que alguém faz um animal por meio da pintura. Construiremos o discurso por meio da arte de nomear, ou retórica, ou seja, lá qual arte for¹¹¹ (PLATÃO, *Crátilo*, 424e-425a).

A proposta desse novo exame, que se mostra na última fase das análises etimológicas, ainda permanece ligada à tradição, encontrando precedentes, por exemplo, no papiro de Derveni e em outros fragmentos ligados ao Orfismo. Sócrates ressalta, em 426b, o caráter risível de tal investigação, destacando o quão longe o exame das etimologias havia chegado. Para ele, todas essas reflexões se afiguram de modo impertinente e ridículo, e concorda em expô-las apenas se Hermógenes quiser realmente ouvi-las.

Uma vez que o seu interlocutor concite na exposição, Sócrates examina a letra “rhô” e conclui que ela pode ser “o indicativo de toda a mudança”¹¹² (PLATÃO, *Crátilo*, 426c), por iniciar palavras como “fluir” (ῥεῖν) e “fluxo” (ῥοή), indispensáveis para expressar a ação do movimento (PLATÃO, *Crátilo*, 426d). Essa letra também se faz presente em outras palavras que indicam sinais de mudança e de dureza, mesmo que não as principie: é o caso de “bater” (κρούειν), “quebrar” (θραύειν), “rasgar” (ἑρείκειν) e “esmigalhar” (κερματίζειν), no qual a aspiração do rhô se mostra presente, atribuindo um sentido de transformação a cada palavra (PLATÃO, *Crátilo*, 426e).

De modo análogo, a vogal “iota” atribui um valor de versatilidade, presente nas palavras “que referenciam as coisas que podem se mover através de tudo”¹¹³ (PLATÃO, *Crátilo*, 426e). As palavras “mover-se” (ἵεσθαι) e “ir” (ἵέναι), por serem iniciadas por essa vogal, correspondem àquilo que pretendem designar, isto é, à ação de deslocar-se por entre e sobre qualquer coisa, sem nada a impedir. Em outras letras ocorre o mesmo: “esfriar” (ψυχρὸν) e “ferver” (ζέον), por iniciarem com “psi” e “dzeta” apontam para a mudança química presente em certos elementos (PLATÃO, *Crátilo*, 427a). O “lambda” se mostra indispensável para

¹¹¹(...) ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἔν ἐπὶ ἓν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιῶντες ὁ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται: καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη.

¹¹²ὄργανον εἶναι πάσης τῆς κινήσεως.

¹¹³ἂ δὴ μάλιστα διὰ πάντων ἴοι ἄν.

compor as palavras que denotam coisas lisas, isso porque, ao pronunciá-las, a letra exige um deslizamento da língua a partir do céu da boca. É assim com “o próprio ‘deslizar’, o ‘gorduroso’, ‘aquilo que cola’ e tudo que se dá da mesma maneira”¹¹⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 427b).

Já a presença do “ni” nas palavras parece indicar tudo aquilo que se encontra no interior de algo. É o que ocorre, por exemplo, com “dentro” (ἐνδον) e “no interior” (ἐντὸς), no qual a representação sonora da letra se faz presente (PLATÃO, *Crátilo*, 427c). As vogais de longa duração, como o “alpha” e “éta” se ligam às palavras que indicam a “grandeza” (μέγας) e o “comprimento” (μῆκος). Com base em tudo isso, Sócrates conclui que é desta maneira “que o artesão ou legislador das palavras aproxima as letras e sílabas das coisas, produzindo para cada um dos seres um signo, compondo as coisas e imitando-as por meio destas palavras”¹¹⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 427c).

Todavia, apesar das *στοιχεῖα* revelarem certos aspectos naturais daquilo que o nome quer referenciar – sobretudo aqueles que indicam o mobilismo –, Sócrates passa a perceber que algumas palavras acabam trazendo uma contradição em seu processo de formação, pois as letras e sílabas que as compõem apresentam elementos da natureza que se anulam reciprocamente. É o caso, por exemplo, da palavra “rigidez” (σκληρότης) que contém as letras “rhô” e “lâmbda”, indicando, ao mesmo tempo, dureza e flacidez (PLATÃO, *Crátilo*, 434c-d). Se a palavra aponta para dois aspectos contraditórios na natureza, como podemos compreender, de fato, o seu significado? Não acabaríamos por sentir certo estranhamento, tal como sempre acontece quando infringimos o princípio de não-contradição?

A esses questionamentos, o próprio Crátilo responde que se deve compreender o significado real das palavras, como no caso da dureza ou flacidez de *σκληρότης*, por meio do *ἔθος* (PLATÃO, *Crátilo*, 434e). Sócrates, no entanto, percebe a contradição em que incorre o seu interlocutor e o alerta para o fato de que aquilo que ele chama de “costume” (*ἔθος*) não é outra coisa senão Convencionalismo. As análises etimológicas, portanto, revelaram uma aporia na construção das palavras, nas quais as letras e as sílabas indicam aspectos da natureza que são incompatíveis. A disputa entre Naturalismo e Convencionalismo não teve um vencedor e o diálogo, que até o presente momento, parecia indicar a vitória do Naturalismo, depara-se com o retorno inesperado do Convencionalismo:

Sócrates: por meio de algo diferente daquilo que tenho em mente quando pronuncio, uma vez que o lambda não representa aquela dureza de que tu falas;

¹¹⁴καὶ αὐτὸ τὸ ‘ὀλισθάνειν’ καὶ τὸ ‘λιπαρὸν’ καὶ τὸ ‘κολλῶδες’ καὶ τᾶλλα πάντα τὰ τοιαῦτα.

¹¹⁵καὶ τᾶλλα οὕτω φαίνεται προσβιβάζειν καὶ κατὰ γράμματα καὶ κατὰ συλλαβὰς ἐκάστῳ τῶν ὄντων σημειῶν τε καὶ ὄνομα ποιῶν ὁ νομοθέτης, ἐκ δὲ τούτων τὰ λοιπὰ ἤδη αὐτοῖς τούτοις συντιθέναι ἀπομιμούμενος.

mas, se for assim, não é verdade que tu estabeleceste uma convenção, e que é precisamente isso que a adequação do nome se torna para ti, já que tanto as letras semelhantes como as dissemelhantes a manifestam? (...) é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos¹¹⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 435a-b).

Todavia, apesar do impasse em que as análises etimológicas acabaram de alcançar, isso não significa que seu uso foi totalmente nulo e desnecessário. Ao contrário, elas serviram para minar o Naturalismo a partir de sua própria estrutura interna, fazendo com que Crátilo conclua a importância de se afirmar certos aspectos do Convencionalismo. Platão parece evidenciar, mais uma vez, a necessidade de ambas as concepções, uma vez que as palavras precisam apontar os aspectos essenciais das coisas através do caráter arbitrário presente em suas estruturas. Os impasses se dão justamente porque Hermógenes e Crátilo persistem em tomar a relação das palavras com as coisas de maneira isolada, seja separando-as ou unindo-as completamente.

As investigações etimológicas, nesse sentido, se mostram apenas como um método de verificação e de atribuição, relevante para avaliar a composição de algumas palavras, mas insuficiente para corrigi-las ou estabelecê-las. Independente do tom jocoso ou da seriedade de Sócrates nas análises efetuadas, elas foram capazes revelar a presença recorrente da tese do fluxismo, em meio a uma pequena parcela de palavras que exhibe justamente o contrário. A palavra “conhecimento” ou “saber” (*ἐπιστήμη*), por exemplo, mostra-se ambígua e, dependendo da maneira como as letras são arranjadas, pode significar “aquilo que fixa a nossa alma nas coisas”¹¹⁷; do mesmo modo “relato” que também pode designar a “fixação do fluxo”¹¹⁸ (PLATÃO, *Crátilo*, 437b).

Assim,

se alguém se empenhar é provável que descobrirá muitos outros nomes em que se torna evidente a ideia contrária, de que aquele que estabeleceu os nomes desejava significar que as coisas não se moviam, mas permaneciam fixas no mesmo ponto¹¹⁹ (PLATÃO, *Crátilo*, 437c).

A partir de tudo que foi exposto, podemos resumir os principais pontos discutidos no longo trecho das análises etimológicas por meio do seguinte fluxograma:

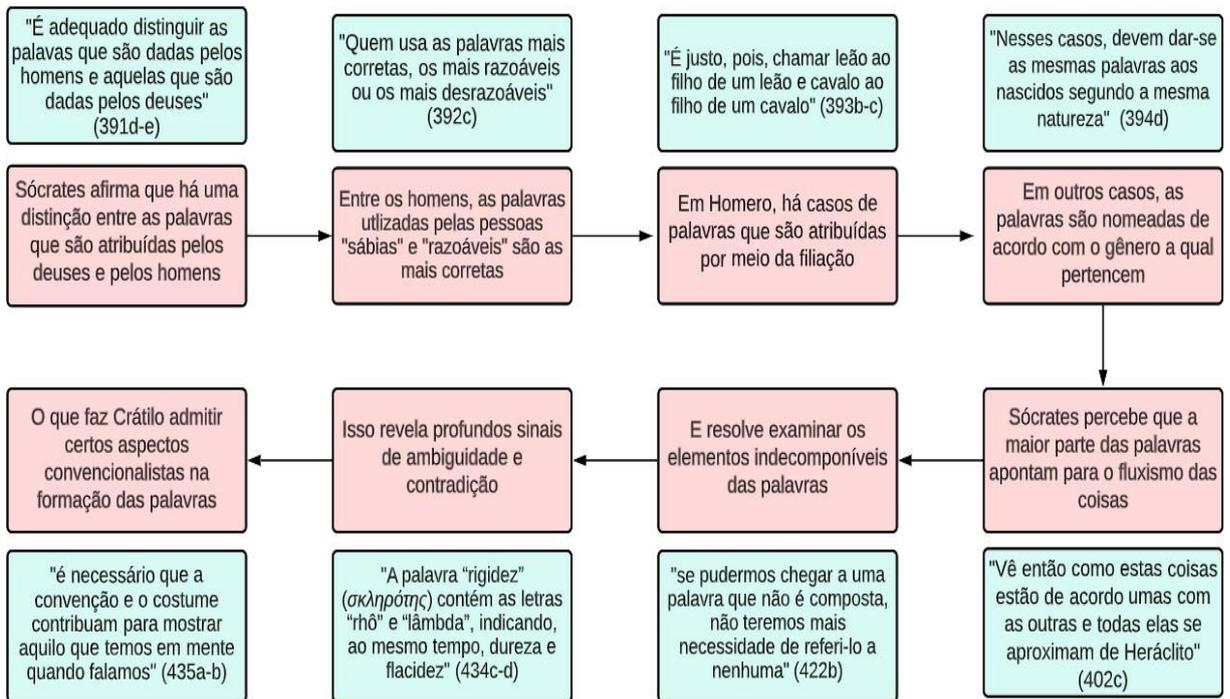
¹¹⁶Σωκράτης: ἀπὸ τοῦ ἀνομοίου γε ἢ ὁ διανοούμενος φθέγγομαι, εἶπερ τὸ λάβδα ἀνόμοιόν ἐστι τῆ ἢ φῆς σὺ σκληρότητι: εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, τί ἄλλο ἢ αὐτὸς σαυτῶ συνέθου καὶ σοι γίγνεται ἢ ὀρθότης τοῦ ὀνόματος συνθήκη, ἐπειδὴ γε δηλοῖ καὶ τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια γράμματα, ἔθους τε καὶ συνθήκης τυχόντα (...) ἀναγκαῖόν που καὶ συνθήκην τι καὶ ἔθος συμβάλλεσθαι πρὸς δήλωσιν ὧν διανοούμενοι λέγομεν.

¹¹⁷ἴστησιν ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι συμπεριφέρεται.

¹¹⁸ἴστησι τὸν ῥοῦν.

¹¹⁹οἶμαι δὲ καὶ ἄλλα πόλλ' ἂν τις εὔροι εἰ πραγματεύοιτο, ἐξ ὧν οἰηθείη ἂν αὖ πάλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα ἀλλὰ μένοντα τὰ πράγματα σημαίνειν.

Figura 5: Principais pontos discutidos na seção das análises etimológicas



Fonte: autor

Desse modo, podemos concluir afirmando que a seção das análises etimológicas trouxe quatro importantes contribuições para o desenvolvimento do diálogo: a) as análises etimológicas não garantem a vitória de Crátilo na discussão, pois revela aspectos contrários ao fluxismo defendido por ele; b) o exame das etimológicas reforça a tese de que a adequação das palavras se der por meio de características presentes tanto no Naturalismo quanto no Convencionalismo; c) o método etimológico pode auxiliar na verificação da estrutura das palavras, mas é insuficiente para auxiliar em sua criação e modificação; e d) todo exame foi realizado por Sócrates por meio de uma série de perguntas e respostas efetuadas aos seus interlocutores, o que revela a importância do *διαλεκτικός* no exame das palavras.

Na próxima seção, reuniremos as diversas conclusões extraídas por Sócrates acerca das questões que foram tratadas ao decorrer de todo o diálogo, e apresentaremos aquilo que compreendemos como a tese de Platão a respeito da adequação das palavras, dando o enfoque para a maneira como o filósofo as compreende como *μίμησις* dos aspectos essenciais da realidade.

3.3 AS PALAVRAS COMO *MIMHΣΙΣ* DOS ASPECTOS ESSENCIAIS DA REALIDADE

No decorrer de nossa análise sobre trechos específicos do *Crátilo*, pudemos observar o caráter refutativo do exame socrático ao evidenciar os impasses e contradições das teses convencionalista e naturalista. De um modo geral, ambas possuem elementos indispensáveis para a compreensão da adequação das palavras e, se tomadas em separado, se mostram incapazes de superar certos problemas, tais como a nossa capacidade em elaborar discursos verdadeiros e falsos. Contudo, para além das aporias, o diálogo também aponta alguns avanços, por parte do seu autor em relação a essa discussão: ele procura distinguir a atividade de estabelecer e examinar as palavras, apresentando profissionais específicos para isso, bem como evidencia os problemas do método etimológico.

Para além disso, o diálogo também estabelece a importância das *οὐσίαι* para as atividades ligadas a apreensão do conhecimento e à comunicação, bem como toma as palavras como uma espécie de “pintura da realidade” – *μίμησις* – expondo o real por meio de certas imagens. Como vimos, essa analogia também foi importante para destacar a contradição que existia na tese de Crátilo, pois isso o fez admitir que existem diferentes níveis de representação da realidade, matizando a relação entre as palavras e o mundo que antes ele tomava de maneira tão intrínseca. Cabe agora, retornarmos a tal concepção para melhor avaliar a sua importância no interior da filosofia platônica, destacando os seus desdobramentos para uma possível tese do filósofo acerca da adequação das palavras.

O conceito de *μίμησις*, no entanto, remete-se a tempos anteriores aos diálogos platônicos, sendo utilizado, sobretudo, para referenciar a representação artística promovida por dançarinos ou à personificação de um personagem por parte dos dramaturgos em meio a peças trágicas ou cômicas (SCHÄFER, 2012, p. 170). Desse ato de representar figuras, formas e movimentos, é possível que tenha se derivado o significado mais amplo de “imitar” ou “copiar” a realidade, que se torna comum em meio aos poetas e tragediógrafos na composição de suas obras. Em Platão, por outro lado, *μίμησις* adquire também um valor negativo, ligado à ilusão ou à falta de seriedade ou distanciamento do real. Isso se encontra em destaque, por exemplo, quando ele ressalta que as representações antropomórficas dos deuses, heróis e homens exemplares, oferecidas pelos poetas, não são boas por deturpar a essência desses seres (PLATÃO, *República*, 377a-388c).

É em meio a isso que, no livro X da *República*, podemos ler a rejeição da poesia mimética, visto a distância entre a imitação artística e aquilo que ela pretende representar: “a *mimesis* artística assume o terceiro grau depois da verdade, porque ela não é a *idea*, a qual é verdadeiramente, mas apenas imita sua aparição no mundo empírico” (SCHÄFER, 2012, p.

170). Pensemos a representação de uma poltrona a partir de uma pintura a óleo: a *οὐσία* da poltrona se mostra em primeiro lugar por se encontrar mais próxima da verdade, uma vez que ela seria o que há de mais essencial no objeto; em segundo lugar, os aspectos mais aparentes da poltrona, que se evidencia a partir dos seus elementos subjacentes; e, por último, a imagem da poltrona que se encontra representada em um quadro a óleo pelo pintor.

Essa distância, da *οὐσία* à pintura, denota um afastamento do artista para o conhecimento efetivo daquilo é representado em sua obra. Ele possui um saber apenas aparente, limitado, adquirido por meio das características secundárias que apreende de sua experiência sensitiva e que são ainda mais enfraquecidas pela sua atividade mimética. Desse modo, um poeta como Homero não representa a virtude ou a vileza por meio de um saber. A tradição que lhe confere um saber universal confunde *ἐπιστήμη* com destreza técnica (PLATÃO, *República*, 598e-602b). Ora, se Platão assume as palavras como uma forma de pintura, isto é, um tipo de *μίμησις*, ele está lhe atribuindo o mesmo valor negativo que a coloca distante da realidade.

Herpich (2013, p. 43), seguindo uma interpretação mais metafísica do *Crátilo*, sugere que Platão estabelece um novo plano ontológico e atribui a ele as *οὐσίαι* que possibilitam o conhecimento efetivo do mundo. Ao fazer isso, no entanto, ele desfaz o modo binário de compreender a realidade, ligado tanto ao Naturalismo quanto ao Convencionalismo, e possibilita um novo universo de referentes que exige uma nova explicação para a maneira como as palavras se relacionam com as coisas. As palavras são, nesse sentido, tal como a pintura ou a poesia: veículos de representação da realidade; intermediárias entre as *οὐσίαι* e as coisas do mundo.

Nessa perspectiva, podemos agrupar as coisas e classificá-las conforme os aspectos essenciais a qual correspondem (VIEIRA, 2012, p.27). É por conta disso que somos capazes de conhecer e comunicar as coisas do plano visível, independentemente do seu estado perene de transformação. O *dever* não afeta nossa atividade cognitiva porque o que apreendemos da realidade é a *οὐσία* de cada objeto, aquilo que é invisível e inteligível (MESQUITA, 1997. p. 100). As palavras e o próprio ato de nomear seguem a mesma concepção: “todas as coisas sensíveis são chamadas de sensíveis e em virtude de sua relação com as *ιδέας*; pois a pluralidade de coisas que levam o mesmo nome que elas, existe por participação nelas”¹²⁰ (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987b).

Se tomarmos a função da palavra como aquilo que foi estabelecido no início do diálogo, isto é, ensinar e distinguir a *οὐσία* das coisas (PLATÃO, *Crátilo*, 388b-c), podemos concluir

¹²⁰ οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα: κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

que a linguagem, de um modo geral, possui o papel de reunir e classificar uma classe compostas de coisas que partilham de uma mesma *οὐσία* (VIEIRA, 2012, p. 32). Quando dizemos “cão”, por exemplo, distinguimos, dentre as demais coisas, aquilo que participa da classe de seres vivos que partilham da mesma essência “canina”. É como se cada palavra unificasse o conjunto de características essenciais das coisas e, com base nisso, fosse capaz de designar todos as demais que possuíssem os mesmos elementos. É um signo que aponta aquilo que captamos de invariável na realidade, apreendido, sobretudo, por meio da nossa atividade intelectual (BARNEY, 2001, p. 47).

Isso significa que a devida atribuição do *ὄνομα* deve levar em consideração as características fundamentais da realidade e a nossa capacidade de apreensão e comunicação dos seus elementos. Um *ὀνοματοποιός* só estaria formulando bem uma palavra se estivesse se valendo de gestos, letras e sílabas que conseguissem representar, com perfeita adequação, às características essenciais dos objetos que ele pretende referenciar. Uma vez que são como pinturas, que ora se aproximam e ora se distanciam da realidade, existem palavras que são mais bem construídas do que outras. Isso pode afetar até mesmo o diálogo entre falantes de uma mesma língua que, por conta da inadequação ou imprecisão das palavras, são incapazes de chegarem a consensos sobre aquilo que estão discutindo.

Desse modo, é possível concluir que Platão oferece um novo modo de compreender a relação entre as palavras e as coisas: se o Convencionalismo e o Naturalismo a toma de maneira tão intrínseca – seja separando-as ou unindo-as completamente –, o filósofo estabelece uma relação indireta, por meio de um novo horizonte de referenciais – as *οὐσίαι*. As coisas, nesse sentido, adquirem seus nomes na medida em que o *ὀνοματοποιός* e os demais falantes buscam representar, por meio de letras e sílabas, a *οὐσία* daquilo que querem nomear. Promover essa correlação, como destaca Sedley (2003), não é uma tarefa fácil, pois exige tanto as técnicas necessárias para representá-las por meio das palavras, quanto a capacidade de apreensão dos aspectos essenciais das coisas.

Na ausência de um desses dois requisitos, as palavras podem acabar sendo atribuídas de maneira inadequada, possibilitando a formação discursos falsos. Ao contrário das concepções Naturalista e Convencionalista, Platão destaca que os graus de verdade e falsidade dos discursos ocorrem na medida em que as letras e as sílabas são capazes de representar de forma mais ou menos precisa a realidade. Basta lembrarmos novamente a passagem que trata da analogia com a pintura: do mesmo modo que um belo retrato é aquele que consegue exprimir

de maneira precisa os detalhes da paisagem, um discurso verdadeiro é aquele que promove a *μίμησις* da *οὐσία* das coisas por meio das letras, sílabas e palavras (PLATÃO, *Crátilo*, 431d).

Em relação ao ato de nomear, portanto, a importância se encontra muito mais naquilo em que o *ὀνοματοργός* e os falantes estão contemplando ao fabricar e utilizar as palavras, do que nas letras e sílabas que eles irão escolher para executar tal ação. É com base nisso que adquirimos até mesmo nossa divisão linguística: as palavras se diferem conforme as peculiaridades de cada país e seus idiomas, mas seus referenciais permanecem os mesmos. Cão”, “dog”, “perro” e “cane”, apesar de serem formados por letras e sílabas diferentes, possuem um mesmo significado, pois apontam para o mesmo referencial. Contudo, eles só poderão ser considerados “adequados” ou “verdadeiros” na medida em que forem capazes de representar corretamente a *οὐσία* daquilo que pretendem referenciar:

é deste jeito, como qualquer outra coisa no mundo, que um nome pode ser verdadeiro ou falso. Se ele realiza sua essência é verdadeiro, se não o faz, assim como um potro nascido de uma vaca, é falso. Para verificar se uma coisa realiza sua essência é preciso ver se ela cumpre sua função. Para determinar a função de um nome é preciso ter em mente uma particularidade sua. Um nome é um instrumento, ou seja, uma coisa que funciona em relação a outras. Assim como uma carda funciona em relação às coisas que ele nomeia. É nesta medida que um nome estaria em relação com a [essência] das coisas por ele nomeadas (VIEIRA, 2012, p. 35).

Diante disso, é mister levantarmos algumas questões: como é possível verificar se uma palavra referencia de maneira adequada os aspectos essenciais daquilo que nomeia? De que maneira, podemos avaliar se as técnicas utilizadas na formação das palavras – seja pelo *ὀνοματοργός* ou pelos demais falantes – são capazes de representar a *οὐσία* das coisas?

O Naturalismo, como vimos, se fundamenta nas etimologias: é a estrutura das palavras que indica a verdade de sua atribuição. Platão, por outro lado, não considera a formação das letras e das sílabas como um aspecto relevante nesse processo. A análise etimológica realizada por Sócrates enfatizou outros fins: evidenciar a premência de uma nova concepção da realidade que torne possível o conhecimento e a comunicação das coisas; e destacar a relevância de um outro parâmetro que seja capaz de examinar e até estabelecer as palavras conforme os aspectos essenciais daquilo que nomeiam. Em relação ao primeiro, o diálogo pressupõe a existência das *οὐσίαι*; já ao segundo, destaca a atividade do *διαλεκτικός*, de perguntas e respostas, que direcionada para o sentido das palavras, discute as suas estruturas a partir daquilo que pretendem referenciar.

Apesar de existirem poucas informações sobre o método dialético no *Crátilo*, todo o *corpus platonicum* está permeado de discussões acerca de tal prática que se mostra

indispensável para a compreensão da filosofia socrático-platônica. Em vários momentos do *Mênon*, por exemplo, Sócrates deixa explícito que, em relação à dialética, “é preciso assumir uma hipótese e ver quais as consequências derivam dela” (BERTI, 2013, p. 119). Caso não seja revelado algum problema em sua estrutura lógica e argumentativa ou, o que parece ainda mais significativo, tais hipóteses sejam capazes de convencer a todos os dialogantes, podemos concluir que estamos diante de uma *ἐπιστήμη* (PLATÃO, *Mênon*, 85c).

Do mesmo modo, no *Fédon* (99e-101e), a dialética se mostra como o instrumento indispensável para examinar a força das hipóteses, oferecendo, por meio dos *λόγοι* dos dialogantes, um rumo em direção a verdade:

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

As opiniões que sobressaem ao exame argumentativo da atividade dialética adquirem uma qualidade distinta, mostrando-se fortes o suficiente para se tornarem “conhecimento”. É com base nisso que Parmênides, em seu diálogo homônimo, aconselha Sócrates a sempre formular hipóteses contrárias para que, em meio à refutação de uma das duas – ou até mesmo das duas –, a verdade possa se revelar: “você não deve considerar só o que acontece se uma hipótese é verdadeira, mas também o que acontece no caso dela não ser”¹²¹ (PLATÃO, *Parmênides*, 136a). O *Crátilo*, como vimos, é todo elaborado em meio a essa estrutura dialética, na qual duas hipóteses contrárias sobre a adequação das palavras rivalizam-se e, a partir do exame socrático, se mostram insuficientes.

O diálogo se torna tal como um ringue de luta, tendo Sócrates, especialista no uso das perguntas e respostas, como uma espécie de juiz de toda a disputa. No que diz respeito à análise das palavras, o uso da dialética se mostra bem diferente do procedimento utilizado pelas análises etimológicas: enquanto este é oriundo de um plano divino, alcançado por meio de uma inspiração mágica e religiosa, aquele é secular, estabelecido em meio aos contatos, diálogos e disputas humanas. Sendo estabelecido por uma figura mítica, a palavra se torna uma via segura e indispensável para adquirir conhecimento, mas trazendo-a para o plano do cotidiano, ela se

¹²¹συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

torna apenas um instrumento de representação que jamais poderá revelar plenamente a realidade (MACKENZIE, 1986, p. 148-149).

Ademais, a dialética, mais desenvolvido em outros diálogos, examina como cada pessoa entende o significado de uma mesma palavra, buscando, nesse jogo de pergunta e resposta, a designação mais adequada de sua essência. É como se cada pessoa possuísse uma lista de palavras que acreditassem ser corretas, mas que somente por meio de um diálogo, examinando-as e comparando-as com os usos de outras pessoas, pudesse verificar suas capacidades de melhor referenciar (ADEMOLLO, 2011). A contribuição do Convencionalismo, nesse sentido, é destacada, visto que, somente com a variedade de sentidos atribuídos a uma mesma palavra, é que é possível combinar e recombina as letras e as sílabas até apresentar a *οὐσία* de modo adequado.

Assim, a partir de tudo que foi apresentado, podemos resumir os principais elementos da concepção platônica acerca da adequação das palavras em cinco teses fundamentais:

- 1) As palavras são formadas por um conjunto de letras e sílabas, estabelecidas e organizadas de maneira arbitrária (*ἔθος*) pelo *ὀνοματουργός* e os demais falantes da língua;
- 2) As palavras se ligam às coisas por meio dos seus aspectos essenciais (*οὐσίαι*): elas são tais como “pinturas da realidade”, representando (*μίμησις*) o real por meio de imagens;
- 3) Uma vez que a função das palavras é ensinar e distinguir a *οὐσία* das coisas, a linguagem, de um modo geral, possui o papel de reunir e classificar uma classe compostas de coisas que partilham dos mesmos aspectos essenciais;
- 4) A verdade ou falsidade dos discursos se encontra na capacidade das palavras em representar de maneira mais ou menos precisa a *οὐσία* das coisas.
- 5) É a atividade do *διαλεκτικός*, de perguntas e respostas, que possibilita a verificação do uso das palavras, avaliando o seu grau de adequação em relação às *οὐσίαι*.

As palavras para Platão, portanto, devem ser compreendidas como *μίμησις* dos aspectos essenciais que garantem a “fixidez” necessária das coisas para a apreensão do conhecimento e da comunicação. É a partir das *οὐσίαι* que podemos conhecer e nomear as coisas, e a dialética serve como procedimento para examinar a adequação das palavras. Com base nisso, o próximo capítulo lançará algumas importantes reflexões sobre os limites das palavras, focando no “sonho” (*ὄνειρο*) de Sócrates por uma “via direta do conhecimento”, descrito no desfecho do diálogo (439b), e na atividade filosófica do *διαλεκτικός* diante da impossibilidade de acessarmos diretamente a *ἐπιστήμη* e de comunicarmos inteiramente a verdade.

4 OS LIMITES DA LINGUAGEM: UMA REFLEXÃO SOBRE O PAPEL DAS PALAVRAS A PARTIR DO MODELO CRÍTICO DE INTERPRETAÇÃO

A presente seção pretende oferecer algumas importantes reflexões sobre as relações entre *ὄνομαι* e *ἐπιστήμη* no *Crátilo*, considerando, os diferentes modelos de interpretação da passagem 439b. Aos nossos olhos, a “via direta ao conhecimento” se apresenta como um “sonho” (*ὄνειρο*) buscado e desejado, mas sempre inalcançado. Dentro das condições humanas, o que nos sobra são as imagens e as palavras, com seu caráter aproximativo. Diante dessa questão, defenderemos o Modelo Crítico de interpretação, no qual “as coisas em si mesmas” equivaleriam a um modelo inatingível do conhecimento. A atividade filosófica, portanto, em relação à linguagem, é examinar o uso das palavras por meio de perguntas e respostas, contribuindo para uma maior compreensão dos *ὄνομαι* e as suas relações com as coisas. Isso fará do *διαλεκτικός* um usuário privilegiado das palavras, que as submete a um exame mais detalhado e potencializa seu uso na elaboração e apreensão de discursos que, apesar de nunca alcançar plenamente, se aproximam da *ἐπιστήμη*.

4.1 OS DIFERENTES MODELOS DE INTERPRETAÇÃO DA PASSAGEM 439B DO CRÁTILLO

O trecho que encerra o *Crátilo* (439b), a saber, aquele que Sócrates afirma que não há possibilidade em conhecer as *οὐσίαι* por meio dos *ὄνομαι*, parece apontar para uma conclusão negativa acerca do papel da linguagem; como se, por mais que nos aventurássemos querer entender suas nuances, ela sempre se mostra incapaz de auxiliar-nos na difícil tarefa de apreender a realidade. Isso gerou, por parte de alguns estudiosos, a hipótese de que Platão estaria defendendo uma espécie de intuicionismo, alegando que o conhecimento do real só se daria por meio da experiência contemplativa das coisas em si mesma, sem mediação das palavras.

Essa hipótese ganhou força por ir ao encontro das leituras mais metafísicas da filosofia platônica, aquelas que sublinham a subsistência das *οὐσίαι*, e as coloca em um plano separado de suas instanciações. A força dessa interpretação se encontra na sua concordância com trechos específicos de certos diálogos, sobretudo os mais célebres – como o *Fédon*, *República* e *Banquete* –, bem como a sua influência histórica de se ligar a vertentes interpretativas religiosas e tradicionais. Ramos (2020, p. 66), por sua vez, identifica que a hipótese da via direta ao conhecimento se encontra em perfeito acordo com trechos do *Timeu* (37b), no que diz respeito

ao discurso da alma do mundo que “nasce na ausência de som ou de voz”¹²² por parte do demiurgo divino.

Do mesmo modo, a *Carta VII*, apesar de sua autenticidade ter sido posta em dúvida por diversos estudiosos, é igualmente mencionada a partir de trechos que apontam a incapacidade da linguagem em referenciar os objetos imutáveis, bem como a impossibilidade de traduzir o seu conhecimento por meio das palavras. Na concepção do autor da carta (342c), o “conhecimento” (*ἐπιστήμη*), a “inteligência” (*νόος*) e a “opinião verdadeira” (*ἀληθής τε δόξα*) se mostrariam inexistentes na articulação da voz ou de qualquer forma corpórea, manifestando presença apenas em nossas almas. Se assim for, “seria impossível para qualquer falante que não possui algum conhecimento prévio das formas, saber se as palavras que ele utiliza estão realmente corretas” (PETTERSSON, 2016, p. 46).

Se seguirmos nessa perspectiva, o próprio exame das palavras por meio da dialética só seria possível caso as palavras tivessem a capacidade de se ligar diretamente às coisas em si mesmas, e os primeiros nomeadores pudessem ser capazes de elaborá-las por meio de um conhecimento imediato, advindo de uma via direta e não mediada pela própria linguagem. Reeve (1998, p. xliv) acredita que isso justificaria a presença do *ὀνοματοργός* no *Crátilo*, mas também a incapacidade humana de acessar o conhecimento efetivo das coisas: “o ideal descrito no *Crátilo* é o de uma origem da linguagem partindo de um conhecimento genuíno da natureza das coisas não mediado por palavras. Obviamente, este não é um ideal humanamente alcançável”.

Isso colocaria mais uma distinção entre as posições tomadas por Crátilo e Sócrates no diálogo, dando razão ao primeiro em detrimento do segundo. Ora, se Petterson estiver certo, os dialéticos não seriam capazes de validar a adequação das palavras, visto que o conhecimento discursivo estaria subordinado e inteiramente dependente do *ὀνοματοργός*. Este, por sua vez, também teria que deter o conhecimento imediato, habitando uma zona fronteira entre os âmbitos divino e humano. Uma solução para isso seria aquela apresentada por Ramos (2020, p. 68), que destaca a teoria da reminiscência em seu papel de possibilitar o acesso ao conhecimento das *οὐσίαι* por meio de uma experiência contemplativa primitiva ou originária.

Conforme esse autor, tal interpretação advém da tese de Festugière (1975, p. 220-224), cujo valor central do método filosófico em Platão se encontra na apreensão do Ser em um ato de pura contemplação. Para isso, no entanto, ele se vale de dois movimentos: a) a concentração do intelecto nele mesmo; e b) a busca do princípio que fundamenta a existência de todas as

¹²² ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῃς.

coisas. Em relação ao primeiro, a realidade do discurso se mostra o meio mais adequado para o intelecto contemplar a si mesmo; já em relação ao segundo, ele se mostra insuficiente, exigindo uma passagem da ordem discursiva para ordem contemplativa. E é precisamente em relação a essa passagem que a teoria da reminiscência adquire seu valor no interior da discussão do trecho em questão.

Ora, com base nessa perspectiva, apenas as almas que já contemplaram as *οὐσίαι* é que podem fazer uso da razão discursiva. É isso que aprendemos, por exemplo, no mito da transmigração das almas do *Fédon* (110c et seq.): a contemplação ou não das *οὐσίαι* determinará qual alma deverá se encarnar em um corpo humano ou animal, isto é, naqueles que serão dotados da razão discursiva ou aqueles que não possuem tal capacidade (BOSTOCK, 1986, p. 71-72). De igual modo, no *Sofista* (259d-e), é dito que todo discurso só é possível por meio do entrelaçamento dos aspectos inteligíveis da realidade:

Estrangeiro: Na verdade, meu amigo, a tentativa de separar tudo o mais não só é sinal de mau gosto, como também indica que uma pessoa é completamente inculta e não filosófica.

Teeteto: mas por quê?

Estrangeiro: dissociar totalmente cada coisa de tudo o mais acarreta a cabal e final obliteração de todo discurso, já que para nós a possibilidade do discurso é oriunda do entrelaçamento recíproco das formas.¹²³

Alguns autores, no entanto, adeptos de um modelo mais crítico de interpretação, compreenderam que essa aparente adesão à via direta ao conhecimento, se mostra muito mais como uma crítica às *οὐσίαι*, de um Platão mais maduro, revisitando seu próprio pensamento e apontando suas próprias incoerências. Se assim for, o *Crátilo* faria parte de um conjunto de diálogos que, tal como o *Parmênides*, demonstram um Platão mais autocrítico, que compreende que o conhecimento das coisas nelas mesmas só pode ser realmente alcançado pelos deuses (MACKENZIE, 1986, p. 148-149). Contudo, isso não significa a negação das *οὐσίαι*, mas um maior delineamento entre os tipos de conhecimento e a maneira como cada qual pode ou não ser acessado por nós, seres dotados de corpo e de alma.

Em outras palavras, por conta do nosso corpo e sua relação com o plano da sensibilidade, somos incapazes de acessar plenamente o plano da inteligibilidade, tendo um conhecimento parcial e limitado. Dessa maneira, como destaca Ramos (2020, p. 70): “o convite a conhecer as coisas por elas mesmas torna-se um convite à aceitação da falibilidade do conhecimento

¹²³ Ξένος - και γάρ, ὠγαθέ, τό γε πᾶν ἀπό παντός ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελές και δὴ και παντάπασιν ἀμούσου τινός και ἀφιλοσόφου. Θεαίτητος - τί δή; Ξένος - τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γάρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

humano”. Ao contrário de indicar uma passagem para o plano da contemplação, o final do *Crátilo*, portanto, nos coloca diante da dura realidade epistemológica em que nos encontramos: jamais teremos o conhecimento real das coisas e tudo que adquirimos sempre será mediado por meio das palavras, entre as qualidades e limitações.

Petersson (2016, p. 41) irá se valer dessa hipótese para justificar a presença de Hermógenes no diálogo e as possíveis ligações simbólicas que existem entre o fenômeno da linguagem e a figura do deus do qual seu nome advém. O próprio Sócrates, como vimos, já havia alertado sobre tal relação, ao dizer que, de algum modo, o nome “Hermes” se liga ao discurso (PLATÃO, *Crátilo*, 407e). Conforme esse autor, a própria linguagem humana seria fruto de uma divindade mentirosa e contraditória, imprimindo nela aspectos de sua ambiguidade e imprecisão. As palavras, nessa perspectiva, jamais seriam capazes de carregar o sentido preciso das coisas, visto que elas são, tal como o próprio deus Hermes, repletas de contradição:

Isso não significa apenas que a parte humana da prole de Hermes não herdou nenhuma de suas características divinas, como também nossa linguagem carece da capacidade de transportar verdades divinas ocultas. De acordo com a investigação socrática acerca das palavras, ficamos inteiramente por nossa conta (PETTERSSON, 2016, p. 55).

Assim, o acesso direto ao conhecimento só seria possível se o *ὄνοματουργός* ou os demais falantes pudessem ter algum tipo de acesso direto ao conhecimento das *οὐσίαι*. O *Crátilo*, no entanto, não oferece informações suficientes para afirmar que isso é, de fato, possível. Para defender isso teríamos que, assim como Festugière (1975) e Trivigno (2012), buscar em outros diálogos teses como a da reminiscência para nos auxiliar nesse processo. Mas não devemos nos aventurar nesse caminho sem antes discutir as demais possibilidades. Há estudiosos que seguem em uma perspectiva diferente, recusando a via direta do conhecimento e preocupando-se em discutir as consequências da investigação linguística, mediada por meio das palavras.

O argumento de Bagwell (2010, p. 171) pode ser nosso de partida, uma vez que ele afirma que, apesar do desfecho do diálogo levantar uma posição negativa acerca do uso das palavras, ele não a nega completamente. Na verdade, o que se tem é a conclusão de que o estudo dos *ονόματα* não parece ser uma via adequada para a aquisição do conhecimento das coisas nelas mesmas, o que não exclui a possibilidade de que eles tenham alguma participação nesse processo. A crítica de Platão é sim efetuada às etimologias, mas não uma recusa completa a todos os âmbitos dos discursos humanos (RAMOS, 2020, p. 73). A dialética e o caráter funcional da linguagem se mostram uma alternativa importante para a superação das aporias

enfrentadas pelo método etimológico, o que contribuiria para um melhor aperfeiçoamento do uso das palavras.

Seguindo nessa perspectiva, Montenegro (2007, p. 371) afirma que o *Crátilo* deseja apontar o caráter naturalmente ambíguo das palavras e a premência de uma nova via – a dialética – que permita uma análise mais acurada dos sentidos dos termos. Para isso, no entanto, não se deve concentrar nas características “físicas” das palavras, visto que, como pode ser concluído de 389d-e, são as causas das suas ambiguidades. Deve, por outro lado, se concentrar na “potência” (*δυναμις*) que os *ονόματα* têm de comunicar os seus referentes. Algo como um “nome-conceito” que aponta para a ideia com a qual os diferentes “nomes-comuns”, isto é, utilizados no cotidiano e em diferentes contextos, querem expressar:

Poderíamos chamar o nome identificado pela ideia de que ele expressa o nome ideal (em oposição ao nome comum). Um nome comum é composto de sons e letras particulares; mas o nome ideal é uma unidade definida semanticamente, não sendo composta de sons ou letras. Com efeito, é o significado de todos os nomes-comuns agrupados como sinônimos; e poderíamos muito bem chamá-lo de ‘nome-conceito’, uma vez que aquilo que todos os sinônimos expressam é o mesmo conceito [a mesma ideia] (ACKRILL, 1999, p. 44).

Se assim for, as palavras possuem um papel importante na apreensão do conhecimento, apontando para o “nome-conceito” que não é outra coisa senão a *ούσία* daquilo que se quer referenciar. Mas para isso, a atividade dialética deve realizar a passagem do plano meramente linguístico, isto é, dos “nomes-comuns”, ao plano semântico, dos “nomes-conceitos”. Todavia, isso exige um exame contínuo daquilo que é dito em comparação com aquilo que é pensado. Uma espécie de saber investigativo do *διαλεκτικός* que, tal como Sócrates no *Mênon*, seja capaz de conduzir o interlocutor por meio de perguntas e respostas. A dialética, nesse sentido, se torna “o veículo pelo qual a realidade ideal do discurso se manifesta na própria fala do filósofo” (RAMOS, 2020, p. 76).

Montenegro (2007, p. 376) reforça essa hipótese, destacando a importância da atividade do *διαλεκτικός*: se as palavras são intrinsecamente polissêmicas e ambíguas, elas devem ser submetidas a um exame contínuo, uma melhor compreensão dos diferentes sentidos que os termos pretendem referenciar. Ackrill (1999, p. 50) concorda com o valor do *διαλεκτικός* no processo de “purificação” das palavras, porém é cético quanto a sua capacidade de levar seu interlocutor ao acesso a uma realidade que independe do discurso. Para isso, mostra-se igualmente necessário admitir a via que torna possível a contemplação direta das *ούσiai*. Segundo o autor, mesmo que tomemos algum papel da linguagem na atividade epistemológica,

temos que aceitar igualmente a capacidade de certos indivíduos em contemplar a realidade das coisas nelas mesmas.

É precisamente por conta disso que Ramos (2020, p. 80 et seq.) defende um outro posicionamento, que une aspectos de ambos os anteriores. Para isso, o autor aponta os problemas de cada interpretação e elabora aquilo que ele chama de “Modelo Metodológico”. Em primeiro lugar, a via direta, que prioriza a contemplação das *οὐσίαι*, pode ser defendida apenas se deixarmos o *Crátilo* de lado e nos concentrarmos em outros diálogos. Ele concorda com Ademollo (2011, p. 445) quando este afirma que “o tema de uma contemplação intuitiva das ideias é completamente estranho ao conteúdo mesmo do *Crátilo*”. O que se pode fazer é, tal como Bostock (1986, p.71-72), apenas supor que o diálogo, de algum modo, o prenuncia.

A interpretação mais crítica dessa versão, como vimos com Petterson (2016) e MacKenzie (1986), defende uma postura mais cética de Platão em relação às suas teses mais fundamentais. O *Crátilo*, nesse sentido, seria um diálogo que exhibe a incapacidade humana de alcançar o conhecimento das coisas nelas mesmas, deixando-nos diante da condição precária, mas inescapável de termos apenas um conhecimento parcial da realidade. Ramos (2020, p. 82) afirma que o problema dessa concepção é que, por diversas vezes, Platão enfatiza “a necessidade de que os nomes possam estar mais ou menos ajustados aos referentes e que, desta forma, recaí sobre a figura do *διαλεκτικός* o dever de verificar esta justificação e, caso seja faltante, realizá-la por via da investigação imediata” – o que retomaria o modelo anterior.

Haveria, por fim, a via indireta, mediada pelo uso da linguagem: as palavras teriam, de algum modo, um papel no processo de apreensão do conhecimento das *οὐσίαι*, nem que apenas inicial, oferecendo a passagem para as realidades em si mesmas. A busca pela inteligibilidade, no entanto, não seria mais acessada em uma atividade contemplativa, mas dentro dos limites da atividade dialética, que faz uso constante das palavras. O problema é que isso “acaba por implicar um pensamento circular, porque é esta investigação de cunho filosófico que cria as condições do discurso filosófico” (RAMOS, 2020, p. 82). Essa circularidade parece ir de encontro ao movimento construído pelo próprio diálogo, que parece fugir de uma postura mais exclusivista, tal como é encontrada no Naturalismo ou Convencionalismo linguístico.

Em outras palavras, se aceitarmos a via indireta, teremos que escolher novamente o convencionalismo em detrimento do Naturalismo, uma vez que as palavras, nelas mesmas, são arbitrarias e convencionais. Contudo, as conclusões do diálogo apontam para a capacidade dos *ονόματα* de referenciar as coisas. Seja qual for o modelo de interpretação que adotemos, não podemos esquecer dos avanços que Sócrates alcançou no diálogo: a linguagem possui um papel

mediador e, como tal, deve ter tanto a capacidade de referenciar as coisas, quanto uma estrutura arbitrária que possibilite todo o seu dinamismo. Desse modo, por conta desses impasses, Ramos (2020, p. 84) defende que existe uma distinção fundamental entre “a ideia do nome como aspecto formal do nome, isto é, o seu significado” e as características arbitrárias das palavras.

Aos seus olhos, Platão não exclui o papel das palavras e isso pode ser visto na preposição *ἐξ* na célebre frase: “*οὐκ ἐξ ὀνομάτων μαθητέον καὶ ζητητέον ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀὐτὰ ἐξ αὐτῶν*” (PLATÃO, *Crátilo*, 439b). Isso significa que a linguagem pode ser vista como um ponto de sustentação da qual se deve partir em direção ao conhecimento: “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias” (Ramos, 2020, p. 85). Ademais, ressalta o autor, a expressão “*ἀὐτὰ ἐξ αὐτῶν*” indica que a investigação das coisas deve se dar a partir da conexão do discurso com a realidade e não do discurso sozinho, sem esse importante referencial.

Desse modo, a investigação deve-se pautar nos aspectos formais das palavras, ou seja, nos múltiplos significados que unificam diversos fonemas em um nome. Sem esses aspectos, as palavras são meros ruídos e, de fato, são incapazes de auxiliar no alcance do conhecimento. Para entender melhor isso, devemos lembrar a passagem 389d-390a do *Crátilo*, quando se diz que o legislador, tal como o ferreiro e outros artesãos, ainda que se utilize de diversos materiais na construção dos seus instrumentos, fará o mesmo instrumento, desde que lhe atribua a mesma ideia. Essa *idéa* é expressa na finalidade a qual o instrumento deve cumprir: ele se torna mais ou menos adequado conforme a sua potência em cumprir sua determinada “função” (*ποιῶ*).

Para justificar seu ponto de vista, o autor ainda se vale da passagem 277a-277c do *Sofista*, na qual o Estrangeiro de Eleia afirma que o único método de investigação adequado é aquele que “o nome seja capaz de separar as artes de purificação do corpo daquelas da alma (*χωρὶς τῶν τῆς ψυχῆς καθάρσεων*), e que unifique todos os tipos de purificação que lhe incumbem (*πάντα συνδῆσαν ὅσα ἄλλο τι καθαίρει*)”. Isso significa que o nome só possuía relevância no interior do discurso se for capaz de apontar a realidade nela mesma, que nesse caso se mostram como “as artes de purificação”.

Assim,

a tese de Crátilo implicaria de alguma forma que se o nome designa as artes de purificação, necessariamente deve se dizer da forma que indique esta sua natureza purificada ou distinta, mas não é isto que Platão indica. Que este aspecto material do nome seja dito irrelevante não se traduz, todavia, que o nome ele mesmo seja irrelevante ao método argumentativo. Aquilo que no nome detém importância para a busca do conhecimento (*κατανοεῖνπειρωμένη*) é a sua potência de unificação e separação dos significados (RAMOS, 2020, p. 88).

Todavia, apesar de Ramos (2020, p. 89) se distanciar, em certo sentido, da via indireta do conhecimento, ele acaba por admitir que a investigação por meio das palavras não se dar com base no seu contexto arbitrário, “mas [a partir] do significado tal como o sujeito o apreende em sua interioridade, buscando depurá-lo através da discussão”. Conforme o autor, é no “pensamento interior” que o discurso se desprende do seu aspecto material, deixando as questões fonéticas para ressaltar o seu caráter mais formal ou conceitual.

Em resumo, a partir de tudo que foi exposto na presente seção, os três principais modelos de investigação que se colocam diante da passagem 439b do *Crátilo*, podem ser resumidos da seguinte maneira:

Quadro 4: Principais modelos de investigação no que diz respeito à relação entre as palavras e o conhecimento

Modelo de investigação	Aspectos Fundamentais	Principais defensores
<p>Modelo Contemplativo</p> <p>(via direta ao conhecimento)</p>	<p>É possível ter acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas.</p> <p>As palavras não possuem qualquer papel na apreensão da <i>ἐπιστήμη</i>.</p>	<p>Festugière (1975)</p> <p>Reeve (1998)</p>
<p>Modelo Crítico</p> <p>(via indireta ao Conhecimento)</p>	<p>Não é possível ter acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas.</p> <p>Não somos capazes de acessar a <i>ἐπιστήμη</i>, tudo que nos resta são as palavras.</p>	<p>Mackenzie (1986)</p> <p>Petterson (2016)</p>
<p>Modelo Metodológico</p> <p>(via intermediária do Conhecimento)</p>	<p>É possível ter acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas, mas</p> <p>as palavras possuem algum papel na apreensão da <i>ἐπιστήμη</i>, a partir da sua potência de unificação e distinção dos significados.</p>	<p>Ramos (2020)</p>

Fonte: autor

Apesar do Modelo Metodológico proposto por Ramos se apresentar como uma importante alternativa para superar os impasses encontrados nos modelos Contemplativo e Crítico, é possível perceber alguns problemas que também o afetam. Aos nossos olhos, por exemplo, o *Crátilo* não oferece indícios suficientes para se defender a investigação imediata,

tendo que recorrer a outros trechos para possibilitar uma melhor construção do seu significado. Na verdade, como tentaremos apresentar na próxima seção, até mesmo em outros diálogos, essa via é vislumbrada como um “sonho” (*όνειρο*), isto é, como algo que é posto no plano hipotético e que se mostra distante de uma exequibilidade. Não dá para afirmar com segurança, que Platão realmente defende a possibilidade da via direta, mas que a coloca apenas como uma hipótese na discussão.

Além disso, o Modelo Metodológico também aponta para a existência de uma certa potência de unificação e distinção dos significados das palavras no interior de cada investigador, de maneira silenciosa. Ora, essa interpretação também não nos parece adequada, visto destoar com a principal atividade socrática: o diálogo. Apenas a partir de uma conversa entre duas ou mais almas é que é possível verificar a capacidade das palavras de referenciar pensamentos e coisas. São os diversos usos das palavras, em seus diferentes contextos, que possibilitam ao *διαλεκτικός* a capacidade de examinar a unificação ou distinção dos seus múltiplos significados, aproximando-se ou distanciando-se das *οὐσίαι*.

4.2 ENTRE O SONHO E A REALIDADE: AS CONSEQUÊNCIAS DO MODELO CRÍTICO NA RELAÇÃO ENTRE AS PALAVRAS E O CONHECIMENTO

Qualquer pesquisador que se aventure a apresentar uma linha de interpretação unificada do *Crátilo* terá que se deparar com a necessidade de se posicionar frente ao seu desfecho enigmático, no qual Sócrates parece indicar a incapacidade das palavras no processo do conhecimento. Como vimos, no decorrer dos séculos, ao menos duas teses foram amplamente defendidas: o Modelo Contemplativo, que exclui inteiramente as palavras e defende uma via direta ao conhecimento; e o Modelo Crítico, que reduz todo o nosso conhecimento ao universo discursivo e abandona qualquer pretensão de acesso direto ao conhecimento. Mais recentemente, uma terceira tese apresentou uma via intermediária, defendendo um Modelo Metodológico que contém aspectos específicos das anteriores.

Cada uma, no entanto, possui qualidades e problemas que foram mais bem salientados na seção anterior. Para nós, entretanto, é o Modelo Crítico, em uma versão mais moderada, que melhor contempla a complexidade do diálogo e, em especial, o papel do *διαλεκτικός* em relação ao exame das palavras. Não se pode perder de vista tudo que o diálogo trouxe até 439b, fragmentando-o em partes desconexas. Na verdade, o desfecho do *Crátilo* possui o papel fundamental de reforçar tudo que foi posto até ali, sublinhando o fato incontornável de que,

diante da apreensão da *ἐπιστήμη*, nós, que nos valemos do pensamento e das palavras, não podemos acessá-la inteiramente, mas sempre de modo parcial e incompleta.

O exame desenvolvido no *Crátilo* demonstra que as palavras são convencionais, mas que é igualmente necessário a existência de algum tipo de permanência – um sinal (*tipos*) – em meio a todo esse fluxo. Essa contradição é própria da nossa condição humana: estamos imersos em meio ao *devenir* que faz das coisas um eterno “vir-a-ser” e “deixar-de-ser”, mas nem por isso somos incapazes de compreender e comunicar certos aspectos essenciais que persistem em meio à transitoriedade. Desse modo, Convencionalismo e Naturalismo, se tomados de maneira isolada, contemplam apenas um aspecto da verdade: se as palavras são inteiramente arbitrárias, não são capazes de se adequar corretamente às coisas; se possuem uma relação estreita, elas nem precisam ser, de fato, comunicadas.

O que Platão fez foi estabelecer uma nova via, unindo as palavras e as coisas por uma via indireta, possibilitando graus de aproximação e distanciamento entre aquilo que é dito e aquilo que se quer nomear. Nesse novo modelo, como vimos, ele pretende estabelecer algo fixo e invariável: aquilo que é inteligível – as *οὐσίαι* – e que queremos referenciar por meio da articulação e do som das palavras. Contudo, as palavras, nelas mesmas, são sempre imprecisas e incapazes de dizer com precisão o que se têm em mente ou o que se quer nomear acerca das coisas do mundo. A analogia da pintura é indispensável para a compreensão deste fato: palavras são representações sonoras e gráficas dos aspectos inteligíveis que, de algum modo, apreendemos em pensamento a partir da nossa relação com as coisas ao nosso redor.

Se não existisse a mediação do uso das palavras, as análises etimológicas seriam suficientes para verificar a correta adequação das palavras, e não precisaríamos de um *διαλεκτικός* para examinar se um *ὀνοματουργός* fabricou corretamente um *ὄνομα*. De maneira semelhante, seria igualmente possível afirmar que as palavras estariam à parte do mundo, sendo incapazes de comunicar, de fato, as coisas. Essas são as consequências mais extremas que as correntes naturalista e convencionalista acabam por produzir e que, por isso, são reformuladas por Sócrates nessa sua nova compreensão acerca da adequação das palavras. As *οὐσίαι* seriam o “*τί ἐστι*” das coisas quando apreendemos e comunicamos seus elementos fundamentais. São elas que regulam a adequação das palavras, tal como a paisagem real que se encontra diante dos nossos olhos e que serve como modelo para averiguar o nível de detalhes de uma pintura que deseja representá-la.

Dito isso, a questão da *ἐπιστήμη* se faz presente: diante de todos os alcances e limites, qual seria o papel das palavras em nosso processo de apreensão do conhecimento? É uma

questão que, conforme Sócrates explicita, “se mostra muito grande para qualquer um de nós, mas que [...]deve ser mais bem aprendido e procurado, não por meio das palavras, mas por meio e a partir das coisas nelas mesmas”¹²⁴ (PLATÃO, *Crátilo*, 439b). Isso significa que devemos abandonar completamente o uso das palavras? Que elas não possuem qualquer relevância na busca pelo conhecimento? Que existe uma via direta em direção a *ἐπιστήμη*, mais segura do que aquela mediada pelo uso das palavras?

Afirmar isso seria uma contradição em relação a todo caminho percorrido pelo diálogo. A via direta faria com que toda a discussão sobre a adequação das palavras ficasse em segundo plano, tornando o exame dos *ονόματα* uma atividade aporética e até, em certo grau, sem sentido. Acabaria por minimizar a descoberta da terceira via estabelecida por Sócrates, entre Convencionalismo e Naturalismo, e enfraqueceria a discussão sobre como somos capazes de apreender os aspectos fundamentais das coisas e representá-las por meio das palavras. Na verdade, mesmo que essa questão não tenha sido respondida no *Crátilo* – e talvez em nenhum outro diálogo platônico –, ela já teria sua relevância só por ter sido posta como uma conclusão necessária de toda a discussão.

É preciso, portanto, separar a situação real da discussão puramente hipotética, gestada apenas no plano das ideias. Em 439c, Sócrates evidencia que a vida direta seria uma questão com a qual ele havia “sonhado” (*όνειρο*) muitas vezes e que solucionaria a maior parte dos problemas que enfrentamos em relação ao uso das palavras. Existiria uma coisa, “Existiria uma coisa, “tal como a beleza em si ou o bem em si ou qualquer outra coisa em si mesma”¹²⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 439c-d). Ela teria a qualidade de ser nunca se transformar em meio ao fluxo incessante das coisas, e o nosso acesso direto a elas, por meio de uma atividade puramente contemplativa, faria com que pudéssemos ter acesso a verdadeira *ἐπιστήμη*.

Uma vez com a posse dessa *ἐπιστήμη*, as palavras se mostrariam verdadeiros empecilhos. Suas imprecisões e contradições só serviriam para nos afastar do conhecimento dessas coisas em si mesmas. Com efeito, “nenhum homem sensato poderia colocar a si mesmo e a sua alma sob o controle das palavras ou confiar nelas e em seus criadores a ponto de afirmar que sabe bem de alguma coisa”¹²⁶ (PLATÃO, *Crátilo*, 440c). O sonho de Sócrates, portanto, traria a segurança que todos nós almejamos quando buscamos o conhecimento: a possibilidade

¹²⁴ ὄντινα μὲν τοίνυν τρόπον δεῖ μαθάνειν ἢ εὐρίσκειν τὰ ὄντα, μείζον ἴσως ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ’ ἐμὲ καὶ σέ: ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.

¹²⁵ πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων οὕτω.

¹²⁶ οὐδὲ πάντῃ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά.

de acessar as coisas nelas mesmas e ultrapassar todas as dificuldades que existem na sua apreensão e comunicação.

O *Crátilo* não seria o único diálogo em que Platão recorreria a uma espécie de “sonho” para estabelecer um horizonte paradigmático na discussão. Na *República*, por exemplo, em diversos momentos da caracterização da sua *καλλίπολις*, Sócrates deixa evidente que algumas hipóteses se afiguram apenas como um “desejo” (*εὖχος*) que traria consequências positivas, caso existissem de fato. É o que ocorre em, ao menos, três pontos: a) à igualdade entre homens e mulheres quanto às funções da cidade; b) o compartilhamento de mulheres e crianças; e, principalmente, c) o domínio do poder na mão dos filósofos. Contudo, ele também demonstra certa cautela em apresentá-las, visto a recepção negativa dos seus ouvintes: “eu vi isso e evitei o assunto há pouco, no temor de que fosse a causa de grandes embaraços”¹²⁷ (PLATÃO, *República*, 450b).

Um pouco mais à frente no diálogo, encorajado pelos seus interlocutores a falar livremente o que pensa, Sócrates alerta que, diante de questões que não se têm a “verdade” (*ἀλήθεια*), é mister sempre ter cautela em afirmar qualquer coisa, sublinhando que tudo se passa no plano das hipóteses:

pois discorrer, no meio de homens sensatos e amigos, sobre questões da mais alta relevância que tomamos a peito, é coisa que podemos fazer com segurança e confiança quando conhecemos a verdade; mas falar quando não estamos persuadidos e quando procuramos expressões, como eu faço nesse momento, é coisa aterradora e perigosa, não porque apenas expõe ao riso, o que seria pueril, mas porque se eu vier a tropeçar na verdade, não somente irei ao chão como também arrastarei nossos amigos na queda, num caso em que importa ao máximo ficar de pé¹²⁸ (PLATÃO, *República*, 450e-451a).

Do mesmo modo, no *Fédon* (63e-64a), ao discursar sobre as angústias dos seus companheiros diante da sua morte, Sócrates destaca que, aquele que viveu uma vida dedicada à atividade filosófica, deve “nutrir intensas esperanças sobre de que quando morto, alcançará as maiores bênçãos no outro mundo”¹²⁹. Todos os argumentos construídos após essa declaração, portanto, se encontram alicerçados nessa “intensa esperança” (*μέγιστα εὐελπις*), tornando-os hipóteses paradigmáticas que não condizem necessariamente com a realidade, mas que apresentam um horizonte ideal de possibilidades para a discussão.

¹²⁷ διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεισθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἑταῖρε.

¹²⁸ φίλων τἀληθῆ εἰδότα λέγειν ἀσφαλὲς καὶ θαρραλέον, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὗ τι γέλωτα ὀφλεῖν παιδικὸν γὰρ τοῦτο γε ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἤκιστα δεῖ σφάλεσθαι.

¹²⁹ ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἶσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ.

“Sonho” (*όνειρο*), “desejo” (*εὔχος*) e “esperança” (*εὔελπις*) são palavras que denotam o anseio socrático de que as coisas se passem tal como ele as sugere. Isso não significa, no entanto, que ele esteja afirmando que elas sejam verdadeiramente assim, mas que seria ideal que fossem. Desse modo, retomando a discussão final do *Crátilo*, a existência das coisas em si mesmas é colocada em um plano hipotético, pois resolveria os problemas acerca da linguagem e do conhecimento levantados pelo diálogo. A via direta e o Modelo Contemplativo seriam teses ideais, mas que não correspondem com a real situação em que nos encontramos. Ao descartar as palavras e acessar diretamente a *ἐπιστήμη*, poderíamos adquirir o pleno conhecimento de todas as coisas, sem nos preocupar em verificar se aquilo que estamos pensando e dizendo correspondem, de fato, com as coisas.

O Modelo Metodológico estaria igualmente enganado, pois ainda admite, em certo grau, o acesso direto a *ἐπιστήμη*. Seríamos levados em uma atividade de ascensão, das palavras às coisas em si mesmas, em vista de uma potência de unificação e distinção dos discursos que se encontra no interior de cada investigador de maneira silenciosa. Esse modelo seria, aos nossos olhos, aquele que melhor ilustraria o que Sócrates almeja com seu “sonho”, mas se equivoca por tomá-lo como uma via realmente possível. Novamente, o texto não oferece subsídios para crer que Platão estaria defendendo, de fato, uma ascensão em direção à contemplação das coisas nelas mesmas, mas apenas refletindo às consequências dessa possibilidade, caso isso fosse capaz de acontecer.

Tal como um *παράδειγμα*, é preciso ter esse sonho em mente, quando se quer chegar no mais próximo do ideal. A *καλλίπολις* de Platão, mesmo sendo fruto do seu *εὔχος*, oferece inúmeros elementos de como é possível melhorar a *πολις* real. Cada pequeno avanço em direção àquilo que foi idealizado, mesmo sabendo a impossibilidade de alcançá-lo plenamente, já pode ser encarado como uma importante melhoria. A *μέγιστα εὔελπις* do que acontece ao filósofo após a sua morte, justifica a sua própria existência e o torna um sujeito “eudaimônico” mesmo e principalmente diante do seu fim. O *όνειρο* do acesso às coisas em si mesmas justifica nosso anseio pela *ἐπιστήμη*, apesar de nunca a alcançar plenamente. Ele reforça que o conhecimento ideal é invariável e unificado, e que seria de extremo valor se conseguíssemos chegar o mais próximo disso.

Diante dessa condição precária, mas esperançosa, o que nos resta é o Modelo Crítico de interpretação que nos joga diante do fato irrevogável de que as palavras são tudo que temos. Elas são a materialização sonora dos nossos pensamentos, comunicando as coisas do mundo a partir da nossa atividade de apreensão dos aspectos inteligíveis das coisas. É por meio delas que

também tornamos explícito os nossos sentimentos, desejos e opiniões; o modo de vida que adotamos no propósito de alcançar a *ευδαιμονία*. Não é por acaso que o exame socrático se dê por meio das palavras: é por meio do diálogo que o filósofo acaba por revelar a *ψυχή* dos seus interlocutores, exibindo, muitas vezes, as contradições dos seus pensamentos e a falha dos seus atos.

Contudo, a arbitrariedade das palavras e o seu uso irrefletido podem ocasionar problemas de comunicação e entendimento. O *Crátilo* nos ensina que não é por meio de uma análise etimológica que conseguiremos superar tais impasses, mas a partir do exame dos significados das palavras, em seus diferentes usos e contextos, que conseguiremos ir em direção aquela tão sonhada unificação e invariabilidade das *οὐσίαι* que garantiria o acesso a *ἐπιστήμη*. Nesse interim, o *διαλεκτικός* se revela um usuário privilegiado das palavras, por compreender seus limites e imperfeições, e submetendo-as ao escrutínio da razão, potencializando seu uso na elaboração e apreensão de discursos. Essa investigação, no entanto, não se daria de maneira silenciosa, apenas no interior do investigador, mas dialógica, através do contato do *διαλεκτικός* com os diferentes usos das palavras em seus diferentes contextos e situações.

O que está realmente em jogo é a troca de uma investigação sobre as palavras, com o intuito de se alcançar a verdade, por uma ciência do discurso, que auxilia na apreensão dos diferentes graus do conhecimento. Essa mudança não apenas promove a ruptura de Platão com a tradição anterior a ele, mas o coloca na vanguarda de uma nova compreensão que oferece sentido as palavras somente no interior dos discursos em que elas se encontram inseridas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo apresentar uma leitura do *Crátilo* capaz de examinar os principais pontos discursivos da obra em função de uma possível concepção de Platão acerca da adequação das palavras. Para isso, buscou-se avaliar as aporias em que teses naturalista e convencionalista desembocam, sobretudo no que diz respeito a impossibilidade de haver discursos falsos e a própria capacidade das palavras de alçarem aquilo que pretendem nomear. Isso porque, em ambos os casos, a relação das palavras com aquilo que elas nomeiam é tomada de maneira radical, seja ligando-as ou separando-as inteiramente. Um breve panorama histórico de tais concepções revelou que tais problemas adquirem destaque a partir dos sofistas, no século V a.C., em diálogo com uma tradição poética, fundamental para a cultura helênica.

No caso do Convencionalismo, a laicização das palavras dos guerreiros arcaicos possibilitou a compreensão das palavras como *τέχνη*, indispensável para se compreender a maneira como certos discursos sofisticos foram elaborados posteriormente. Górgias de Leontinos, por exemplo, parecendo seguir essa perspectiva, defendia a separação entre os planos do discurso e da realidade, transformando a linguagem em um mecanismo de persuasão e convencimento. Uma vez que a correspondência das palavras com as coisas não se dava de maneira intrínseca, todo discurso era igualmente válido e possível, impossibilitando a existência de discursos falsos e a sua real adequação. Ora, será essa mesma conclusão que encontramos na tese atribuída a personagem Hermógenes, visto que para ele as palavras se dão de maneira convencional.

Já no caso do Naturalismo, o fato da personagem Crátilo supor que há uma adequação natural entre as palavras e as coisas, o conecta ao modo como certos poetas, profetas e reis compreendiam a palavra como algo inspirado e divino. Sendo intermediários entre deuses e homens, tais figuras comunicavam as verdades divinas por meio de palavras inspiradas. Todavia, com o advento da *πόλις* e em contato com posturas divergentes, tal concepção tornou possível o surgimento de um tipo de discurso que procura aproximar as palavras com a própria estrutura da realidade. Isso influenciou a correlação entre a linguagem e a natureza, verdade e realidade, presentes em fragmentos de importantes filósofos naturalistas, como Parmênides e Heráclito. Uma vez que as palavras possuem essa relação intrínseca com aquilo que nomeiam, fica igualmente interdita a possibilidade de dizer falsidades.

Com base nesse breve panorama histórico, examinamos mais detalhadamente o desenvolvimento discursivo do *Crátilo*, acentuando os trechos que correspondem diretamente ao exame socrático do Convencionalismo (384e-387e) e do Naturalismo (427e-440e). Optamos

por realizar esse salto metodológico, pois apesar de Sócrates avaliar o Naturalismo em quase todo o diálogo, será apenas a partir de 427e que ele é realmente defendido por seu verdadeiro defensor. Isso possibilitou algumas conclusões importantes: no caso do Convencionalismo, descobrimos que apenas uma compreensão mais radical dessa tese é que impossibilita discursos falsos. Uma postura mais moderada, que foge de idioletos e se concentra em acordos sociais coletivos, não só escapa da crítica socrática, como é incorporada por ele em seu próprio entendimento sobre a adequação palavras.

No caso do Naturalismo, será a negação de Crátilo diante do fato de existirem palavras mal formuladas que desembocará na impossibilidade de haver discursos falsos. Ao olhar de Sócrates, isso parece fugir do que realmente ocorre, visto que as pessoas, em seu cotidiano, proferem inúmeros discursos falsos, capazes de distorcer a relação das palavras com aquilo que elas remetem. Além disso, a suposta adesão de Crátilo ao mobilismo ontológico de Heráclito parece oferecer impasses ainda maiores ao Naturalismo: se as palavras se ligam diretamente às coisas e estas se encontram em um constante *devir*, não seríamos capazes de comunicá-las, pois tudo estaria em fluxo permanente. Daí depreende-se a necessidade de existir *algo* de invariável tanto nas coisas quanto nas palavras que as nomeiam.

As aporias das concepções Convencionalista e Naturalista, tal como são apresentadas no diálogo e examinadas por Sócrates, revelaram, portanto, duas coisas importantes: é necessário admitir um certo acordo na designação e no uso das palavras; e para que elas sejam capazes de comunicar a realidade, é mister que exista algo de invariável tanto nas coisas quanto nas palavras. A concepção de Platão acerca das palavras, portanto, deve partir da superação dos impasses enfrentados pelas Convencionalismo e Naturalismo, a partir do aproveitamento de aspectos de ambas as posições e que são reunidos em uma releitura por parte do filósofo. As palavras não podem ser tomadas nem de maneira independente da convenção, nem totalmente dependente delas. Tal como a pintura, elas devem fazer o papel de *μίμησις*, representando de maneira mais ou menos fiel aquilo que há de mais essencial nas coisas.

Para esclarecer ainda mais nosso ponto de vista, passamos a examinar outros dois trechos controversos do diálogo: a passagem do *ὀνοματοργός* e do *διαλεκτικός* (387e-390e), e a longa seção dedicada ao exame das etimologias (391d-422e). Em relação ao primeiro, Platão estabelece que a função das palavras é ser “um instrumento de ensino e distinção da *οὐσία*” (388b-c). A *οὐσία* seria, aos nossos olhos, o aspecto essencial e invariável que se mostra necessário diante do exame das concepções convencionalista e naturalista, e que é capturado pela dimensão inteligível. isso possibilita o distanciamento de Platão da posição naturalista

defendida por Crátilo, indicando não apenas um novo modo de compreender as palavras, mas também de encarar a sua relação com a realidade. O filósofo parece sugerir que, apesar do *devoir* constante da dimensão sensível da realidade, existem certos aspectos essenciais que se mostram ao pensamento e que são permanentes e substanciais.

Diversos estudiosos discutiram o sentido em que a noção da *οὐσία* está sendo empregada no *Crátilo*, procurando estabelecer relações com outros diálogos que parecem tratar da mesma questão. Para nós, no entanto, ela deve ser vista como o princípio essencial que se encontra implícito nas coisas e que só é apreendido quando submetermos aquilo que nos chega através dos sentidos ao escrutínio do pensamento. Desse modo, a concepção de Platão acerca das palavras pressupõe que elas possuem, de algum modo, a capacidade de distinguir e ensinar esses aspectos essenciais e invariáveis que nos deparamos apenas quando ultrapassamos o plano daquilo que é visível e imediato. Para que as palavras possam ser realmente capazes de nomear as coisas, é necessário que aqueles que as produzem ou legitimam – o *ὀνοματουργός* ou *νομοθέτης* – sejam igualmente capazes de contemplar e apreender as *οὐσίαι*.

Ademais, o desenvolvimento do *Crátilo* sugere que o arranjo dos sons e das sílabas também devem ser levados em consideração na elaboração e no uso das palavras. Para Platão, a sonoridade seria tal como uma massa de modelar desprovida de forma, funcionando como receptáculo das *οὐσίαι*. Isso significa que o caráter convencional que se mostrou necessário a partir do exame do Convencionalismo adquire seu lugar justamente no arranjo das palavras. É também por conta da sonoridade que a falsidade dos discursos pode ser legitimada, visto que os múltiplos arranjos dos sons e das sílabas oferecem diferentes graus de representação onomatopaica, aproximando-se e distanciando-se daquilo que nomeiam, conforme a potência que cada *ὄνομα* tem em se ligar às *οὐσίαι*.

Todavia, é o sentido das palavras, isto é, *para onde elas apontam*, que a veracidade dos discursos pode ser alcançada. É com base nisso que a atividade do *διαλεκτικός* se mostra de valor indispensável para a concepção platônica sobre a adequação das palavras. Ao supervisioná-las, por meio de perguntas e respostas, em seus diferentes contextos e aplicações, ele oferece um aprimoramento da própria comunicação humana, auxiliando no aperfeiçoamento das palavras em relação a sua capacidade de distinguir e ensinar às *οὐσίαι* das coisas. Se o *ὀνοματουργός* pode ser visto, de maneira metafórica, como o pintor que representa em sua tela aquilo que contempla da paisagem, o *διαλεκτικός* é o crítico que aprimora a pintura, destacando os elementos que não condizem com a realidade.

Aos nossos olhos, Platão parece querer destacar que essa é a principal atividade do filósofo em relação às palavras: examinar os seus múltiplos sentidos; averiguar se são capazes de comunicar as coisas do mundo; aprimorar e descartar os discursos em função da verdade. E é precisamente isso que Sócrates faz em todo o diálogo. Ao aceitar o convite de Hermógenes para avaliar as concepções convencionalista e naturalista, ele se coloca como o supervisor das concepções e dos sentidos das palavras que seus interlocutores apresentam. Com isso em mente, a seção das análises etimológicas adquire um novo significado: ela não serve apenas para ridicularizar o naturalismo em meio a uma peça teatral, mas para demonstrar, sobretudo, o valor da atividade dialética em relação ao exame das ideias e das palavras.

Nessa nova compreensão, mais do que a figura mítica de um *ὀνοματουργός* que contempla as *οὐσίαι* e arranja os sons em sua inteira perfeição, é necessário um *διαλεκτικός* que examina os sentidos das palavras e a sua adequação no contexto em que são usadas. Pela leitura do diálogo, a conclusão que é possível traçar é que as palavras são sempre imprecisas, ambíguas e contraditórias. Por serem *μίμησις*, elas jamais serão capazes de designar perfeitamente aquilo que querem nomear. É por isso que Sócrates conclui, em 440c, que ninguém que se diz sensato pode colocar a si mesmo sob o controle das palavras ou confiar nelas e em seus criadores a ponto de afirmar que sabe bem de alguma coisa. A arbitrariedade presente no arranjo dos *ονόματα*, bem como a impossibilidade de contemplarmos diretamente as *οὐσίαι*, inviabiliza a completa apreensão e comunicação das coisas nelas mesmas.

A via direta é mencionada por Platão apenas enquanto um “sonho” (*ὄνειρο*), isto é, um horizonte paradigmático de discussão, que supriria todas as dificuldades e imperfeições próprias das palavras. Na verdade, se tivéssemos acesso direto ao conhecimento das coisas nelas mesmas não precisaríamos nem mesmo de palavras, discursos ou opiniões. A representação da realidade não precisaria ser efetuada, pois a contemplaríamos em seus aspectos mais fundamentais. A verdade poderia ser apreendida em sua totalidade e não haveria discordância, ambiguidades e contradições. Seríamos todos sábios e divinos, alheios às inquietações filosóficas que movimentam aqueles que nada sabem, mas desejam saber.

Desse modo, a concepção de Platão acerca das palavras se encerra em meio à inquietante constatação de que, apesar de as palavras buscarem referenciar os aspectos essenciais, elas jamais serão capazes de alcançar isso plenamente, graças à precariedade do arranjo das palavras e à nossa incapacidade de contemplar e apreender diretamente as *οὐσίαι*. O que nos resta, portanto, é a atividade do *διαλεκτικός* que avalia os diferentes usos das palavras, em seus múltiplos contextos, no intuito de melhor representar aquilo que pretendem nomear. Isso coloca

a atividade filosófica como indispensável para o aprimoramento da comunicação humana, atribuindo ao *διαλεκτικός* o papel fundamental de examinar o uso das palavras em função das ideias que elas querem comunicar.

A luz dessas novas conclusões acerca do *Crátilo*, o diálogo adquire um valor mais destacado no interior do *corpus platonicum*: ele nos ensina que examinar as palavras, ao contrário de ser uma questão apenas de segunda ordem, talvez seja tudo que nos resta diante da nossa necessidade de conhecer e de comunicar a realidade que nos cerca.

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. L. Language and Reality in Plato's Cratylus. Publicado originalmente em *Studi di Filosofia Antica*, 1994, pp.9-24. Republicado em: FINE, Gail (ed.). **Plato 1: Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 125.
- ADEMOLLO, F. **The Cratylus of Plato: a commentary**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ALMEIDA, L. A. Górgias e a questão da linguagem na sofística: o tratado do não-ser ou a desconstrução da ontologia. In: *Scripta clássica: história, literatura e filosofia na Antiguidade Clássica*. Belo Horizonte. Org. de Antônio Orlando Dourado Lopes, Celina Figueiredo Lage e Olimar Flores Junior. Belo Horizonte: **Pós-lit**, 1999, p. 109-122.
- ALMEIDA, N. E. Uma solução aristotélica para o paradoxo do mentiroso em *Metafísica IV*, 8. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 429-466, Set/Dez. 2013.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. In: **Sócrates**. Trad. e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. 2 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1980, p. 171-222 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio intro., Trad. do grego e comentário de Giovanni Reale. Trad. para português de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Vol. II).
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. E notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Pref. e intro. de Manuel Alexandre Junior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casada Moeda, 2005 (Biblioteca de autores clássicos).
- BAGWELL, G. S. A Study of Plato's Cratylus. **Duquesne University**, 2010, p. 161. Disponível em:
<https://dsc.duq.edu/etd>.
- BARBOSA, M; CASTROS, I. O. **Górgias: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (Coleções Mare Nostrum).
- BARNEY, R. **Names and Nature in Plato's Cratylus**. New York & London: Routledge, 2001. BARNEY, R. Plato on conventionalism. **Phronesis**, Leiden, n. 42, p. 142-162, 1997.
- BARROS, M. **Livro das Ignorâncias**. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2016.
- BARROS NETO, A. M. R. **Sobre o Crátilo de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BERTI, E. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013 (coleção philosophica).
- BORDOY, F. C. Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del

- papiro deDerveni. **Eremita**: revista de linguística y Filología Clásica, n. LXVIII, v. 1, p. 53-71, 2000.
- BOSTOCK, D. **Plato's Phaedo**. New York: Oxford University Press, 1986.
- BUARQUE, L. **As armas cômicas**: Os interlocutores de Platão no *Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis, 2011. 105 p.
- BUARQUE, L. Heráclito e Heraclitismo no *Crátilo* de Platão. **Archai**, Brasília, n. 15, p. 135-141,2015.
- BUARQUE, L. Protágoras e Heráclito no *Crátilo* Platônico. **Hypnos**, São Paulo, n. 28, p. 157-164,2012.
- CABRAL, J. F. P. A dicotomia *nómos-phýsis* no *Crátilo* de Platão. **Revista E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, n. 26, p. 111-129, 2013.
- CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.116, p. 307-327, Dez/2007.
- CASERTANO, G. Epimênides: sábio ou filósofo? **Hypnos**, São Paulo, n. 26, p.13-35, 2011a.
- CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola,2011b (Coleção Sabedoria Antiga).
- CASERTANO, G. **Paradigmas da Verdade em Platão**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. SãoPaulo: Edições Loyola, 2010.
- CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo:Siciliano, 1990.
- CORNFORD, F. **Principium sapientiae**: as origens do pensamento filosófico grego. Trad. de Maria Manuela Rocheta do Santos. Pref. de W. C. K. Guthrie. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian,1989.
- COSTA, A. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- CRUZ, M. B. Cadernos do Pet de Filosofia, Teresina, v. 5, n. 10, p. 72-82, Jul/Dez, 2014.
- Resenha de:DETIENNE, M. **Mestres da Verdade Na Grécia Arcaica**. 1 ed. Trad. de Ivone C. Benedetti. Pref. de Pierre Vida-Naquet. São Paulo: Editora WMF/ Martins Fontes, 2013.
- DETIENNE, M. **Mestres da Verdade Na Grécia Arcaica**. 1 ed. Trad. de Ivone C. Benedetti. Pref.de Pierre Vida-Naquet. São Paulo: Editora WMF/ Martins Fontes, 2013.
- DINNUCI, A. L. Lógica e Teoria da Linguagem em Antístenes. **O que nos faz pensar**, Rio deJaneiro, n. 13, p. 105-119, 1999.
- DOMINGUEZ, A. 'Edición, introducción y traducción' IN: PLATÓN. **Cratilo o del lenguaje**. Madrid:Editorial Trotta, 2002.
- DROZ, G. **Les Mythes Platoniciens**. Pariz: Éditions du Sueil, 1992.
- FESTUGIÈRE A. J. **Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon**. Paris: Vrin, 1975.

FIGUEIREDO, M, J. Notas. In: PLATÃO. **Crátilo**. Intr. de José Trindade dos Santos e Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Pensamento Filosofia).

FLÓREZ, J. A. El lenguaje en el Pensamiento Griego. **Praxis Filosófica**, Calle, n. 29, p.41-60, Jul/Dic2009.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Flávio Paulo Meurer. 10 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

GARCIA-ROZA, L. A. **Palavra e Verdade na Filosofia Antiga e na Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990 (textos de erudição & prazer).

GÓRGIAS. Elogio de Helena. In **Górgias**: Testemunhos e Fragmentos. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 40-46 (Coleções Mare Nostrum).

GOMPERZ, T. **Os pensadores da Grécia**: história da Filosofia Antiga. Trad. de Cláudio J. A. Rodrigues. 1 ed. São Paulo: Icone, 2013. Tomo II: filosofias socráticas e Platônicas. (Obra completa em 3 volumes).

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. 2ª edição (Coleção Filosofia).

HEIDEGGER, M. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental lógica. A doutrina heraclítica dológos. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HERPICH, J. C. Linguagem e Lógos: a leitura gadameriana do *Crátilo* de Platão. **Perspectiva filosófica**, Recife, v. 1, n. 39, p.39-53, 2013.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2014. 2ª edição.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa: livros Cotovia, 2005.

HUISMAN, D. **Sócrates**. Trad. de Nicolás Nyimi Campánario. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUSSEY, E. Heráclito. Trad. de Pedro Ferreira. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: ideias & Letras, 2008, p. 139-166.

KERFERD, G. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KONSTAN, D. Sócrates em *As Nuvens* de Aristófanes. Trad. de André Oidés. In: MORRISON, D. R. (Org.). **SÓCRATES**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 113-130.

KRAUSZ, L. S. **As musas**: poesia e divindade na Grécia arcaica. São Paulo: Edusp, 2007.

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Intr., trad. e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEÃO, D. F. Retrato físico de Sócrates nas *Nuvens* e em Platão – breve apontamento.

Humanitas, Coimbra, v. XLVII, p. 327-339, 1995.

LOPES, D. R. N. Parmênides vs. Górgias: uma polêmica sobre a linguagem. **Phaos**, n. 6, p. 21-50, 2006.

MACEDO, D. D. Platão e Crátilo: do *ónoma* ao *lógos*. **Letras clássicas**, São Paulo, n. 2, p. 47-56, 1998.

MACKENZIE, M. M. Putting the Cratylus in its Place. In: **The Classical Quarterly**. Vol. 36, No. 1, 1986, p. 124-150.

MESQUITA, A. P. Palavras e Coisas: subsídios para a compreensão do *Crátilo* platônico. **Humanitas**, Coimbra, v. XLIX, p. 85-102, 1997.

MIGLIORI, M. O problema da geração no *Timeu*. In: GAZOLLA, R. (Org.), **Cosmologias**: cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008, p. 13-46 (Coleção Philosophica).

MONDOLFO, R. **Heráclito**: textos y problemas de su interpretación. Trad. de Oberdan Caletti e Prol. de Risieri Frondizi. México: Siglo XXI Editores, 1966.

MONTEIRO JUNIOR, C. **A linguagem no Crátilo de Platão**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MONTENEGRO, M. A. de P. Linguagem e Conhecimento no Crátilo de Platão. In: **Revista Kriterion**. nº 116, Dez/2007. Belo Horizonte, p. 367-77.

MONTENEGRO, M. A. P. Natureza e Convenção na linguagem: uma leitura contemporânea do *Crátilo* de Platão. In: **Natureza e linguagem na Filosofia**. Org. de Maria Aparecida P. Montenegro, Clara Virgínia de Q. Pinheiro e Ivânio Lopes de Azevedo Jr. Fortaleza: edições UFC, 2008, p. 403- 427 (série Filosofia).

MOTA, M. Ésquilo: dramaturgia e repertório – uma discussão preliminar. **Revista Clássica**, v. 31, n.2, p. 75-88, 2018.

MUÑOZ, C. J. P. Simónides De Ceos y la poesia como *téchne*. **Revista Co-herencia**, Medellín, v. 9, n. 17, p. 155-175, 2012.

NAILES, D. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and Other Socratics. Indianópolis: Cambridge, 2002.

NETO MARTÍNEZ, R. B. Epiménides y la aura del pensamiento racional. **Agora**, Vitória, v. 17, n. 2, 119-144, 1998.

OLIVEIRA, R. R. **Pólis e Nómos**: o problema da Lei no Pensamento Grego. São Paulo: Edições Loyola, 2013 (Coleção Faje)

PEIXOTO, M. C. D. Demócrito de Abdera e Platão: tão longe, tão perto. **Enunciação**, n. 1, v. 2, 2017, p. 1-26.

PETTERSSON, O. The Legacy of Hermes: Deception and Dialectic in Plato's Cratylus. In:

Journal of Ancient Philosophy (Engl. ed.). Vol.10, n.1, São Paulo, 2016, p. 26-58.

PINHEIRO, A. Introdução. In: XENOFONTE. Banquete e Apologia de Sócrates. Trad., Intr. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a, p. 13-26; 92-96.

PINHEIRO, P. Linguagem e conhecimento em Platão: estudo sobre a correção dos nomes. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 6, n. 1/2, p. 31-56, 2003.

PIQUÉ, J. F. Linguagem e realidade: uma análise do *Crátilo* de Platão. **Letras**, Curitiba, n. 46, p. 171-182, 1996.

PLATÃO. Apologia. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 148-186.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. e notas de Maria José Figueiredo. Intro. de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. e intro. de Ute Schmidt Osmanzik. México: Instituto de investigaciones filológicas, 1988.

PLATÃO. **Eutidemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013. (Biblioteca Antíqua).

PLATÃO. Eutífron. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 218-242.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Pará: Ed.UFPA, 2011 (diálogos de Platão, v.2).

PLATÃO. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Pará: Ed.UFPA, 2011 (diálogos de Platão, v.3).

PLATÃO. Laques. In: PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. y notas de J. Calonge Luiz; E. Lledó Íñigo e C. García Gual. Intr. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 450-485.

PLATÃO. **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 8 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2014 (Biblioteca Antíqua).

PLATÃO. **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008 (Biblioteca Antíqua).

PLATÃO. **República**. Trad. e org. de J. Guinsburg. Intr. de Marya Silva Carvalho Franco e

Notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014 (textos 19).

PLATÃO. **Sofista**. Trad. e org. de M. Henrique e J. Juvino. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Pref. de José Trindade dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. de Maria José Figueiredo. Intro. de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

RAMOS, C. M. **A investigação imediata: o papel da linguagem na investigação filosófica segundo Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

REALE, G (Org.). **I Presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz**. III ed. Milano: Bompiani, 2008 (Il Pensiero Occidentale).

REEVE, C. D. C. **Plato, Cratylus**. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1998.

RIBEIRO, A, A. **A filosofia da linguagem em Platão**. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

ROBINSON, R. A Criticism of Platos's Cratylus. **The Philosophical Review**, v. 65, n. 3, p. 321-341, 1965.

ROSS, D. **Teoria de las ideas de Platón**. Trad. de José Luis Díez Arias. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997 (Colección teorema).

SALLES, L. L. B. M. **Górgias Leotino da palavra como Phármakon**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SANTOS, F. **Platão e a linguagem poética: o prenúncio de uma distinção**. Chapecó: Argos, 2008.

SANTOS, I. O *logos* do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 19, n. 9/10, p. 735-746, 2009.

SANTOS, J. T. Para uma leitura aporética do *Crátilo*. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 40, n. VIII, p. 1-23, 2014.

SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

SEDLEY, D. Platão e a linguagem. In: BENSON, Hugh H. (org). **Platão**. Consultoria, supervisão etrad. de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Artmed, 2011.

SEDLEY, D. **Plato's Cratylus**. New York: Cambridge University Press, 2003.

SEXTO EMPÍRICO. Contra os Matemáticos. In: **Górgias: Testemunhos e Fragmentos**. Trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (Coleções Mare Nostrum). p. 30-35.

SILVA, D. P. A reforma hoplítica e o desenvolvimento da cidadania na Grécia Arcaica (VIII-VII a.C.).

Praesentia, Bogotá, n. 13, p. 1-11, 2012. Disponível em: Acesso em 28 Fev. 2019.

SZLEZÁK, T. A. **Ler Platão**. Trad. de Milton Camarco Mota. São Paulo: Loyola, 2005 (Coleção Leituras Filosóficas).

TORRANO, J. O mundo como função das musas. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2014. 2ª edição.

TRIVIGNO, F. V. Etymology and the Power of Names in Plato's Cratylus. In: Ancient Philosophy. Vol. 32, No. 1. 2012, p.35-75.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. 22 ed. Riode Janeiro: DIFEL, 2015.

VIEIRA, C. O. Adequação, Formas e Função de coisas e nomes no *Crátilo* de Platão. **Classica**, BeloHorizonte, v. 25, n1/2, p.23-36, 2012.

WEINGARTNER, R. H. Making sense of the Cratylus. **Phronesis**, Laiden, n. 15, p. 5-25, 1970.

XENOFONTE. Apologia de Sócrates. In: XENOFONTE. **Apologia de Sócrates e Banquete**. Trad., intro. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 101-114.

XENOFONTE. Banquete. In: XENOFONTE. **Apologia de Sócrates e Banquete**. Trad., intro. e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 31-82.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: **Sócrates**. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. 2 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1980, p. 31-158 (Coleção Os Pensadores).