

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OTTAVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

**SOFÍSTICA E AMBIGUIDADES DA LINGUAGEM  
NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO**

Niterói  
2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OTTAVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

**SOFÍSTICA E AMBIGUIDADES DA LINGUAGEM  
NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO**

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

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro

Niterói  
2019

OTTAVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

SOFÍSTICA E AMBIGUIDADES DA LINGUAGEM  
NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO

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

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro (UFF)  
Orientador

---

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (UFF)  
Arguidor

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Izabela Aquino Bocayuva (UERJ)  
Arguidora

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá:**

A Maria Letícia, Ana Beatriz e Helena,  
por fornecerem a esperança necessária para  
continuar caminhando e acreditando que outro  
mundo é possível.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar meus profundos agradecimentos a todos e todas que de um modo ou de outro contribuíram para a realização deste trabalho...

... à Universidade Federal Fluminense, pela acolhida ao longo desses seis anos, e à Capes, pelo financiamento da minha pesquisa.

... aos meus pais, Sebastião (*in memoriam*) e Aparecida, pelo esforço depositado em minha formação. Sem vocês nada disso seria possível.

... às minhas irmãs, Lucille e Ellana, e minhas sobrinhas, Maria Letícia, Ana Beatriz e Helena, pelo companheirismo e compreensão incondicionais.

... a Thiago, meu namorado, pelo amor e cuidado. Sem você ao meu lado essa jornada teria sido muito mais sofrida e difícil.

... a Nelma, minha sempre companheira, fundamental em cada decisão que eu tomo. Obrigado por estar sempre ao meu lado.

... aos colegas de turma daquele já longínquo 2013, Jô, Marcus, Roberto, Sandro, pelas conversas nos botecos de Niterói.

... aos colegas feitos durante este percurso, Diego, Felipe, Gabriela, Gianluca, Sarah, Yuri, Zander, pelos encontros felizes que vocês me proporcionaram e proporcionam.

... aos professores Cláudio, Marcus, Teresa, Richard e Vladimir, pelo esforço depositado na nossa formação. Cláudio, sempre serei grato por você ter me dado a sua cópia do *Le philosophe e son double* do Nancy, infelizmente meu ainda parco domínio do francês me impediu de explorar ainda mais essa obra.

... à professora Glória, pelas suas aulas de grego repletas de carinho e dedicação. Sempre me lembrarei desses anos de aprendizado com muita alegria.

... aos meus companheiros de trabalho e alunos do Centro Educacional Anísio Teixeira, por tudo que tenho aprendido sobre ser professor com todos vocês.

... ao professor Luis Felipe, pela paciência, cuidado e generosidade com que conduziu a minha orientação. Sempre serei grato por ter me aberto as portas do CEAT.

... ao professor Alexandre Costa, pelas inúmeras aulas que foram fundamentais na minha formação e pela leitura sempre atenta e cuidadosa deste trabalho.

... à professora Isabela Bocayuva, pelo carinho ao me receber em sua turma no PPGFIL- UERJ e pela prontidão em fazer parte desta banca.

... aos governos Lula e Dilma por conduzirem um projeto de expansão e popularização das universidades. Nenhum golpe e nenhum governo ilegítimo serão capazes de apagar 13 anos de conquistas do povo preto e pobre. Seguiremos de pé!

Descobri aos 13 anos que o que me dava prazer nas  
leituras não era a beleza das frases, mas a doença  
delas.

Comuniquei ao Padre Ezequiel, um meu Preceptor,  
esse gosto esquisito.

Eu pensava que fosse um sujeito escaleno.

– Gostar de fazer defeitos na frase é muito saudável,  
o Padre me disse.

Ele fez um limpamento em meus receios.

O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença,  
pode muito que você carregue para o resto da  
vida um certo gosto por nada...

E se riu.

Você não é de bugre? – ele continuou.

Que sim, eu respondi.

Veja que bugre só pega por desvios, não anda em  
estradas –

Pois é nos desvios que encontra as melhores  
surpresas e os ariticuns maduros.

Há que apenas saber errar bem o seu idioma.

Esse Padre Ezequiel foi o meu primeiro professor de  
agramática.

(Manuel de Barros, *O Livro das ignorâncias*)

## RESUMO

Partindo do diálogo *Eutidemo* de Platão, buscamos investigar a representação das personagens sofisticas Eutidemo e Dionisodoro ali dramatizadas. Ao longo do jogo argumentativo desenvolvido pelos irmãos, somos levados a reconhecer que esse diálogo parece se manifestar como um grande drama em torno da linguagem. Nesse sentido, nosso objetivo é pensar que concepção de linguagem está pressuposta nos seus argumentos, já que a sua tecitura não cessa de explorar ambiguidades e formulações muitas vezes tomadas como absurdas.

**Palavras-chaves: Platão; sofisticas; ambiguidade; linguagem**

## ABSTRACT

Based on Plato's dialogue *Euthydemus*, we try to search the representation of the sophistry characters Euthydemus and Dionysodorus. Throughout the argumentative development of the brothers, we recognize a dialogue that seems to be a big drama about the language. In this sense, we aim to think the conception of the language that is assumed in their arguments, since this writing continuing to explore the ambiguity and formulations many times taken as absurdities.

**Keywords:** Plato, sophistry, ambiguity, language

## SUMÁRIO

Introdução.....	12
CAPÍTULO 1 – “Quem era aquele com quem conversavas no Liceu?”.....	16
1.1) O problema da identidade.....	16
1.2) Eutidemo e Dionisodoro como πάσσοφοι.....	19
1.3) O sentido da ἐριστική τέχνη.....	26
CAPÍTULO 2 – Os argumentos inescapáveis.....	33
2.1) Aporias sobre o aprendizado.....	33
2.2) As lacunas do discurso.....	38
2.3) O jogo da ambiguidade.....	46
CAPÍTULO 3 – Tradição eleática no <i>Eutidemo</i> .....	55
3.1) As ambiguidades de εἰμί.....	55
3.2) Discurso como produção.....	63
3.3) Herança eleática e antilogia.....	68
CAPÍTULO 4 – O que pode a linguagem?.....	73
4.1) A potência do λόγος.....	73
4.2) Dois paradigmas de diálogo.....	78
4.3) Os interlocutores inconvenientes.....	81
Considerações finais.....	86
Referências Bibliográficas.....	88

## Introdução

Sófocles, na tragédia *Filoctetes*, apresenta-nos Odisseu buscando persuadir o jovem Neoptólemo, filho de Aquiles. Seu objetivo é fazer com que o jovem engane Filoctetes e roube os seus arco e flecha, dados por Hércules, sem os quais – segundo o vaticínio – os gregos não poderiam derrotar Troia. Odisseu teria preparado um “sofisma” (σόφισμα, v. 14) para levar a cabo o seu intento, mas a realização de tal estratagem esbarra na recusa de Neoptólemo a executá-lo. O jovem diz preferir lutar contra Filoctetes e assim obter de maneira justa as armas divinas a realizar aquilo que ele considera uma má ação (vv. 86-95). Diante disso, o herói – caracterizado por sua astúcia – diz-nos o seguinte:

Quando era rapazote, eu também tinha  
a mão ativa e a língua preguiçosa.  
Mais calejado, vejo que é a língua,  
e não a ação, o que se impõe aos homens<sup>1</sup>.  
(Sófocles, *Filoctetes*, 96-100)

Odisseu aqui é dramatizado como um genuíno representante de um tipo de sábio que povoava o tempo de Sófocles<sup>2</sup>. Este tratamento não é complementamente inusitado. Sua representação na poesia épica já parece nos preparar este arquétipo, pois o heroísmo de Odisseu reside justamente na sua capacidade de executar artimanhas e estratagemas. Na passagem acima, vemos o herói contrapor língua e ação. Nesta Grécia do V século, estamos presenciando uma inversão de valores na qual o poder passa a residir justamente na capacidade de manejo de uma palavra destituída de sua aura sacra. Esses sábios representados por Odisseu receberão muitos nomes – sofistas, retores, filósofos e até mesmos políticos –, a variar conforme os tratamentos de cada autor, afinal, às vezes esses gêneros podem ser tomados todos como um só<sup>3</sup>.

O drama platônico é também fruto desta mesma Grécia. Em inúmeros diálogos, vemos Sócrates contracenando com personagens que Platão se esforça por inscrever sob a rubrica da

---

1 Cito pela tradução de Trajano Vieira. “ἔσθλου πατρὸς παῖ, καὶ τὸς ὦν νέος ποτὲ / γλώσσαν μὲν ἄργον, χεῖρα δ’ εἶχον ἐργάτιν / νῦν δ’ εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὀρώ βροτοῖς / τὴν γλώσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ’ ἡγουμένην.”

2 Para uma análise mais detalhada das semelhanças do Odisseu de Filoctetes com os sofistas, cf.: GASTALDI, V. “Sófocles y los sofistas: el poder del lógos em Filoctetes”. *HVMANITAS*, XLVIII, pp. 21-28, 1996.

3 *Sof.* 217a

sofística, ou ainda discutindo problemas que fazem parte do horizonte de preocupações deste movimento. Na sua tentativa de demarcar um gênero e outro, somos sempre remetidos às dificuldades intrínsecas a esta tarefa. Um dos diálogos em que a sofística divide a cena dramática com Sócrates é o *Eutidemo*, obra que será objeto de nossa atenção neste trabalho. Este diálogo nos apresenta Sócrates contracenando com Eutidemo e Dionisodoro, dois irmãos nascidos em Quios, e de lá banidos (271c), vivendo desde então em uma errância que não deixa de ser típica a este movimento.

Em seu estudo sobre o *Eutidemo*, Chance afirma que esse diálogo foi, na maioria das vezes, pouco considerado nos tratamentos sistemáticos da obra e do método de Platão<sup>4</sup>. Com isto, acabou-se gerando também um escasso número de trabalhos voltados exclusivamente ao diálogo, situação que começou a mudar consideravelmente a partir da segunda metade do último século, quando passamos a contar com um aumento significativo de interesse em relação a esta obra<sup>5</sup>.

Certamente muitos elementos ajudam a explicar os motivos de tamanho desinteresse, entre os quais, destacamos: (a) o caráter marcadamente cômico da obra, embora saibamos que também o *Crátilo* apresenta traços cômicos, e isso não lhe custou a recepção; (b) ausência da figura de um Sócrates heroico, que desbanca seus adversários sofistas – cenário que costumamos esperar por mais gasta que esteja a imagem dos sofistas adversários de Sócrates; e, por fim, pela (c) inexistência da defesa enfática de um corpo doutrinário que julguemos platônico, recorrendo à figura de um “Sócrates-porta-voz”. O *Eutidemo* não se presta – ou se presta muito pouco – àqueles cujo interesse é encontrar um Platão sistemático e doutrinário. Paes chega a afirmar que “quem se debruça sobre o diálogo *Eutidemo*, em busca das formulações doutrinárias de um porta-voz, Sócrates, tem tudo para se frustrar. A figura do filósofo, ao contrário, até aparece como uma abertura para que a fala do *outro*, do sofista, possa expor-se plenamente”<sup>6</sup>.

Além disso, o *Eutidemo* serve a um interessante “efeito confusão” em seus intérpretes e leitores: a dos esquemas de classificação e datação desta obra em relação ao conjunto da obra platônica. Segundo a periodização proposta a partir dos estudos de estilometria, o *Eutidemo* pertenceria à fase média da produção platônica, ao lado de *Menexeno*, *Hípias Maior*, *Lisis*, *Mênon*, *Crátilo* e *Górgias*, uma fase de transição entre os diálogos de juventude

---

4 CHANCE, T. H. *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 1-2

5 Entre os quais destacam-se Sprage (1962), Hawtray (1981) e Narcy (1984). Para as referências completas, ver a bibliografia.

6 PAES, C. L. M. “Platão e a mãe do ouriço do mar”. In: **Kléos - Revista de Filosofia Antiga**, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Programa de Estudos em Filosofia Antiga, IFCS-UFRJ, pp. 143-156, 1997, p. 151.

e a sua fase considerada madura<sup>7</sup>. No entanto, os intérpretes são levados a reconhecer os problemas de situá-lo em uma ou outra fase cronológica. Esta dificuldade se deve a fatores como: (a) a referência à reminiscência (294e; 296c-d) e às formas (300d-3001a); (b) a sua relação com o conjunto de problemas que tomará lugar no diálogo *Sofista*<sup>8</sup>; (c) a alusão à subordinação das ciências matemáticas pela dialética a partir da boca do jovem Clíniás (290b-c).

Nosso interesse, entretanto, não gira em torno da difícil tarefa de produzir um tratamento sistemático desta obra. Ou melhor, estamos interessados na obra na medida em que ela nos fornece acesso a esse *outro* que a filosofia constituiu para si, o movimento sofista, aqui representado pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. São demarcados dramaticamente no *Eutidemo* três momentos<sup>9</sup> em que os irmãos assumem plenamente a condução do diálogo. Nestes três momentos perfilam diante de nós uma série de problemas típicos do movimento sofista, carregados de comicidade, bem como argumentos que a tradição não demorará em classificar como falaciosos<sup>10</sup>. Buscamos em nossa dissertação, então, analisar o falar sofisticado colocado em primeiro plano nestas três seções do diálogo.

Interessa-nos compreender que sofisticada é essa que nos é apresentada neste diálogo; e, quais as características compõem o seu modo de argumentar e de dialogar. Segundo Paes, com o *Eutidemo*, “Platão expõe à nossa atenção o fato de que é fundamental, ao falar sofisticado, que a linguagem seja sempre origem”, ou mais do que isso, o que o interessa é expor “o fato de que, afinal de contas, a filosofia nada mais é que uma invenção da linguagem”<sup>11</sup>. O crucial para nossa investigação, portanto, será compreender que noção de linguagem está pressuposta no modo como os irmãos desenvolvem seus argumentos. Isso nos permitirá avaliar, em última instância, em que medida esta compreensão se move em torno dos limites da própria linguagem.

No primeiro capítulo, examinaremos a caracterização dramática dos sofistas personagens do *Eutidemo*. A determinação da identidade dos irmãos tornou-se, no decorrer de sua recepção, um dos problemas centrais na interpretação deste diálogo: seriam personagens históricas? Ou, se não, quais tradições e adversários eles se prestariam a mascarar: os sofistas do quinto século ou adversários contemporâneos a Platão contra os quais rivaliza o legado

---

7 CANTO, M. “Introduction”, pp. 11-96. In: PLATON. *Euthydème*. Paris: Flammarion, 1989, pp. 37-38.

8 Além do conjunto de argumentos em torno da ambiguidade do verbo ser presentes na segunda seção sofisticada, o problema da confusão entre negação e diferença, desenvolvido em 294a-b, permite relacionar este diálogo com o *Sofista*.

9 A saber, 275d2-277c7; 283b4-288b2; 293b1-303a9.

10 Estamos nos referindo aqui especialmente ao tratamento dos argumentos sofisticados conduzido por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas*, obra que possui íntima relação com o diálogo de que pretendemos nos ocupar.

11 PAES, *op. cit.*, pp. 150 e 152.

socrático? Abordaremos este problema analisando, por um lado, parte da fortuna crítica que se constituiu ao seu entorno e, por outro, a maneira que os irmãos são descritos no próprio diálogo. Por fim, nos ocuparemos tanto por meio do *Eutidemo*, como por meio de outros textos da natureza da erística – nome atribuído por Sócrates à nova arte dos irmãos.

No segundo capítulo, nos dedicaremos em primeiro lugar ao conjunto de argumentos em torno do verbo  $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ , desenvolvidos pelos irmãos na primeira parte da exposição sofística. Buscaremos interpretar o sentido da inescapabilidade de todas as suas perguntas, afirmada por Dionisodoro, analisando os dispositivos argumentativos empregados pelos irmãos. A partir daí, nos ocuparemos também do recurso à ambiguidade tanto de nomes, como de sintaxe, que atravessa parte significativa de sua argumentação.

No terceiro capítulo, nos ocuparemos da influência da tradição eleática presente principalmente na segunda seção sofística do diálogo. Neste momento, os irmãos apresentarão um conjunto de argumentos baseados em sua maioria na ambiguidade do verbo grego  $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$ , produzindo uma série de problemas tradicionais para o movimento sofista como a impossibilidade do discurso falso, da contradição e da mudança. Investigaremos como esta parte da performance dos irmãos permite-nos inscrevê-los na tradição inaugurada por Parmênides e Zenão de Eleia e Górgias de Leontini.

Finalmente, no quarto capítulo, abordaremos o modo propriamente sofisticado de explorar as potencialidades da língua grega. O apego à linguagem em sua dimensão sonora e a recusa da existência de uma instância capaz de produzir uma *homología* – a não ser a da própria língua – marcam a compreensão dos irmãos sobre a linguagem e sobre o que ela pode performar. Analisaremos também a menção feita à hipótese das formas, bem como a crítica desenvolvida por Dionisodoro, para reconhecer aí o que caracteriza a maneira de lidar com a língua dos irmãos.

# PRIMEIRO CAPÍTULO

## “Quem era aquele com quem conversavas no Liceu?”

### 1) O problema da identidade

Platão abre o *Eutidemo* com uma provocação aparentemente trivial de Críton a Sócrates: “Quem era, Sócrates, aquele com quem conversavas ontem no Liceu?” (τίς ἦν, ᾧ Σώκρατες, ᾧ χθες ἐν Λυκείῳ διελέγου;, 271a). Esta incitação para que Sócrates lhe relatasse o encontro presenciado, mas não ouvido, motivou um problema muito discutido pela tradição interpretativa deste diálogo: a identidade dos irmãos que compartilham o protagonismo da cena dramática com Sócrates: Eutidemo e Dionisodoro.

As mais diversas posições surgiram a partir deste problema: desde serem excluídos das principais listas dos sofistas do século V a. C.<sup>12</sup>, até a reivindicação como figuras centrais para esta etapa do movimento sofista<sup>13</sup>. Por outro lado, há quem defenda que Platão use-os para mascarar polêmicas com adversários que ele preferiu não nomear – em uma estratégia parecida com a adotada em *Crátilo*<sup>14</sup> – os quais seriam, nomeadamente, Antístenes e a escola socrática de Mégara<sup>15</sup>. Por fim, propuseram também, a partir das relações dos irmãos e da família de Céfalo, que receberá o cenário da *República*, com Túrio, que o Eutidemo do diálogo homônimo seria o Eutidemo referido na *República* e que Dionisodoro encobriria a figura de Lísias, famoso orador ateniense cuja composição sobre o amor será discutida no diálogo *Fedro*<sup>16</sup>.

Neste embate, duas perspectivas angariariam um maior número de adeptos na tradição interpretativa. Por um lado, teríamos a tese de Henry Sidwick, desenvolvida no primeiro de dois artigos intitulados *The Sophists*<sup>17</sup>, sustentando que Eutidemo e Dionisodoro representariam um método de argumentar devedor de Sócrates e, por isso, seriam um rebento

---

12 Como da análise de cada um dos sofistas do V século de Guthrie, cf.: GUTHRIE, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge University Press, 1993.

13 SPRAGE, R. K. (Ed.). *The Older Sophists*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

14 A respeito desta estratégia presente no *Crátilo* cf.: BUARQUE, L. “O *Crátilo* como Guerra Hiperbólica”. In: *As Armas Cômicas: Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis: 2011.

15 Entre aqueles que sustentam esta posição destacam-se, inicialmente, Sidwick (2017/ 1872) e, mais recentemente, Hitchcock (2000); Dorion (2000); Inverso (2014).

16 A respeito dessa posição cf.: POST, L. “Plato’s *Euthydemus* and *Lysias*”. *Classical Weekly*, 20.4, New York, pp. 29-31, 1926.

17 Publicado originalmente na revista *The Journal of Philology* em 1872.

da dialética socrática. Por outro, teríamos Taylor<sup>18</sup>, cuja sustentação de que a erística seria uma prática discursiva já presente no tempo de Sócrates, com suas raízes fincadas na tradição eleática, animou uma série de intérpretes especificamente interessados em reconhecer no *Eutidemo* um embate do quinto século.

Sidgwick vê representado nos diálogos de Platão dois grupos distintos que são igualmente nomeados de sofistas pelo filósofo e que só foram identificados pela tradição porque Platão, em alguns momentos, chamou-os pelo mesmo nome. Por um lado, ficariam Protágoras, Pólo, Hípias, Górgias e Trasímaco, que guardariam em comum o fato de serem todos “oradores e declamadores, com o hábito de fazer longos discursos, e bastante desacostumados com a troca de perguntas e respostas”<sup>19</sup>. Por outro lado, figurariam o sofista tal como são definidos no *Sofista* e dramatizados no *Eutidemo*. Neste grupo, é o “polemista inconstante” que tomaria o lugar do “orador de fôlego”, uma “dialética perversa e falaciosa” em contraste com uma “retórica pretensiosa e vazia”<sup>20</sup>. Seria justamente por causa da proximidade da dialética socrática com os sofistas deste segundo grupo que Platão se esforçaria em acentuar as diferenças entre estes e Sócrates: entre uma arte de argumentar puramente negativa, que começaria e terminaria com controvérsia capciosa, e outra que teria por finalidade ser a parteira do conhecimento<sup>21</sup>. Sidgwick pretende, portanto, propor uma divisão entre sofistas de tipo retórico e sofistas de tipo erístico.

O sofista de tipo erístico, continua Sidgwick, seria muito mais semelhante aos discípulos de Sócrates do que os de tipo retórico, os efeitos da refutação em ambos os procedimentos poderiam ser confundidos, com o questionamento socrático. Esta semelhança não é sem fundamento do ponto de vista do comentador. Isto se deve ao fato de, segundo ele, para Platão, só haver uma única erística: aquela praticada pela escola megárica e, por esse motivo, o *Eutidemo* seria um diálogo que visaria, em última instância, a caricaturar a lógica megárica<sup>22</sup>. Sócrates, portanto, seria “totalmente responsável pela forma pelo menos desta segunda espécie de sofística”, este “rebento degenerado do método socrático”<sup>23</sup>.

A posição de Sidgwick ensejou toda uma tradição interpretativa que identifica a polêmica deste diálogo com a escola de Mégara e encenaria, portanto, um conflito teórico do próprio tempo de Platão e não com os sofistas do 5º século, contemporâneos de Sócrates. Esta

---

18 Refiro-me a TAYLOR, A. E. “Socrates and the *Díssoi Lógoi*”. In: *Varia Socratica*. Oxford: James Parker & CO., p. 91-128, 1911.

19 SIDGWICK, “Os Sofistas I”. In: MARQUES, M. P. (Org.) *A Filosofia dos Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 30.

20 *Ibidem*, p. 31.

21 *Ibidem*, p. 32

22 *Ibidem*, p. 34

23 *Ibidem*, p. 35 e 44.

perspectiva será retomada por Hitchcock<sup>24</sup>, que se dedicará a mostrar os vínculos entre o modo de argumentar dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro com o ἔλεγχος socrático, e Dorion<sup>25</sup> e Inverso<sup>26</sup>, que argumentarão a favor da vinculação dos problemas e do método exposto no *Eutidemo* à escola socrática de Mégara.

Taylor, em um texto dedicado majoritariamente a uma interpretação dos δίσοι λόγοι, argumentará contra a vinculação do ἐριστικός, presente na obra de Platão aos filósofos megáricos e a Antístenes. Encontrado no fim dos manuscritos de Sexto Empírico, os δίσοι λόγοι, ou *Discursos Duplos*, como ficou sendo conhecido graças à fórmula de abertura que inicia os quatro primeiros capítulos, são um importante exemplar, possivelmente composto no século V, do método de argumentar pró e contra uma determinada tese, a antilogia.

O testemunho dos δίσοι λόγοι, as indicações presentes em Platão<sup>27</sup> e a delimitação das três classes de adversários feita por Isócrates no início de seu *Elogio a Helena*<sup>28</sup>, somam-se, acredita Taylor, para mostrar que a prática antilógica já estava devidamente consolidada no tempo de Sócrates – já existindo, inclusive, anteriormente à sua morte – e, por isso, não seria necessário localizar, por exemplo, Antístenes por detrás dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro<sup>29</sup>. A origem da antilógica, atestaria o próprio testemunho de Platão<sup>30</sup>, residiria nos argumentos em “sim e não” da tradição eleática, em especial em Zenão, a partir da qual teria se tornado popular<sup>31</sup>.

A argumentação de Taylor encontrará acolhida significativa entre os intérpretes, ao ponto de, por exemplo, Chance assumir como já resolvido o problema da vinculação dos irmãos aos megáricos ou a Antístenes<sup>32</sup>. Diante disso, Sprage partirá não só da tese que inclui o *Eutidemo* no debate com os sofistas do 5º século, como também da necessidade de tratar os irmãos como personagens históricas centrais desse movimento<sup>33</sup>. Em sua tradução da obra sofística compilada pela edição de Diels-Kranz, Sprage propõe um apêndice para incluir os

---

24 HITCHCOCK, D. “The origin of professional eristic”, In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V *Symposium Platonicum*, Selected Papers, Sankt Augustin, pp. 59-67, 2000.

25 DORION, L.-A. “Euthydème et Dionysore sont-ils des Mégariques?” In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.), *op. cit.*, pp. 35-50, 2000.

26 INVERSO, H. “Disputas por el método: ἔλεγχος y dialéctica em el *Eutidemo* de Platón”. *Circe*, 18, pp. 47-60, 2014.

27 As passagens dos diálogos platônicos utilizadas para fundamentar a sua posição são *Féd.90c* e *Fédr. 261d*, e o diálogo *Sofista*.

28 TAYLOR, *op. cit.*, p.97-8.

29 *Ibidem*, p.93.

30 Taylor remete aqui ao *Fedro 261d* e ao diálogo *Parmênides*.

31 TAYLOR, *op. cit.*, p.96.

32 CHANCE, *op. cit.*, n. 12, p. 219.

33 SPRAGE, *op. cit.*

fragmentos de Antifonte e de Eutidemo de Chios, no catálogo de fragmentos. A argumentação em torno da historicidade de Eutidemo baseia-se em duas passagens de Aristóteles, nas quais são mencionados argumentos de Eutidemo que não estão presentes no diálogo platônico<sup>34</sup>, enquanto Dionisodoro figuraria, separadamente de seu irmão, em uma passagem de *Memorabilia* de Xenofonte (III, 1, 1). Apesar destas passagens, o diálogo platônico segue sendo a nossa principal fonte de informações sobre os irmãos<sup>35</sup>.

Não interessa, para os limites da nossa abordagem neste trabalho, uma investigação da existência histórica das personagens que são encenadas neste drama filosófico platônico. O vínculo das personagens Eutidemo e Dionisodoro seja ao conjunto da sofística do V século, seja às escolas socráticas que rivalizavam com Platão, interessa-nos na medida em que ela colabora para a determinação do horizonte de interpretação das personagens e do próprio diálogo. Sabemos que Platão é um exímio imitador e que em sua dramatização devemos nos atentar mais para o aspecto ficcional ensejado pela sua criatividade poético-filosófica, do que na busca da fixação de notas provenientes em um relato histórico.

## 2) Eutidemo e Dionisodoro como πάσσοφοι

Sabemos que Eutidemo e Dionisodoro são chamados de sofistas por Críton bem no início do diálogo (271c1). De fato, Sócrates não os chamará diretamente de sofistas em nenhum momento do *Eutidemo*, apesar disso, ele também não tece nenhuma objeção à afirmação de Críton. À boca do filósofo, ainda no início do diálogo, é reservado o termo ἐριστική para referir-se à arte em que eles estão agora iniciados (272b10). No entanto, ao final da primeira argumentação desenvolvida pelos irmãos, quando Sócrates intervém com objetivo de exemplificar o modo como compreende um discurso exortativo (προτρεπτική, 278c5), o filósofo se referirá à *performance* como “os começos dos mistérios sofisticos”<sup>36</sup> (277e2-3). Mesmo que outros usos de termos correlatos a σοφιστής ocorram somente no contexto das alusões míticas<sup>37</sup>, o cenário sofisticado típico dos diálogos platônicos está montado<sup>38</sup>.

34 A saber, *Retórica* II 24, 1401a226 e *Argumentos Sofisticos* XX 177b12, cf. SPRAGE, *op. cit.*, p. 294-295

35 Eutidemo é também mencionado no *Crátilo* (386d) e, junto de seu irmão, em Sexto Empírico (*Contra os Professores*, VII, 13; 64). Dionisodoro recebe outra menção independente na mesma obra de Sexto (VII, 48).

36 ἑνὸν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν”

37 Nos referimos aqui a 288b, no qual Sócrates chama Proteu de Sofista, e 297c, em uma referência aos inimigos de Hércules no episódio da Hidra.

38 É significativo, aqui, que Platão reserve o termo *epídeixis* para se referir à apresentação dos irmãos. Esse termo é largamente utilizado por Platão para se referir às exposições sofisticas ao longo de seus diálogos. cf., p. ex., *Hip. Men.* 363c; *Hip. Mai.* 282c; *Górg.* 447c. Cassin afirma, apontando para essas passagens, que

São dois os momentos em que Sócrates é colocado a descrever a ação de Eutidemo e Dionisodoro: uma para Críton, figura que, como vimos, motiva o relato, e outra para Clíncias, o jovem que será o objeto de atração dos irmãos. Como podemos observar no início do *Eutidemo*, a conversa entre Críton e Sócrates tem lugar um dia depois do encontro propriamente dito entre Sócrates e os irmãos. A descrição feita pelo filósofo ateniense a seu amigo pressupõe, portanto, todo o encontro que ele tivera no dia anterior com os irmãos, ou seja, ela é influenciada pela experiência do encontro. Por isso, analisaremos primeiro a descrição que fará Sócrates a Clíncias e aos jovens que o acompanhavam e, em seguida, retornaremos à descrição que é anterior na ordem dramática, mas posterior na temporalidade que o diálogo pressupõe.

Quando os irmãos chegam, Sócrates encontrava-se sozinho no vestiário do Liceu. Ao erguer-se para se levantar, seu *daímon*, intercede e o impede de sair daquele ambiente. Em um primeiro momento entram Eutidemo e Dionisodoro com muitos outros que pareciam ser seus discípulos, afirma Sócrates. Algum tempo depois entram Clíncias e um grande número de apaixonados, entre os quais se destacará Ctesipo que também tomará parte no diálogo. Ao entrar, Clíncias vai diretamente na direção de Sócrates, e, divisando o jovem, Eutidemo e Dionisodoro imediatamente imitarão o movimento. Com a aproximação dos irmãos, Sócrates apresenta-os ao jovem.

ὦ Κλεινία, τῷδε μέντοι τῷ ἄνδρῳ σοφῷ, Εὐθύδημός τε καὶ Διονυσόδωρος, οὐ τὰ σμικρὰ ἀλλὰ τὰ μεγάλα· τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον πάντα ἐπίστασθον, ὅσα δεῖ τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν στρατηγὸν ἔσεσθαι, τὰς τε τάξεις καὶ τὰς ἡγεμονίας τῶν στρατοπέδων καὶ [ὅσα] ἐν ὅπλοις μάχεσθαι [διδασκτέον]· οἴω τε δὲ καὶ ποιῆσαι δυνατὸν εἶναι αὐτὸν αὐτῷ βοηθεῖν ἐν τοῖς δικαστηρίοις, ἂν τις αὐτὸν ἀδικῆ.

Clíncias, seguramente estes dois homens, Eutidemo e Dionisodoro, são sábios, não em coisas pequenas, mas em grandes. De fato, eles conhecem todas as coisas a respeito da guerra, e tudo que é preciso àqueles que estão a ponto de ser um bom general<sup>39</sup>, o posicionamento, o comando do exército e tudo o que se ensina para lutar com armas. Além disso, eles são capazes de fazer com que seja possível prestar socorro a si mesmo nos tribunais, se alguém for vítima de injustiça.<sup>40</sup> (273c)

---

*epideixis* é utilizada por Platão para se referir ao discurso contínuo em oposição ao método de perguntas e respostas de Sócrates (CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990, p. 238). No entanto, temos, aqui, um uso de *epideixis* para se referir justamente a uma espécie de argumentação que transcorrerá a partir de perguntas e respostas. Além disso, os irmãos afirmam que o novo saber deles consiste em ensinar a virtude e, mesmo que nem todos os sofistas do V século afirmem professar tal saber, como Górgias se nos basearmos no relato do *Mênon*, 95c, esse é um problema típico desta etapa do movimento sofista.

39 É a habilidade do general que Xenofonte em *Memorabilia* III, 1, 1 atribui a Dionisodoro. Lá, no entanto, Sócrates é representado explicitamente crítico do ensino exercido por ele.

Sócrates, que se coloca na posição de quem já conhece os irmãos, apresenta-os com as habilidades que ele acreditava que ambos ainda cultivavam como prioritárias. Os irmãos seriam mestres da luta com armas e da luta nos tribunais. No entanto, após esta apresentação, Eutidemo e Dionisodoro puseram-se a rir do ateniense. Não são mais a estas ocupações que eles se dedicam, afirma Eutidemo, pois elas são agora acessórias (πάρεργος). A nova ocupação, que relegou atividades tão importantes para um segundo plano – como afirma Sócrates –, é a capacidade de ensinar a virtude (ἀρετή), melhor do que qualquer pessoa e mais rapidamente (273d).

Platão, ao remeter ao problema da virtude e à possibilidade de seu ensino, situa, por um lado, o *Eutidemo* em um conjunto de diálogos tradicionalmente considerados como pertencentes à fase de juventude, cujo principal problema é a definição da virtude de modo geral ou de suas partes, e o insere, por outro lado, na constelação de problemas típicos da sofística do século V. No entanto, apesar dos irmãos apresentarem-se como mestres da ἀρετή, a demonstração desta habilidade será deixada para depois (275a). Sócrates pergunta aos irmãos se pertence a sua arte apenas ensinar a virtude, ou, também, persuadir aquele que eventualmente não admite tal coisa, seja por julgar que a virtude não é passível de ensino, ou que eles não seriam os professores que a ensinariam melhor (274d-e). Dionisodoro responde que sim, ambos os aspectos são compreendidos pela mesma arte, e que eles seriam, dentre os de agora, os que melhor cumpririam tal tarefa exortativa (274e-275a). Com esta resposta, Sócrates pede que eles deixem para depois a demonstração da maior parte deste saber, ou seja, efetivamente ensinar a ἀρετή, e dediquem-se a persuadir o jovem Clíncias de que é necessário filosofar e cultivar a virtude (φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, 275a). Sócrates pede para que os irmãos conversem com o menino, persuadindo-o em direção à filosofia, para que ninguém se adiante a eles e desvie seu pensamento para outra ocupação.

Eutidemo, a este pedido de Sócrates, responde que só precisa que o jovem esteja disposto a responder ao que lhe for perguntado (275b-c). A condição imposta por Eutidemo nesta passagem não é outra senão a colocada por Sócrates em outras ocasiões<sup>41</sup>. Esta passagem colocaria os irmãos em uma posição diferente dos sofistas tradicionalmente

---

40 As traduções do *Eutidemo* utilizadas neste trabalho são nossas, a partir da edição de Burnet. Consultamos também, para efeito de cotejamento, as traduções para a língua portuguesa de Maura Iglesias e Adriana Nogueira, bem como as traduções de Monique Canto, e Claudia Mársico e Hernán Inverso para, respectivamente, o francês e o espanhol.

41 Como afirma Léo Strauss em “On the Euthydemus”. *Interpretation*, n. 1. p.1-20, 1970, p. 5.

representados por Platão, uma vez que estes últimos assumem uma predileção pelos discursos longos<sup>42</sup>.

Sócrates, no entanto, promove uma outra descrição do saber dos irmãos, dirigindo-se, agora, não mais ao jovem Clínicas, mas a Críton. Como falamos, Críton é o responsável por motivar o relato de Sócrates e, ao final do diálogo, ficamos sabendo que Críton anda preocupado com a educação<sup>43</sup> de seu filho, Critóbulo (306d-e), cuja idade se assemelha a Clínicas, mas este último o superaria em beleza e nobreza (271b). Em sua descrição dos irmãos, Sócrates se vale do termo θαυμασία<sup>44</sup> (271c5), que poderíamos traduzir por maravilhosa, admirável<sup>45</sup>, para resumir a sabedoria por eles demonstrada. Este será o primeiro aparecimento de termos correlatos de θαῦμα que abundarão ao longo do diálogo. A sua sabedoria é admirável, continua Sócrates, pois eles são πάσσοφος, sábios em tudo, sapientíssimos<sup>46</sup> (271c6). Neste momento, Sócrates se utilizará de uma série de vocábulos compostos a partir do adjetivo πᾶς, todo: πάσσοφος, παγκρατιαστής e παμμάχος. Em conjunto, estes termos atestam a grandiosidade do saber que os irmãos demonstraram a Sócrates. O termo παμμάχος designara aquele que é capaz de combater com todos os tipos de luta e, por isso, habitaria um campo de sinonímia com παγκρατιαστής, pancrácio, uma espécie de combate físico praticada pelos jovens gregos que envolvia uma combinação de boxe e luta-livre, e que literalmente significa “todo-poderoso”<sup>47</sup>. Sócrates diz a Críton:

πάσσοφοι ἀτεχνῶς τῷ γε, οὐδ’ ἤδη πρὸ τοῦ ὅτι εἶεν οἱ παγκρατιασταί. Τούτῳ γάρ ἐστον κομιδῆ παμμάχῳ. οὐ κατὰ τῷ Ἀκαρνᾶνε ἐγενέσθην τῷ παγκρατιαστατᾷ ἀδελφῷ· ἐκείνῳ μὲν γὰρ τῷ σώματι μόνον οἶω τε μάχεσθαι, τούτῳ δὲ πρῶτον μὲν τῷ σώματι δεινοτάτῳ ἐστὸν [ καὶ μάχῃ, ἢ πάντων ἔστι κρατεῖν— ] ἐν ὄπλοις γὰρ αὐτῷ τε σοφῷ πάνυ μάχεσθαι καὶ ἄλλον, ὃς ἂν διδῶ μισθόν, οἶω τε ποιῆσαι—ἔπειτα τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστῳ καὶ ἀγωνίσασθαι καὶ ἄλλον διδάξαι λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἷους εἰς τὰ δικαστήρια.

42 Vale notar que Górgias, no diálogo que leva seu nome (449C), é representado como sendo igualmente capaz de discorrer a partir de longos discursos como participar de uma discussão por meio de falas breves. Além disso, no *Protágoras* 328b, Sócrates faz a mesma atribuição a Protágoras.

43 Por causa desta preocupação com a παιδεία, a formação dos jovens, alguns intérpretes defenderão que o problema da educação e da busca por um *pedagogo* seria o fio condutor que permitiria compreender o contraste entre os métodos, encenado por Platão, por exemplo, Iglesias, em “Apresentação do diálogo”, in: *Eutidemo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, p.7-19, 2011, p. 9.

44 Este será o primeiro aparecimento de um termo correlato a θαῦμα, que abundará ao longo do diálogo. Estes termos aparecerão também em 273c, 274a, 276d, 277d, 279d, 283a, 283b, 283c, 288a, 288b, 289e, 294a, 295a, 299c, 303c e 305b.

45 LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996., 785-6

46 Este mesmo termo é utilizado por Platão em *Protágoras* para se referir a Pródico (315e7) e no *Teeteto* 152c8 para se referir à Protágoras. Há usos em contextos que não são diretamente ligados à sofística como em *Teeteto* 149d6 e 194e2. Outros usos de πάσσοφος, cf. *Rep.* 598d4; *Sof.* 251c5; *Lísias* 216a7.

47 LIDDELL; SCOTT; JONES, *op. cit.*, p. 1284 e 1294

Os dois são absolutamente sábios em tudo, antes disso eu não sabia nada sobre o que seriam os pancratistas. De fato, os dois são completamente lutadores de tudo. Não como eram os acarnenses, os dois irmãos pancratistas: pois enquanto estes são capazes de lutar apenas com o corpo; aqueles são habilíssimos, primeiramente, com o corpo e com a luta por meio da qual é possível ter domínio sobre todos – já que eles são completamente sábios em lutar com armas e são capazes de tornar qualquer um que dê um pagamento – além disso, são os melhores na luta nos tribunais, tanto tomando parte na disputa, como ensinando outrem a discursar e compondo os discursos para os tribunais. (271c-272a)

Desse modo, Eutidemo e Dionisodoro, afirma Sócrates, seriam pancratistas no sentido estrito, na medida em que dominariam e ensinariam a técnica da luta com o corpo; sendo que, já aí, demonstrariam sua superioridade em relação aos irmãos acarnenses, já que também dominariam a técnica da luta com armas, característica dos hoplitas. No entanto, os irmãos de Quíros dominariam uma outra espécie de luta, aquela travada no interior do δικαστήριον, o tribunal. Neste ἄγών, os irmãos são capazes de lutar tanto sustentando o litígio, como compondo discursos para outrem.

Até aqui a descrição feita por Sócrates, apesar de muito mais elogiosa, abarca as mesmas τέχναι, presentes na descrição promovida na presença dos irmãos, as lutas do corpo e a luta no tribunal. No entanto, agora, Sócrates já experimentou as novas habilidades dos irmãos, ele está devidamente ciente de que a sua sabedoria já abarca campos outrora ignorados. Assim, Sócrates continua a sua descrição levando a Críton as novas habilidades dos irmãos:

πρὸ τοῦ μὲν οὖν ταῦτα δεινῶ ἦσθην μόνον, νῦν δὲ τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιαστικῆ τέχνη. Ἡ γὰρ ἦν λοιπὴ αὐτοῖν μάχη ἀργός, ταύτην νῦν ἐξείργασθον, ὥστε μηδ' ἂν ἓνα αὐτοῖς οἶόν τ' εἶναι μηδ' ἀντάραι· οὕτω δεινῶ γεγονόςτων ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί τε καὶ ἐξελέγχειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἕαντε ψεῦδος ἕαντε ἀληθές ἤ. ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Κρίτων, ἐν νῶ ἔχω τοῖν ἀνδροῖν παραδοῦναι ἑμαυτόν· καὶ γὰρ φατον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ὄντινον τὰ αὐτὰ ταῦτα δεινόν.

Até o momento, os dois eram terríveis apenas nessas coisas, agora eles puseram fim na arte do pancrácio. De fato, a luta que ambos ainda estavam por praticar, agora a executam, de tal forma que ninguém seria capaz de estar, nem de levantar-se contra ele. Assim, ambos acabaram de se tornar hábeis em lutar nas discussões e refutar completamente o que é dito, igualmente se for falso ou verdadeiro. E, de minha parte, Críton, estou pensando em entregar-me a estes homens: pois eles dizem que também podem, em pouco tempo, tornar qualquer outro terrível nessas mesmas coisas. (272a-b)

Agora, Eutidemo e Dionisodoro consumaram por completo, afirma Sócrates, a arte pancrática ao tornarem-se terríveis, δεινῶ, em lutar com palavras (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι) e refutar (ἐξελέγχειν) tudo o que for dito, independentemente se for verdadeiro ou falso, o que o filósofo resume a partir do termo ἐριστική (272b). Em nenhum momento do diálogo os irmãos fazem referência à arte do pancrácio ou nomeiam-se como *erísticos*, na verdade, este termo não chega a ser novamente mencionado. Estas caracterizações dizem respeito ao modo como a personagem Sócrates teria interpretado o seu encontro com os irmãos<sup>48</sup>. Dionisodoro, na primeira seção sofística, dirá a Sócrates que todas as perguntas que ele e seu irmão formulam caracterizam-se por serem inescapáveis (ἄφυκτα, 276e).

καὶ ἐν τούτῳ ὁ Διονυσόδωρος προσκύψας μοι μικρὸν πρὸς τὸ οὖς, πᾶνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ, καὶ μὴν, ἔφη, σοί, ὦ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὁπότῃ ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται.

E, nesse momento, Dionisodoro, tendo se inclinado um pouco em direção ao meu ouvido com o semblante completamente sorridente, disse: Na verdade, anticipo-te, Sócrates, que de qualquer uma das duas maneiras que responda o menino, ele será refutado (*Eut.* 275e)

Esta manifestação de Dionisodoro remete a uma feição que persistirá como marca característica da erística: não importa a resposta dada, o interlocutor será sempre levado à refutação, ao que Sócrates completa: seja ela falsa ou verdadeira<sup>49</sup>. Esta fala, afirmam, índice de um excesso de franqueza de Dionisodoro, assinalaria as reais intenções dos irmãos por detrás da fingida afirmação de ensinar a virtude que incita a conversa com Sócrates<sup>50</sup>, notadamente, refutar a qualquer preço, buscando a todo tempo a vitória sobre os interlocutores<sup>51</sup>. Indo em outra direção, no entanto, podemos entender que os irmãos não compreendiam a ἀρετή a partir da dimensão moral, cujo estímulo é provocado pela tradicional tradução por virtude. A palavra ἀρετη, aos ouvidos gregos, remete originariamente à ideia de perfeição em determinada atividade, excelência<sup>52</sup>. É este valor que parece estar em jogo, por exemplo, quando Platão diz, na *República*, que há uma ἀρετή para os olhos e para os ouvidos, correspondendo ao bem realizar a tarefa que lhes compete, ver e ouvir (353b-c). Desde que não partamos do sentido moral de ἀρετή, não há incompatibilidade

48 Como defende SERMAMOGLOU-SOULMAIDI, G. *Playful Philosophy and Serious Sophistry. A reading of Plato's Euthydemus*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2014, p.133.

49 Não é banal que seja Sócrates a inserir as noções de verdade e falsidade.

50 NOGUEIRA, A. M. M. *Eutidemo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p.72, n. 40.

51 MÁRSICO, C.; INVERSO, H. *Eutidemo*. Buenos Aires: Losada, 2012., p.111, n. 18

52 LIDDELL; SCOTT; JONES, *op. cit.*, p. 238

entre assumir que os irmãos de fato assumam ensinar ἀρετή e o relato que é narrado por Sócrates a Críton. Os irmãos ensinam a excelência na tarefa de produzir perguntas e refutar o interlocutor, cuja perfeição corresponde a sua inescapabilidade. De fato, Sócrates parece ter entendido que a afirmação dos irmãos remeteria a essa capacidade. A apresentação dos irmãos que ele faz a Críton em 272a remete ao ensino rápido da habilidade de “lutar em discussões e refutar completamente o que é dito” e é isto que ele deseja aprender.

É significativo que Sócrates afirme a todo momento que deseja juntar-se aos irmãos para aprender com eles a arte erística. O único elemento de estranheza que Críton reconhece no desejo de Sócrates é a sua idade, de modo que ainda não há, da parte dele, qualquer juízo sobre a incompatibilidade de Sócrates com a prática erística. É justamente por ser velho que o filósofo pretende levar Críton e seu filho, Critóbolo, na qualidade de condiscípulos, como ele fez com Cono, o professor de cítara. Agindo assim, ele evitaria que recaísse sobre eles o epíteto γεροντοδιδάσκαλον, “professor de velhos”<sup>53</sup>, do qual Cono já sofre (272c-d). Contudo, Críton não parece nutrir a mesma certeza que Sócrates tem da necessidade de levar Critóbolo para junto dos irmãos. Por isso pede que Sócrates explique-lhe o que eles aprenderiam ao se tornarem alunos dos estrangeiros, já que a primeira resposta de Sócrates não fora muito específica. A natureza desta incerteza só será revelada ao final do diálogo, quando tomarmos notícia da conversa entre Críton e a personagem anônima. Como foi dito, Críton estava presente no encontro, apesar de não ter conseguido escutar nada. Um dos ouvintes, que não será nomeado em nenhum momento, teria se dirigido a ele, relatando sobre aquelas pessoas sem nenhum valor, que se ocupam de coisas ainda menos valorosas (304e). A indagação de Críton pode ser lida como uma tentativa de ouvir de seu amigo Sócrates, o caráter daquele encontro, uma vez que o ataque do anônimo fora direcionado também a Sócrates<sup>54</sup>(305a). O filósofo, ao contrário, parece muito disposto a tornar-se discípulo dos irmãos, ao ponto de Críton considerar ridícula (γελοῖον) qualquer tentativa de dissuadi-lo desta decisão (304d).

Se Sócrates está sendo irônico ao tecer todos estes extraordinários elogios aos irmãos, como pressupõe parte considerável da recepção, Críton não parece possuir tamanha convicção. Essa passagem evidencia que Críton em nenhum momento julga que Sócrates não fala sério a respeito de querer associar-se aos irmãos. Há um silêncio dos intérpretes sobre o

---

53 Na comédia *Nuvens*, de Aristófanes, será Sócrates, líder do *phrontistérion*, o retratado como professor de velhos, uma vez que se tornará professor de Estrepsíades, um ignorante homem do campo. Enquanto aqui Sócrates assumiria o papel reservado a Estrepsíades, ou seja, o de postulante a aluno dos professores de novas habilidades.

54 Ainda nos ocuparemos neste trabalho da intervenção e da crítica de Sócrates ao interlocutor anônimo de Críton.

motivo de Sócrates mostrar-se elogioso do saber de Eutidemo e Dionisodoro não apenas quando eles estão presentes, mas também no dia seguinte, quando o encontro com Críton ocorre<sup>55</sup>. Em sua leitura do *Eutidemo*, Léo Strauss chama atenção para a dificuldade de se assumir que Sócrates estaria sendo simplesmente irônico nesta passagem<sup>56</sup>, apesar de não se alongar muito interpretando o que isso poderia significar. Ele parece acenar para a hipótese de que o elogio seja sincero porque o próprio Sócrates se utiliza das sutilezas argumentativas dos irmãos. Desse modo, para esclarecermos a natureza do interesse que Sócrates afirma nutrir pelos irmãos, precisamos nos ocupar do sentido da arte erística e da relação que ela guardaria com as características que tradicionalmente são remetidas a própria prática socrática de argumentação.

### 3) O sentido da ἐριστική τέχνη

O *Eutidemo* é o diálogo platônico em que temos a dramatização e a caracterização da erística. Este termo aparece no diálogo apenas uma vez, sendo usado por Sócrates para nomear a prática em que os irmãos Eutidemo e Dionisodoro tinham acabado de se iniciar. Na composição que o diálogo fornece, podemos dizer que a ἐριστική é compreendida pelo gênero da luta. Como já vimos, a habilidade dos dois irmãos concernia desde o início em conhecer tudo aquilo que se relaciona com lutas: os saberes sobre a guerra (273c4), luta com corpo e com armas (271c8-d2), luta nos tribunais (272a1-2). Com a erística, diz Sócrates, eles puseram termo à arte do pancrácio (παγκρατιαστική τέχνη), pois passaram a dominar todo tipo de luta, sendo a erística aquela espécie de luta que se dá em discussões (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί, 272a8), a partir da qual é possível “sempre refutar o que é dito, igualmente se for falso ou verdadeiro” (ἐξελέγχειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἕαντε ψεῦδος ἕαντε ἀληθές ἤ, 272a8-272b1).

No diálogo *Sofista* 225a-225d, temos uma caracterização da erística que, em muitos pontos, coincide com o que vemos no *Eutidemo*. Na quinta tentativa de capturar este gênero escorregadio que é o sofista, o Estrangeiro de Eléia e o jovem Teeteto estabelecem uma definição da arte erística (τὴν ἐριστικὴν τέχνην). A erística, afirmam os dois interlocutores, pertence à arte aquisitiva (κτητική) e agonística (ἀγωνιστική), cuja captura se dá por meio de uma luta através de palavras e não de violência. No entanto, a agonística relativa ao debate (ἀμφισβητητικόν) também é dupla: uma concernindo aos debates judiciais (δικανικόν) e

55 A respeito do predomínio deste silêncio, cf.: SERMAMOGLOU-SOULMAIDI, *op. cit.*, p.129

56 STRAUSS, *op. cit.*, p. 1

outra aos debates privados que se dão a partir de perguntas e respostas entrecortadas, que recebe o nome de ἀντιλογικόν. O erístico, então, é um controversista (ἀντιλογικόν) que perfaz sua ação com arte e em busca do lucro. Na recapitulação que os dois fazem ao final das primeiras seis definições, o Estrangeiro diz:

οὐδὲν ἄλλ' ἢ τὸ χρηματιστικὸν γένος, ὡς ἔοικεν, ἐριστικῆς ὄν τέχνης, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς ἀμφισβητητικῆς, τῆς μαχητικῆς, τῆς ἀγωνιστικῆς, τῆς κτητικῆς ἔστιν, ὡς ὁ λόγος αὐτὸν μεμήνηκε νῦν, ὁ σοφιστής.

O sofista não é, ao que parece, senão o gênero crematístico da arte da erística, da controvérsia, do debate, da luta, da agonística, da aquisição, como o discurso agora revelou<sup>57</sup>. (Sof. 226a)

A inevitável vinculação da ἐριστικὴ τέχνη com o campo semântico da luta e da disputa se dá já através da cunhagem do próprio nome. A palavra ἐριστική é um termo derivado de ἔρις, cujos sentidos primeiros são disputa à mão armada, luta, discórdia, contestação, rivalidade<sup>58</sup>. Na *Teogonia* hesiódica, v. 225-232, ἔρις é uma das filhas da Noite (νύξ), cuja descendência gera Labor (πόνος), Esquecimento (λήθη), Fome (λιμός), Aflições (ἄλγοι), Batalhas (ύσμίνη), Lutas (μάχαι), Matanças (φόνοι), Carnificinas (ἀνδροκτασίαι), Brigas (νεῖκες), Enganos (ψεῦδεις), Discursos (λόγοι), Contendas (ἀμφιλογγία), Má-Norma (δυσνομία), Ruína (ἄτη), Juramento (ὄρκος). No entanto, se neste poema vemos ἔρις cercada de divindades de características negativas, em *Trabalhos e Dias*<sup>59</sup>, Hesíodo afirma que ἔρις seria dupla e não una, diferindo entre si pelo ânimo (θύμος). Enquanto uma, funesta (σκετλίη), “nenhum mortal a preza” (οὐ τις τήν γε φιλεῖ βροτός), sendo honrada pelos mortais por necessidade (ἀνάγκη), devido aos desígnios dos imortais, seria guerra má (πόλεμον κακόν). A outra seria boa (ἀγαθή), estimula até o indolente ao trabalho (ἔργον), na medida em que “vizinho inveja ao vizinho apressado atrás de riqueza” (ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων εἰς ἄφενος σπεύδοντ', vv. 23-24). A boa éris produz esmero e zelo no trabalho, desejo de sobressair em relação ao outro. Hesíodo louva esta éris a Perses, para que, por ela animado, ele possa ser estimulado ao trabalho do campo<sup>60</sup>.

57 Cito pela tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos.

58 cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000, p.805.

59 Citaremos *Trabalhos e Dias*, aqui, a partir da tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

60 Segundo Maria Helena da Rocha Pereira (“Emulação e inveja nos Poemas Homéricos”. In: \_\_\_\_\_, *Estudos sobre a Grécia Antiga*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 105-112.) o termo ἔρις estaria revestido na poesia homérica do mesmo caráter ambíguo, que em última instância é inerente à própria guerra que distribui irremediavelmente dores e glórias.

O primeiro aparecimento do termo ἑριστική, no entanto, permanece cercada de controvérsias. Diógenes de Laércio, por exemplo, inclui o título ἡ ἑριστικῶν τέχνη no catálogo de obras de Protágoras (D.L. 9. 55). Alguns comentadores, no entanto, tem questionado se este título deve ser corretamente atribuído a Protágoras. Untersteiner argumenta a favor da inclusão de ἡ ἑριστικῶν τέχνη, bem como todos os demais títulos do catálogo de Diógenes de Laércio, no interior das *Antilogias*. Seguindo as considerações de T. Gomperz, Untersteiner argumenta que dificilmente o sofista teria nomeado seu escrito com este termo, uma vez que a *erística*, em todas as épocas, foi carregada de um sentido injurioso. Mas se esta obra “instruía na arte do falar ordenadamente pró e contra uma tese, essa era bem uma razão suficiente para que nosso compilador, ou a fonte da qual ele compilava, o indicasse dessa maneira”<sup>61</sup>.

A argumentação de T. Gomperz assumida por Untersteiner nos leva a outro importante ponto: a aproximação da *erística* com a *antilogia*. No *Sofista*, a própria procura do gênero sofístico já havia estabelecido ἑριστική como a parte técnica da ἀντιλογική, supondo a existência de uma parte não técnica que não chega a ser nomeada. Há toda uma tradição que busca interpretar estes dois termos como intercambiáveis, contra a qual se volta Kerferd, em um dos capítulos de seu *The Sophistic Movement*<sup>62</sup>. Kerferd tenta mostrar que por mais que Platão use frequentemente ambos os termos para se referir às mesmas pessoas e procedimentos, às vezes o termo omitido não pode ser simplesmente pressuposto, pois seu uso chega a aparecer até mesmo inapropriado<sup>63</sup>. O termo *antilogia*, afirma, teria um sentido mais neutro e ficaria no meio do caminho entre a *erística* – que geralmente envolve desaprovação e condenação – e *dialética* – termo positivo por excelência<sup>64</sup>. O movimento de Kerferd é habilitar platonicamente o termo antilógica, na qualidade de método que aproximaria sofista e dialético, abrindo mão de uma habilitação da erística:

Segue-se daí que a erística, como tal, estritamente falando, não é uma *técnica* de argumentação. Ela pode usar uma ou mais de uma série de técnicas a fim de alcançar seu objetivo, que é o sucesso no debate ou, pelo menos, a aparência de sucesso (cf. *Teeteto* 167e3-6). Falácias de qualquer tipo, ambiguidades verbais, monólogos longos e irrelevantes podem, todos,

---

61 GOMPERZ, T. *Pensatori greci*, p. 16 apud UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 38-39).

62 KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Em nenhum momento Kerferd nomeia seus adversários, mas, certamente, Taylor pode ser incluído como um desses intérpretes que tratam *antilógica* e *erística* como quase-sinônimos. cf.: TAYLOR, *op. cit.*

63 KERFERD, *op. cit.*, p. 108-109.

64 *Ibidem*, p. 109 e 113.

ocasionalmente, conseguir reduzir ao silêncio o oponente, constituindo, assim, instrumentos próprios de erística<sup>65</sup>.

A *antilogia*, contudo, será definida por Kerferd como a arte capaz de “fazer com que uma mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado oposto ou contraditório”<sup>66</sup>. Essa descrição é perfeitamente cabível ao modo de argumentar em que se engajam os irmãos ao longo do *Eutidemo*, em especial, na primeira *epideixis*, quando eles conduzem o jovem Clíncias a aceitar que aprendem os que sabem (275e-276b), para logo em seguida levá-lo à afirmação de que aprendem os que não sabem (276c), por exemplo. Se ao final dessa primeira seção – depois de mais uma volta nos argumentos – fica a impressão de que o conhecimento é impossível, na terceira *epideixis* os irmãos tratam de defender que todos sabem todas as coisas (294a)<sup>67</sup>.

Para contrapô-la à dialética, que se basearia na distinção das coisas em gêneros, Kerferd afirma que, para Platão, a antilógica partiria de um acordo meramente entre nomes<sup>68</sup>. No *Teeteto*, vemos Sócrates dizer o seguinte:

ἀντιλογικῶς εἰκόαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτῳ τινὶ περιγεγόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λαυθάνομεν ταῦτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες.

Parecemos concordar, como os argumentadores, sobre um acordo dos nomes, ultrapassando o argumento desta maneira. Ora, afirmando que não somos lutadores, mas filósofos, ignoramos que estamos a fazer o mesmo que aqueles homens hábeis<sup>69</sup>(164c-d).

Nessa caracterização, a *antilógica* é descrita como uma arte que produz a contradição a partir de um acordo de nomes (τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας). No *Eutidemo*, os irmãos também serão apontados por Sócrates como produzindo argumentos baseados nos nomes (277e-278a) e o interlocutor anônimo de Críton que aparece ao final do diálogo afirmará que para eles não importa o que seja dito, eles se agarram a cada palavra (παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχονται, 305a4).

No *Eutidemo*, logo após a passagem supracitada, Sócrates chamará o empreendimento argumentativo dos irmãos de “brincadeira dos ensinamentos” (τῶν μαθημάτων παιδιὰ,

---

65 *Ibidem*, p. 109.

66 *Ibidem*, p. 106, a respeito dessa definição cf. *Fedro* 261c-e.

67 Ao longo desse trabalho nos deteremos nessa e em outras passagens que parecem acentuar a centralidade da dimensão antilógica na argumentação dos irmãos.

68 A contraposição entre antilógica e dialética aparece explicitamente nesses termos em *República* V, 454a-b, citada por Kerferd em 2003, p.111.

69 Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri.

278b2). A caracterização da prática dos irmãos como um jogo, marcada pelo constante uso<sup>70</sup> do termo παιδιά e seus correlatos nesse primeiro comentário de Sócrates parece indicar também um aspecto importante da erística. Na *República*, nós teremos a vinculação da prática refutativa desregrada, nomeada de antilogia, com a brincadeira e com a desmedida típicas da juventude.

οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον αἰεὶ.

- Acredito que não estás esquecendo de que os rapazinhos, logo que sentem o sabor dos discursos, passam a servir-se deles como um brinquedo, sempre usando-os para contradizer, e, imitando aqueles que os refutaram, eles próprios refutam os demais e, como os cachorrinhos, sentem prazer em arrastar e dilacerar com seu discurso os que sucessivamente se vão aproximando deles.<sup>71</sup> (*Rep.* 459b)

Junto com a vinculação da prática erística/antilogia com o jogo, essa passagem acrescenta outros dois elementos para o quadro que agora estamos montando: a violência e o prazer. Estas características também podem ser identificadas no *Eutidemo*. Sócrates vê a necessidade de intervir para impedir uma terceira volta nos argumentos dos irmãos para que o jovem Clíniás não se assustasse com eles (277d). Da mesma forma, Eutidemo e Dionisodoro são descritos como sentindo imenso prazer e alegria com as refutações que eles produzem, bem como produzindo prazer entre aqueles que os acompanhavam<sup>72</sup>.

A prática erística, portanto, é um jogo que produz um ganho de prazer, bem como é uma luta que se trava por meio de palavras – apegando-se aos nomes e não às coisas -, e também caracteriza-se por ser uma disputa que tem uma dimensão violenta. Em toda luta há vencedores e perdedores, tornar-se hábil em lutar com palavras pressupõe, portanto, almejar a vitória contra os seus adversários. Em uma passagem da *Retórica*, vemos Aristóteles articular prazer, vitória, jogo e erística:

ἐπεὶ δὲ τὸ νικᾶν ἡδύ, ἀνάγκη καὶ τὰς παιδιὰς ἡδείας εἶναι τὰς μαχητικὰς καὶ τὰς ἐριστικὰς (πολλάκις γὰρ ἐν ταύταις γίγνεται τὸ νικᾶν), καὶ ἀστραγαλίσεις καὶ σφαιρίσεις καὶ κυβείας καὶ πεττείας. ... διὸ καὶ ἡ δικανικὴ καὶ ἡ ἐριστικὴ ἡδέα τοῖς εἰθισμένοις καὶ δυναμένοις.

70 O uso de expressões relacionadas à brincadeira será muito frequente nessa passagem, cf. p. ex. 277d, 277e, 278c, 278d

71 Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado

72 Cf. 275e; 276c, d; 278b, e; 283b; 300d; e 303b

E porque a vitória é agradável, também são necessariamente agradáveis os jogos de combates e disputas (pois neles muitas vezes se obtém a vitória), tais como jogos de ossos, da bola, de dados e de damas). (...) Por isso também a oratória judicial e a erística são agradáveis para quem tem o hábito e a capacidade de as usar<sup>73</sup> (1370b34-1371a8).

Mesmo que no *Eutidemo* o desejo pela vitória não seja o aspecto mais realçado, a própria relação da *erística* com o campo semântico da luta e do combate já sugere essa vinculação. Nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles é bastante direto na definição do que seriam os argumentos erísticos: aqueles raciocínios que parecem ser conforme as coisas (ὁ κατὰ τὸ πρᾶγμα φαινόμενος συλλογισμός), cultivados por indivíduos que “agem com o fim único de conquistar a vitória (νίκης)” (171b19-26). Na concepção de que a vitória é o fim em direção ao qual se volta essa espécie de perguntador, que já está presente em Platão e ganha uma forma mais explícita em Aristóteles, reside o elemento que Kerferd parece não ser capaz de admitir. Talvez isso se deva à impressão de um “a qualquer preço” que acompanharia o desejo desse que ama a vitória e que o autorizaria à qualquer saída injusta e à realização de uma luta desleal na argumentação<sup>74</sup>. Diante disso, Kerferd aceita abrir mão de garantir à erística um lugar no contexto de sua tentativa de reabilitação geral do movimento sofista.

Aristóteles, em uma passagem da *Retórica* imediatamente anterior àquela que trouxemos acima, afirma que a vitória é agradável não só àqueles que amam vencer, os φιλόνοικοι, mas é agradável a todas as pessoas “pois produz uma imagem de proeminência” (φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται). Essa busca pela proeminência faz-nos lembrar aquela *éris* que Hesíodo quer louvar em seu *Trabalhos e Dias*, cuja natureza induz “até o indolente ao trabalho” (v. 20), e que fora colocada por Zeus “nas raízes da Terra” (γᾶίης τ’ ἐν ῥίζησι, v. 19). Esse desejo por emulação e superação do semelhante, portanto, é um elemento constituinte do *cosmos*, e, por isso, é compartilhada por todos os homens. É o “caráter agonístico dos gregos”, como acabou sendo chamado pela tradição, que fica aqui evidenciado. Nietzsche, no texto *A disputa de Homero*, tratando da relevância da rivalidade e da inveja na cultura grega, afirma que:

Do mesmo modo, porém, que os jovens foram educados disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da Antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte

73 Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

74 Aristóteles dirá que a erística é um “combate injusto em discussões” (ἐν ἀντιλογίᾳ ἀδικομαχία, *Ref. Sof.* 171b17b23), o que, por mais que ele não cite essa passagem, parece estar no fundamento da diferenciação que Kerferd se propõe a defender.

dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos<sup>75</sup>.

O combate, a guerra e a inveja são, portanto, para esta mentalidade, elementos constitutivos da realidade. Como não lembrar, a respeito disso, de Heráclito, quando afirma que “De todos a guerra (πόλεμος) é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros, livres”<sup>76</sup> (53 DK)? Nesta produção de vencedores e vencidos próprias à qualquer disputa<sup>77</sup>, outorga-se aos primeiros o direito de narrar a disputa e, assim, produzir a verdade concernida nesse relato. Contra a condenção que tenta menosprezar o jogo erístico pelo espírito de disputa e vitória, devemos evocar esse elemento assaz grego – e, certamente, humano – nele enredado, se, de fato, Aristóteles tem razão ao afirmar que o desejo de vitória é comum a todos.

À guisa de finalização, gostaríamos de trazer uma passagem de Michel Foucault, na mesa-redonda que encerra o volume com as conferências proferidas no Brasil, intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, na qual o filósofo é incitado a falar sobre sua vinculação com os sofistas. Foucault assume positivamente o desejo pela vitória atribuído à sofística em contraposição a um desejo pela verdade, associado por ele ao platonismo. O filósofo francês, ao assumir estar “radicalmente ao lado dos sofistas”, indica um caminho – bastante foucaultiano – de subversão das peças que estão encerradas nessa disputa para uma habilitação da sofística. Foucault afirma que, com os sofistas, teríamos:

uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica; estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la. É um jogo: quem perderá, quem vencerá? É por causa disso que me parece muito importante a luta entre Sócrates e os sofistas. Para Sócrates não vale a pena falar a não ser que se queira dizer a verdade. Em segundo lugar, se para os sofistas, falar, discutir, é procurar conseguir a vitória a qualquer preço, mesmo ao preço das mais grosseiras astúcias, é porque, para eles, a prática do discurso não é dissociável do exercício do poder. Falar é exercer poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar conseguir ou perder tudo<sup>78</sup> (...).

---

75 NIETZSCHE, F. “A disputa de Homero”. In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

76 Cito pela tradução de Alexandre Costa.

77 Como diz Aristóteles: “onde há combate há igualmente vitória” (*Ret.* 1371a6).

78 FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002, p. 140.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### Os argumentos inescapáveis

#### 2.1) Aporias sobre o aprendizado

Os irmãos apresentam-se a Sócrates como possuindo um saber que tornou secundários aqueles que anteriormente possuíam. Agora, eles são capazes de transmitir a virtude, ἀρετή, melhor e mais rapidamente do que qualquer outro (273d)<sup>79</sup>. Sócrates fica maravilhado diante desta afirmação dada a grandiosidade disso que eles afirmam agora realizar e pergunta se eles pretendem fazer uma ἐπίδειξις desse novo saber (273e-274a). A isso, Eutidemo responde que sim, eles estão justamente dispostos a ensinar caso tenha alguém disposto a aprender<sup>80</sup> (μανθάνειν, 274a-b). Com esta resposta, Eutidemo já direciona e prepara o terreno para o problema que protagonizará a primeira *performance* sofística, a questão do aprendizado. A resposta dada por Sócrates, aqui, também antecipa os passos que serão trabalhados. Estariam dispostos a aprender o saber dos irmãos, afirma o filósofo, “todos aqueles que não [o] tem” (ἅπαντες οἱ μὴ ἔχοντες, 274b2). Será, justamente, a relação entre aprender (μανθάνειν) com “ter conhecimento” e “não ter conhecimento” que Dionisodoro explorará na argumentação que encerra a primeira seção erística (277b-c).

Desse modo, Eutidemo começa perguntando: “Quais são, dentre os homens, Clínias, aqueles que aprendem, os sábios ou os ignorantes?” (ὦ Κλεινία, πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; 275d). Eutidemo propõe que Clínias decida a partir da bifurcação apresentada qual dentre as saídas representa a melhor resposta a este dilema. O jovem não consegue responder de imediato. Por ser uma pergunta difícil, o menino fica em aporia e, como quem procura socorro, lança um olhar em direção a Sócrates. O filósofo intervém incentivando Clínias a responder com confiança, conforme a coisa lhe parecesse, pois talvez aquele que pergunta esteja a prestar a maior vantagem (τὴν μεγίστην ὠφελίαν, 275e). Neste momento, ocorre o comentário de Dionisodoro que revela que a refutação virá independentemente da resposta do jovem (275e). Clínias, animado pelo incentivo de Sócrates, responde, antes mesmo que o filósofo pudesse recomendá-lo cautela,

79 “Ἀρετὴν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οἰόμεθα οἷω τ’ εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ’ ἀνθρώπων καὶ τάχιστα”

80 “ἐπ’ αὐτό γε τοῦτο πάρεσμεν, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐπιδείξοντε καὶ διδάξοντε, ἐάν τις ἐθέλη μανθάνειν”

que eram os sábios aqueles que aprendem (οἱ σοφοὶ εἶεν οἱ μανθάνοντες, 276a). Eutidemo, então, pôe-se a analisar a resposta do jovem.

καὶ ὁ Εὐθύδημος, καλεῖς δέ τινας, ἔφη, διδασκάλους, ἢ οὐ; – ὠμολόγει. – Οὐκοῦν τῶν μανθανόντων οἱ διδάσκαλοι διδάσκαλοί εἰσιν, ὥσπερ ὁ κιθαριστῆς καὶ ὁ γραμματιστῆς διδάσκαλοι δήπου ἦσαν σοῦ καὶ τῶν ἄλλων παίδων, ὑμεῖς δὲ μαθηταί; – συνέφη. – Ἄλλο τι οὖν, ἠνίκα ἐμανθάνετε, οὐπω ἠπίστασθε ταῦτα ἃ ἐμανθάνετε; – οὐκ ἔφη. – Ἄρ' οὖν σοφοὶ ἦτε, ὅτε ταῦτα οὐκ ἠπίστασθε; – οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς. – οὐκοῦν εἰ μὴ σοφοί, ἀμαθεῖς; – πάνυ γε. – ὑμεῖς ἄρα μανθάνοντες ἃ οὐκ ἠπίστασθε, ἀμαθεῖς ὄντες ἐμανθάνετε. – ἐπένευσε τὸ μειράκιον. – οἱ ἀμαθεῖς ἄρα μανθάνουσιν, ὦ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ σοφοί, ὡς σὺ οἶει.

E Eutidemo disse “mas tu chamas algumas [pessoas] de professores, ou não?” Ele concordou. “Pois bem, os professores são professores dos que aprendem, como o citarista e o gramático certamente foram professores de ti e das outras crianças, e vós éreis aprendizes?” Ele assentiu. “Com efeito, enquanto aprendíeis, ainda não conhecíeis as coisas que estáveis aprendendo?” Disse que não. “Será que vós éreis sábios, quando não conhecíeis essas coisas?” Evidentemente que não, ele disse. “Por conseguinte, se não [éreis] sábios, [éreis] ignorantes?” Perfeitamente. “Então vós, os que aprendem, aprendíeis aquelas coisas que não conhecíeis sendo ignorantes.” O menino concordou com a cabeça. “Então, os ignorantes aprendem, Clíneas, mas não os sábios, como tu presumes”. (276a-b)

Ao perguntar sobre professores e o conteúdo do ensino, Eutidemo propõe uma conexão entre professores e alunos, que será central para a construção da refutação. Os professores são aqueles que conhecem o conteúdo do que é ensinado, como o gramático e o citarista<sup>81</sup>. Os alunos destes professores, as crianças entre as quais se incluía Clíneas, são aqueles que a ele se juntam para aprender tais conteúdos. Nesse sentido, aqueles que aprendem devem não ser sábios nos conteúdos que esses professores vão ensinar, como Clíneas é levado a admitir. Admitindo isso, a refutação da tese de Clíneas já está totalmente preparada, uma vez que se eles não eram sábios, só poderiam ser ignorantes, disjunção fornecida pela pergunta inicial ao jovem.

Chance chama atenção para uma sutileza neste argumento que eventualmente passa despercebido pelos tradutores e intérpretes, mesmo sendo, para ele, o elemento mais interessante no raciocínio de Eutidemo. Através da vinculação entre “ainda não saber” e “estar aprendendo” que ele promove neste primeiro argumento, Eutidemo define μαθηταί, que pode

---

81 O recurso ao exemplo do citarista e do gramático é bastante comum em contextos ligados a questões de conhecimento, como podemos ver, por exemplo, em *Dissoi Lógoi* (VI, 7) e *Lísias* (209 a-c), e no próprio *Eutidemo* (279e-1-4), mas desta vez com Sócrates. A citarística aparece também em *Nuvens* (961 e ss.).

ser traduzido por discípulo ou aprendiz, a partir de ἀμαθεῖς, ignorantes, uma sinonímia que Eutidemo pretende produzir a despeito do *alfa* privativo<sup>82</sup>.

A refutação do jovem resulta na primeira manifestação do grupo de discípulos que seguia Eutidemo e Dionisodoro, que aclamam e riem assim que Eutidemo conclui a argumentação. Esta manifestação, diz Sócrates, é semelhante a um coro que intervém quando um mestre dá o sinal (276b-c). Logo em seguida é Dionisodoro quem se volta ao jovem, agora, para refutar a outra hipótese.

καὶ πρὶν ἀναπνεῦσαι καλῶς τε καὶ εὖ τὸ μαιράκιον, ἐκδεξάμενος ὁ Διονυσόδωρος, τί δέ, ὦ Κλεινία, ἔφη, ὅποτε ἀποστοματίζει ὑμῖν ὁ γραμματιστής, πότεροι ἐμάνθανον τῶν παίδων τὰ ἀποστοματιζόμενα, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; – οἱ σοφοί, ἔφη ὁ Κλεινίας. – οἱ σοφοὶ ἄρα μανθάνουσιν ἀλλ’ οὐχ οἱ ἀμαθεῖς, καὶ οὐκ εὖ σὺ ἄρτι Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνω.

E antes de o menino respirar devidamente, Dionisodoro, [o] tomando para si, disse: “Então, Clíneas, quando o gramático ditava-vos, qual das crianças aprendiam as coisas que eram ditadas, as sábias ou as ignorantes?” “As sábias”, disse Clíneas. “Então, as sábias aprendem, mas não as ignorantes, e tu não respondeste bem a Eutidemo há pouco”. (276c)

Dionisodoro assume a argumentação especificando um dos elementos utilizados por Eutidemo na primeira refutação: o exemplo do professor de gramática. Se lá o professor de gramática e o de cítara eram utilizados a pretexto de falar de conhecimentos e aprendizados de modo geral, aqui, interessa a Dionisodoro especificar o que seriam essas coisas que Clíneas aprendia com o gramático<sup>83</sup>. Desse modo, o genérico ταῦτα converte-se em τὰ ἀποστοματιζόμενα, e a pergunta gira não em torno de qualquer aprendizado, mas do aprendizado daquilo que era ditado pelo γραμματιστής, pelo mestre das letras. Quem aprende o que é ditado pelo gramático, portanto, são as crianças sábias, uma vez que são elas que conhecem as letras que estão a ser ditadas e não as ignorantes. Ao iluminar um elemento que outrora era tratado apenas em linhas gerais, Dionisodoro prepara o terreno para a refutação da segunda hipótese, interditando a possibilidade de que sejam os ἀμαθεῖς aqueles a aprender. Será justamente o conhecimento das letras que Eutidemo utilizará na construção de seu próximo argumento com Clíneas, na medida em que ele buscará especificar o que são as ἀποστοματιζόμενα, as coisas que são ditadas. Eutidemo pergunta:

82 CHANCE, *op. cit.*, p. 30, n.15.

83 Refiro-me a duas passagens nas quais o demonstrativo ταῦτα aparece como objeto de ἐπίσταμαι.

πότερον γὰρ οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἢ ἃ ἐπίστανται ἢ ἃ μὴ ἐπίστανται; (...) ἐν δὲ τούτῳ ὁ μὲν Κλεινίας τῷ Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνατο ὅτι μανθάνοιεν οἱ μανθάνοντες ἢ οὐκ ἐπίσταντο· ὁ δὲ ἤρετο αὐτὸν διὰ τῶν αὐτῶν ὥνπερ τὸ πρότερον· τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐκ ἐπίστασαι σὺ γράμματα; – ναί, ἔφη. – οὐκοῦν ἅπαντα; – ὡμολόγει. – ὅταν οὖν τις ἀποστοματίζει ὅτι οὖν, οὐ γράμματα ἀποστοματίζει; – ὡμολόγει. – οὐκοῦν ὧν τι σὺ ἐπίστασαι, ἔφη, ἀποστοματίζει, εἴπερ πάντα ἐπίστασαι; – καὶ τοῦτο ὡμολόγει. – τί οὖν; ἢ δ' ὅς, ἄρα σὺ οὐ μανθάνεις ἅττ' ἂν ἀποστοματίζει τις, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος γράμματα μανθάνει; – οὐκ, ἀλλ', ἢ δ' ὅς, μανθάνω. – οὐκοῦν ἢ ἐπίστασαι, ἢ δ' ὅς, μανθάνεις, εἴπερ γε ἅπαντα τὰ γράμματα ἐπίστασαι. – ὡμολόγησεν. – οὐκ ἄρα ὀρθῶς ἀπεκρίνω, ἔφη.

“Qual das duas aprendem os que aprendem: as coisas que conhecem ou as que não conhecem?” (...) E nisso, enquanto Clíneas respondeu a Eutidemo que os que aprendem aprendiam as coisas que não conheciam, ele interrogou-o através dos mesmos meios que antes: - “E então”, disse [Eutidemo], “tu não conheces as letras?” - “Sim”, disse ele - “Todas, não é?” - Ele concorda - “Então, quando alguém dita qualquer coisa, não dita as letras?” - Ele concorda - “Então é algo das coisas que tu conheces que [alguém] dita” disse ele “se, de fato, conheces todas?” - Também concordou com isso - “Como então?” disse ele “será que tu não aprendes as coisas que alguém dita, mas aquele que não conhece as letras aprende?” - “Não” disse ele “na verdade, eu aprendo” - “Assim, as coisas que tu conheces” disse ele “aprendes, se de fato conheces todas as letras” - Concordou - “Portanto, tu não respondeste corretamente” disse ele. (276d-277b)

Aqui, Eutidemo se volta para o exemplo do gramático procurando desenvolver uma argumentação não mais em torno daquele que conhece, mas do objeto conhecido. O gramático, ao ditar, dita as letras (γράμματα). Desse modo, os que aprendem (οἱ μανθάνοντες), aprendem as coisas que já conhecem, já que só podem aprender aquilo que é ditado se conhece as letras a partir das quais as coisas são ditadas<sup>84</sup>. Aqui, Eutidemo põe-se a refutar não só a proposição que Clíneas está assumindo, que seria possível aprender aquilo que não se conhece, mas a posição que ele próprio sustenta na sua primeira conversa com Clíneas. Naquele momento, Clíneas já havia concordado com a pergunta de Eutidemo: “Com efeito, enquanto aprendíeis, ainda não conhecíeis as coisas que estavas aprendendo?” (276a7-8). Esta pergunta é fundamental para o sofista refutar a posição inicial do jovem, a saber, que os sábios (σοφοί) aprenderiam e não os ignorantes (ἄμαθεῖς, 276a1). No entanto, ao rebater a posição do menino, ele derrubará também um elemento que sustentava o seu próprio argumento, como observa Chance<sup>85</sup>, situação que se repetirá na próxima fala de Dionisodoro.

84 Aristóteles chamará este tipo de argumento sofisticado de argumento segundo a combinação (παρὰ τὴν σύνθεσιν), por pressupor que o significado permaneceria o mesmo se combinarmos aquilo que está dividido (166a23-31). O estagirita cita a exemplo deste argumento o seguinte raciocínio: “μανθάνει νῦν γράμματα, εἰ περ μανθάνει ἢ ἐπίσταται”.

85 CHANCE, *op. cit.*, p. 36.

Este terceiro lance argumentativo, observam Inverso e Mársico<sup>86</sup>, constituir-se-ia através de um duplo movimento: por um lado, aponta-se que o conteúdo se distingue do suporte linguístico no qual está codificado, evidenciando, de tal modo, que quem expõe um conteúdo o faz a partir deste suporte, que Clíneas admite dominar completamente, pois ele, como uma boa criança grega, frequentou aulas do professor de gramática; por outro lado, estes elementos – conteúdo e suporte linguístico – se confundem de tal modo que aprender um conteúdo torna-se simplesmente aprender o seu material linguístico. Como o menino aceita que domina tal conteúdo, fica estabelecido que ele aprendeu o que ele já sabia.

Logo em seguida Dionisodoro tomará outra vez a palavra para aquilo que será a última intervenção dos irmãos nesta primeira parte do diálogo. Partindo da conclusão anterior, ou seja, que aqueles que aprendem são os que conhecem, Dionisodoro tentará conduzir, mais uma vez, para a conclusão oposta para afirmar que seriam os que não conhecem aqueles que aprendem.

καὶ ὁ Διονυσόδωρος ὡσπερ σφαῖραν ἐκδεξάμενος τὸν λόγον πάλιν ἐστοχάζετο τοῦ μειρακίου, καὶ εἶπεν· Ἐξαπατᾶ σε Εὐθύδημος, ὦ Κλεινία. Εἶπε γάρ μοι, τὸ μανθάνειν οὐκ ἐπιστήμην ἐστὶ λαμβάνειν τούτου οὗ ἂν τις μανθάνῃ; – ὠμολόγει ὁ Κλεινίας. – τὸ δ' ἐπίστασθαι, ἢ δ' ὅς, ἄλλο τι ἢ ἔχειν ἐπιστήμην ἤδη ἐστίν; – συνέφη. – τὸ ἄρα μὴ ἐπίστασθαι μήπω ἔχειν ἐπιστήμην ἐστίν; – ὠμολόγει αὐτῷ. – πότερον οὖν εἰσὶν οἱ λαμβάνοντες ὅτιοῦν οἱ ἔχοντες ἤδη ἢ οἱ ἂν μὴ ἔχωσιν; – οἱ ἂν μὴ. – οὐκοῦν ὠμολόγηκας εἶναι τούτων καὶ τοὺς μὴ ἐπιστάμενους, τῶν μὴ ἐχόντων; – κατένευσε. – τῶν λαμβανόντων ἄρ' εἰσὶν οἱ μανθάνοντες, ἀλλ' οὐ τῶν ἐχόντων; – συνέφη. – οἱ μὴ ἐπιστάμενοι ἄρα, ἔφη, μανθάνουσιν, ὦ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ ἐπιστάμενοι.

E Dionisodoro, ao pegar a fala outra vez, como uma bola, mirou no rapaz e disse: - “Eutidemo engana-te, Clíneas. Dize-me: o aprender não é adquirir conhecimento disso que alguém está aprendendo?” - Clíneas concordou - “E conhecer,” disse ele “é outro do que já ter conhecimento?” - Anuiu. - “Portanto, não conhecer é não ter ainda conhecimento?” - Concorda com ele. - “Qual dos dois, então, são os que adquirem alguma coisa: os que já tem ou os que não tiverem?” - “Os que não tiverem.” - “Então concordas estar também entre estes, os que não tem, os que não conhecem?” - Assentiu. - “Dentre os que adquirem, portanto, estão os que aprendem, e não entre os que tem?” - Ele anuiu - “Os que não conhecem, portanto,” disse “aprendem, Clíneas, e não os que conhecem.”. (277b-c)

Agora, a estratégia de Dionisodoro é, trazendo a discussão de volta para um campo mais geral – caracterizado pela volta do pronome demonstrativo τούτου (277b7) para designar o conhecimento<sup>87</sup> – fornecer definições para os termos que eram utilizados pela

86 MÁRSICO & INVERSO, *op. cit.*, p. 115, n. 24

87 CHANCE, *op. cit.*, p. 37.

argumentação sua e de Eutidemo, a saber, *μανθάνειν*, aprender, e *ἐπίστασθαι*, conhecer. A definição sugerida por Dionisodoro baseia-se na distinção entre os verbos *ἔχειν* e *λαμβάνειν*, os quais são traduzidos, respectivamente, por ter e adquirir. Chance apontará<sup>88</sup> para a vaguidade destas definições, elas não seriam nada além de paráfrases dos termos já empregados na refutação de Clínicas, com cujo emprego o menino já está familiarizado<sup>89</sup>.

A partir destas novas formulações, Dionisodoro propõe um retorno ao empreendimento argumentativo empregado na primeira intervenção de Eutidemo. As expressões, afirma Chance<sup>90</sup>, “os que adquirem alguma coisa” (*οἱ λαμβάνοντες ὀτιοῦν*), “os que já tem” (*οἱ ἔχοντες ἤδη*) e “os que não tiverem” (*ἢ οἱ ἄν μὴ ἔχωσιν*) passam a funcionar como sinônimos dos termos empregados por Eutidemo em 275d, *μανθάνοντες*, *σοφοὶ* e *ἀμαθείς*, respectivamente. Desse modo, estabelecidas as sinonímias, Dionisodoro promove, sob a égide de novos termos, um retorno à conclusão do primeiro argumento de seu irmão e à afirmação do contrário do que ele mesmo depreende na sua primeira intervenção.

## 2.2) As lacunas do discurso

Como pudemos observar, um dos elementos que caracterizaram a argumentação desenvolvida pelos irmãos na passagem acima discutida é o jogo entre termos gerais e suas especificações. Partindo dos elementos mais gerais, os *ταῦτα* que seriam objeto do conhecimento e do aprendizado no primeiro argumento, direcionamo-nos para os *ἀποστοματιζόμενα*, não qualquer coisa, mas, agora, as coisas que são ditadas, e não quaisquer coisas são ditadas mas os *γράμματα*, as letras. E, por fim, chegado ao quarto argumento, chegamos à definição, bem como ao retorno dos termos gerais na argumentação. A definição dos termos em discussão é o ponto que Sócrates nunca cansa de afirmar que deve ser tratado como ponto de partida, cujo exemplo paradigmático é o de *Ménon* quando Sócrates recusa discutir se a *ἀρετή* é passível de ensino enquanto o problema de sua definição ainda não está resolvido.

De fato, o que há nestes argumentos é um movimento deliberado de deixar brechas que, por um lado, permitirão a sustentação do ponto agora assumido, e que, por outro, com seus sucessivos preenchimentos, propiciarão que o oposto das coisas defendidas antes

88 *Ibidem, loc. cit.*

89 Cabe observar que ambas as definições valem-se de termos cuja definição está a ser buscada: *μανθάνειν* é definido como “adquirir conhecimento disso que alguém está aprendendo” e *ἐπίστασθαι* como “já ter conhecimento”. O empreendimento de definir a partir do próprio termo a ser definido será objeto de crítica em *Teeteto*.

90 *Ibidem, p. 38.*

também possa ser afirmado, gerando esse efeito de confusão. Um interlocutor indisciplinado e versado neste tipo de argumentação que Eutidemo e Dionisodoro estão praticando, que definitivamente não é o caso do jovem Clínius, poderia arruinar a empreitada argumentativa se se colocasse a promover as especificações que os irmãos desenvolverão nos outros passos da refutação. Sócrates, em alguns momentos da terceira parte da ἐπίδειξις dos irmãos, desempenhará o papel deste interlocutor impertinente.

Na terceira intervenção de Eutidemo e Dionisodoro, Sócrates vai, paulatinamente, deixando de responder à maneira que os sofistas exigiam, ou seja, a partir de respostas simples, em “sim” e “não”. Ao final da segunda intervenção feita por Sócrates, o filósofo e Críton ficam em aporia ao tentar descobrir qual conhecimento (ἐπιστήμη) seria preciso adquirir para tornarem-se felizes (εὐδαίμονας). Alguns ilustres postulantes a este papel já foram rejeitados como a arte de produzir discursos (λογοποιικὴ τέχνη, 289c7), a arte do general (στρατηγική, 290b1) e a arte régia (βασιλική, 291c5).

Nesse momento, Sócrates pede socorro aos irmãos para livrá-los dessa tripla onda de discussão (τρικυμία τοῦ λόγου) que teria levado a ele e ao jovem à aporia, como se tivesse conjurando os Dióscuros, nome dado aos irmãos gêmeos Castor e Pólux, filhos de Zeus e Leda que foram divinizados por seus feitos<sup>91</sup> (292e-293a). Ante o pedido de Sócrates para elucidá-los sobre a natureza desta ciência que garantiria que passassem a vida belamente, Eutidemo responde: “Qual dos dois, então, ó Sócrates, disse ele, esse conhecimento, em torno da qual estás há muito em dificuldade, devo ensinar-te ou mostrar que o tens?”<sup>92</sup> (293b1-2). Sócrates fica imediatamente surpreso com a resposta do sofista, uma vez que ele duvida que tal coisa – mostrar que ele possui tal conhecimento – esteja em seu poder. No entanto, mesmo duvidando, não resta a Sócrates senão pedir que Eutidemo mostre que ele possui esse conhecimento, uma vez que, como observa Chance, pedir que o sofista o ensine implicaria um retorno ao problema exposto na primeira ἐπίδειξις dos irmãos<sup>93</sup>.

φέρει δὴ μοι ἀπόκριναι, ἔφη· ἔστιν ὅτι ἐπίστασαι; – πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλά, σμικρά γε. – Ἄρκει, ἔφη. Ἄρ' οὖν δοκεῖς οἷόν τέ τι τῶν ὄντων τοῦτο ὁ τυγχάνει ὄν, αὐτὸ τοῦτο μὴ εἶναι; – ἀλλὰ μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε. – οὐκοῦν σύ, ἔφη, ἐπίστασαι τι; – ἔγωγε. – οὐκοῦν ἐπιστήμων εἶ, εἴπερ ἐπίστασαι; – πάνυ γε, τούτου γε αὐτοῦ. – οὐδὲν διαφέρει· ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι

91 É curioso que os irmãos Castor e Pólux só podem ficar junto aos deuses em dias alternados, enquanto os irmãos Eutidemo e Dionisodoro também só participam das discussões alternadamente. Cf. GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 123.

92 πότερον δὴ σε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἐπιστήμην, περὶ ἣν πάλαι ἀπορεῖτε, διδάξω, ἢ ἐπιδείξω ἔχοντα;

93 CHANCE. *op. cit.*, p. 132.

ἐπιστήμονά γε ὄντα; – μὰ Δί', ἔφην ἐγώ· ἐπεὶ πολλὰ ἄλλ' οὐκ ἐπίσταμαι. – οὐκοῦν εἴ τι μὴ ἐπίστασαι, οὐκ ἐπιστήμων εἶ. – ἐκείνου γε, ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ. – ἦττον οὖν τι, ἔφη, οὐκ ἐπιστήμων εἶ; ἄρτι δὲ ἐπιστήμων ἔφησθα εἶναι· καιοῦτως τυγχάνεις ὧν αὐτὸς οὗτος ὅς εἶ, καὶ αὖ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταῦτά ἅμα.

“Então vem, responda-me”, disse ele, “há algo que tu conheças?” – “Completamente”, disse eu, “e muitas, ainda que pequenas”. – “É o bastante”, disse, “Será, então, que tu achas ser possível algo do que é, isso que calha de ser, ele mesmo não ser?” – “Por Zeus, eu [creio] que não” – “Não é verdade, então, que tu”, disse ele, “conheces algo?” – “Sim.” – “Portanto, és conhecedor, se realmente tu conheces?” – “Certamente, ao menos disso mesmo [que conheço]”. – “Não interessa: mas não é necessário que tu tenhas de conhecer tudo, sendo conhecedor?” – “Não, por Zeus”, disse eu, “já que muitas coisas não conheço”. – “Então, se tu não conheces algo, não és conhecedor”. – “Daquilo [que não conheço], amigo”, disse eu. – “Es, então, um pouco menos não conhecedor? Tu, justamente, disseste ser conhecedor: e, desse modo, tu te tornas esse mesmo que és, e, inversamente, não és, segundo o mesmo e simultaneamente. (293b7-d1)

A argumentação dos irmãos baseia-se em um uso do que ficou conhecido pela tradição como princípio da não-contradição, cuja formulação clássica nos foi legada por Aristóteles. Em *Metafísica*, Γ, 3, 1005b19-22, lemos o seguinte:

τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)

De fato, é impossível que o mesmo, simultaneamente, pertença e não pertença ao mesmo e segundo o mesmo (e quantas outras determinações que pudermos fazer contra as dificuldades do discurso)

Este princípio – fundamento da ciência do ente enquanto ente, aquela que tem a tarefa de dizer os princípios mais firmes (τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς) de todas as coisas (Γ, 3, 1005b9-11) – caracterizar-se-ia por ser duplamente indemonstrável: por um lado, como chamará Cassin, teríamos uma possibilidade no que diz respeito a sua forma, enquanto, por outro, no que diz respeito ao seu conteúdo<sup>94</sup>. Ele é indemonstrável pois não se pode demonstrar tudo até o princípio, sob o risco de derrubar a própria garantia de haver qualquer demonstração (Γ, 4, 1006a5-9). Mas também é indemonstrável pois, como o princípio visa a evitar a contradição, qualquer tentativa de demonstrá-lo é obrigada a supor o próprio princípio que se quer demonstrar, ou seja, incorre-se em uma petição de princípio (Γ, 4, 1006a17).

94 As nossas considerações sobre a fundamentação do princípio da não-contradição por Aristóteles são devedoras da interpretação de Barbara Cassin em *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005. Nesse momento estamos nos referindo especificamente às páginas 85-6 da referida obra.

Desse modo, Aristóteles tenta se esquivar da acusação de petição de princípio jogando-a para aqueles que exigem a demonstração do princípio, ou seja, o próprio adversário do princípio da não-contradição, como aponta Cassin<sup>95</sup>. Esse procedimento se baseia na distinção entre “demonstrar”, cuja empreitada implicaria na petição daquele que tenta realizar a demonstração; e, “demonstrar por refutação”:

τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδείξει λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδείξει, ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἄλλου δὲ τοῦ τοιούτου αἰτίου ὄντος ἔλεγχος ἂν εἴη καὶ οὐκ ἀπόδειξις.

Eu digo que demonstrar refutativamente é distinto também de demonstrar porque, por um lado, aquele que demonstra pareceria pedir o que está no começo<sup>96</sup>; por outro lado, já que é outro a causa de tal coisa, haveria refutação e não demonstração. (*Met.* 1006a15-16)

Ao assumir que a fundamentação do princípio da não-contradição implica a existência de um adversário, Aristóteles estaria revelando aquilo que Cassin chamará de “caráter agonístico” do livro *Gamma*: a demonstração refutativa do princípio só pode constituir-se “sob a imagem de um adversário”<sup>97</sup>, o discurso sofisticado. A demonstração por refutação, como mostra Cassin, baseia-se em uma cadeia de equivalências entre “dizer alguma coisa”, “significar algo para si mesmo e para outro”. Desde que se diga algo, o que é dito se enredaria na malha do sentido, que é o primeiro objeto da não-contradição<sup>98</sup>. Aquele que diz sem intenção de significar, seria semelhante a uma planta (1006a11-15), que fala pelo simples prazer de falar (1009a21; 1011b1).

O que nos interessa ao trazer Aristóteles para tratar desta passagem do *Eutidemo* é, em um primeiro momento, chamar atenção para esta característica curiosa do movimento sofista: aqueles mesmos que figurariam como os adversários mais radicais do primeiro princípio da ciência do ente aristotélica, mostram-se como utilizadores deste mesmo princípio. A respeito disso, evocamos o testemunho de Detienne, que em seu *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* já se referia ao lugar ambíguo dos sofistas no que diz respeito aos princípios lógicos erigidos contra o caráter ambíguo da palavra:

É, portanto, notável que, se a sofística representa, por um lado, o triunfo da palavra ambígua, ela é também amplamente responsável, através da prática dos discursos opostos e da análise dos modos do discurso, pela formação do

---

95 *ibidem*, p. 87.

96 Ou seja, incorreria em petição de princípio.

97 *ibidem*, p. 83.

98 *ibidem*, p. 96

princípio da identidade e pelo advento de uma lógica da exclusão das proposições contraditórias<sup>99</sup>.

Um caso exemplar deste uso ambíguo dos princípios lógicos é o de Górgias em seu *Sobre a Natureza* ou *Tratado do Não-Ente*, no qual o princípio de identidade e da não-contradição são utilizados para produzir a catástrofe da afirmação que “Nada é” (οὐκ εἶναι, φησί, οὐδέν): o não ser é não ser (τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι), tanto quanto o ente é ente, se, no entanto, o não ser é, o ser, seu oposto, não é<sup>100</sup>. Segundo Cassin, o *Tratado* parte do princípio da identidade como evidente, na esteira de Parmênides, e aplicável a todos os objetos<sup>101</sup>. Ao fazer isso, Górgias mostra que “o não-ente é o objeto que torna manifesta a diferença contida na identidade e cuja diferença consigo mesma interdita para todos os outros toda atribuição de identidade”<sup>102</sup>.

A catástrofe que os irmãos produzem aqui é de outra natureza: transforma Sócrates, aquele filósofo que se orgulha de afirmar justamente nada saber em alguém que sabe todas as coisas, pelo simples motivo de saber ao menos uma única. A respeito de Eutidemo, então, valeria o mesmo, diz Sócrates, também ele, ao saber ao menos uma coisa, saberia todas, mas estes já não nos surpreendem, já que são os sofistas, que ficaram conhecidos como aquela classe charlatã e pedante que arroga tudo saber. Não só Sócrates, nem só os estrangeiros de Túrio, diz Dionisodoro, mas “todos sabem todas as coisas, se, de fato, sabem uma coisa” (294a10).

Aristóteles hesita a respeito da classificação deste tipo de paralogismo entre aqueles que estão no “exterior ao modo de expressão” (ἔξω τῆς λέξεως) ou “junto ao modo de expressão” (παρὰ τὴν λέξιν)<sup>103</sup>. Este tipo de argumento se basearia na tomada de uma mesma expressão em sentido absoluto (ἀπλῶς) ou não-absoluto (μὴ ἀπλῶς), aplicando especificações de modo (πῆ), lugar (ποῦ), tempo (ποτὲ) ou relação (πρὸς τι). “Algumas pessoas”, diz Aristóteles em seguida, “omitindo algo do que foi dito parecem refutar”<sup>104</sup> (*Soph. Elench.* 167a28-29). Desse modo, seria possível domar o argumento dos irmãos: bastaria lançar luz para as cláusulas omitidas e demonstrar que a refutação dependeria de uma

99 DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988., p. 129-130, n. 79

100 Para um tratamento cuidadoso deste problema, indicamos CASSIN, B. *Se Parmênides*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. É pela edição de Cassin do tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia (M. X. G.)*, presente nesse mesmo livro, que nós lemos o *Tratado do Não-Ente* de Górgias. Remetemos, acima, às seguintes passagens *G.*, 1, 1 e *G.*, 3, 1-5.

101 *Ibidem*, p. 86.

102 *Ibidem*, p. 92.

103 Se, em *Soph. Elench.* 166b22-23, Aristóteles o inclui na lista dos argumentos do primeiro tipo, em 167a35, o estagirita passa a admitir a possibilidade de assumi-lo como pertencente ao segundo grupo.

104 “ἐνιοι δὲ ἀπολιπόντες τι τῶν λεχθέντων φαίνονται ἐλέγχειν (...)”

ignorância destas mesmas cláusulas. Ao ignorar o que seria propriamente uma refutação, esses indivíduos poderiam provar que:

ταὐτὸ διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον· τὰ γὰρ δύο τοῦ μὲν ἑνὸς διπλάσια, τῶν δὲ τριῶν οὐ διπλάσια. ἢ εἰ τὸ αὐτὸ τοῦ διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον, ἀλλ’ οὐ κατὰ ταῦτό· κατὰ μὲν γὰρ τὸ μήκος διπλάσιον, κατὰ δὲ τὸ πλάτος οὐ διπλάσιον. ἢ εἰ τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ ταῦτό καὶ ὡσαύτως, ἀλλ’ οὐχ ἅμα.

(...) o mesmo é dobro e não dobro: pois, por um lado, dois é o dobro de um, e, por outro, não é o dobro de três. Ou, se o mesmo é dobro e não dobro de algo, mas não em relação ao mesmo: pois [seria] o dobro em relação à largura, mas não [seria] o dobro em relação à altura. Ou, se [fosse o dobro] do mesmo, em relação ao mesmo e do mesmo modo, mas não simultaneamente. (*Soph. Elench.* 167a29-33).

É por esse motivo que domar o discurso sofisticado é impor as cláusulas que garantem que sobre o mesmo não se possa fazer afirmações contrárias. Na clássica formulação do livro *Gamma* referido acima, Aristóteles chama atenção para quatro condições: ἅμα, τῷ αὐτῷ e κατὰ τὸ αὐτό, sem os quais nenhuma formulação violaria propriamente o princípio. No entanto, como observa Ribeiro<sup>105</sup>, Aristóteles não limita o princípio a estas três condições. Ele precisa acrescentar nesta mesma formulação um parêntese que, a pretexto de cercar o violador do princípio, assume uma certa indeterminabilidade da própria formulação: “e quantas outras determinações que pudermos fazer contra as dificuldades do discurso”.

Este fundamental adendo revela que várias outras determinações poderiam ser incluídas para evitar as dificuldades produzidas pelos violadores do princípio. Portanto, para domar o discurso que explora as lacunas nas cláusulas do princípio da não-contradição, é preciso abrir espaço para uma cláusula que inclui qualquer outra que eventualmente possa ser levantada por esses inconvenientes adversários do princípio. Esbarra-se, no entanto, em outro problema: a impossibilidade de fechar questão sobre as cláusulas necessárias para o enunciado do princípio primeiro, já que a cada vez – a cada novo impertinente sofista – pode-se surgir a necessidade de enunciar uma nova cláusula. Além da sua já referida dupla indemonstrabilidade, cuja saída foi produzir uma demonstração por refutação, o princípio depara-se com a sua indeterminação – pois a abertura deixada para conter o ímpeto de qualquer sofista vindouro joga o princípio em um constante perfazer-se. De modo algum este procedimento evidencia uma deficiência da formulação Aristotélica, talvez seja também nele que resida a principal força do fundamento da ciência do ente enquanto ente, justamente por ancorar-se no reconhecimento de uma incompletude fundamental de todo enunciado.

105 RIBEIRO, L. F. B. “Éléments pour une philosophie antilogique”, in: *Areté* 1, 162-189, 2016, p. 183.

Voltando para a passagem do *Eutidemo* em questão, vemos que Sócrates julga inacreditável (ἄπιστον) a possibilidade de alguém saber todas as coisas, mesmo que ele afirme considerar que Eutidemo e Dionisodoro sejam sábios (295a1-3). Eutidemo se dispõe a alterar a opinião de Sócrates desde que ele aceite responder suas perguntas, fazendo com que também ele concorde (ὁμολοῦντα) com essas coisas admiráveis (τὰ θαυμαστά, 295d4-5).

ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπιστήμων του εἶ ἢ οὐ; — ἔγωγε. —  
πότερον οὖν ὧ ἐπιστήμων εἶ, τούτῳ καὶ ἐπίστασαι, ἢ ἄλλῳ τῷ; —  
ὧ ἐπιστήμων. Οἶμαι γὰρ σε τὴν ψυχὴν λέγειν· ἢ οὐ τοῦτο λέγεις;

Será, então, ó Sócrates”, disse ele, “que és conhecedor de algo? — “Sim.” —  
“Qual dos dois então, através de algo que és conhecedor, através disso que tu  
conheces, ou através de outra coisa?” — “Através de algo que sou  
conhecedor, pois julgo que tu falas sobre a alma: ou não falas sobre isso?”  
(295b2-5)

Sócrates resolve, aqui, ao ser perguntado, especificar a sua resposta, trazendo elementos que transbordam à pergunta formulada. Para Sócrates, aquilo por meio do que alguém sabe é a alma, e é sempre por meio dela que sabe alguém que sabe. Mas Eutidemo queria que Sócrates respondesse a sua pergunta de modo afirmativo ou negativo e não sobrepondo com uma outra pergunta. Por isso ele imediatamente interrompe a argumentação e pergunta se o filósofo não se envergonha de, ao ser questionado, responder com outra questão (295b6). Nos passos que se seguem a esse, Sócrates continua introduzindo elementos estranhos às perguntas formuladas por Eutidemo, a despeito de reconhecer a irritação de seu interlocutor (295d1-3).

Eutidemo, agora, retoma a tentativa de mostrar que Sócrates sabe todas as coisas não a partir da perspectiva das coisas conhecidas, mas daquilo por meio do qual se conhece<sup>106</sup>. O estrangeiro pergunta se Sócrates conhece por meio de algo e Sócrates responde que sim, pela alma (ψυχῇ, 295e5). Esta resposta logo é criticada, pois Eutidemo não quer que Sócrates responda para além das coisas que são perguntadas.

ἀποκρινούμαι γὰρ ἤδη ἀπλῶς ὅτι ἐπίσταμαί τῳ ἃ ἐπίσταμαι. —  
πότερον, ἢ δ' ὅς, τῷ αὐτῷ τούτῳ γ' αἰεὶ, ἢ ἔστι μὲν ὅτε τούτῳ,  
ἔστιν δὲ ὅτετέτρω; — αἰεὶ, ὅταν ἐπίστωμαι, ἦν δ' ἐγώ, τούτῳ. — οὐκ  
αὖ, ἔφη, παύση παραφθεγγόμενος; — ἀλλ' ὅπως μὴ τι ἡμᾶς σφῆλη  
τὸ 'αἰεὶ' τοῦτο.

“Responderei agora, de fato, simplesmente que eu conheço por meio de algo  
as coisas que conheço”. — “Qual dos dois”, disse ele, “por meio disso mesmo  
sempre, ou é ora por meio disso, e ora por meio de outra coisa?” — “Sempre,

106 CHANCE, *op. cit.*, p. 142.

quando eu conheço”, disse eu, “é por meio disso”. – “De novo”, disse ele, “não deixarás de acrescentar ruídos?” – “Mas é para que esse ‘sempre’ não nos derrube”.(296a)

O diálogo continua e Sócrates permanece impondo condições para a argumentação de Eutidemo. O filósofo age de modo deliberado para interditar aqueles momentos em que Eutidemo está prestes a levar à conclusão que ele quer evitar, a saber, que ele conhece todas as coisas. Sócrates reconhece que a argumentação dos irmãos se baseia nessas lacunas que eles vão abrindo ao longo da argumentação, bem como na passagem do uso relativo e absoluto das expressões. Logo em seguida, quando Sócrates é perguntado se ele conhece sempre através disso que ele conhece ou se, às vezes, ele conhece por meio de outra coisa, ele responde que sim, ele conhece sempre por meio disso – mas introduz – “todas as coisas que conheço” (ἅπαντα, ἃ γ’ ἐπίσταμαι, 296b5-6).

Tanto a maneira que Sócrates intervém ao longo do diálogo, quanto o expediente aristotélico para domar os violadores do princípio da não-contradição revelam um elemento em comum: o reconhecimento de que seus adversários servem-se das lacunas do discurso para produzir a sua *performance* argumentativa. Se Sócrates, por um lado, tenta, a cada momento, preencher a lacuna necessária para a construção do argumento dos irmãos, Aristóteles, por outro, para coibir toda e qualquer tentativa de violar o princípio primeiro, na impossibilidade de preencher todas as lacunas previamente, vê-se obrigado a abrir uma lacuna fundamental.

A estratégia antilógica empregada pelos irmãos, baseada na abertura de brechas nos enunciados e seus respectivos preenchimentos, faz-nos perceber que o processo de complementação dos enunciados pode levar a conclusões opostas àquelas afirmadas quando se discutia a partir de termos gerais, levando-nos a ambiguidades intermináveis. Como um enunciado jamais pode afirmar-se totalmente completo, pois a cada sentença pode-se somar um sem número de acréscimos e qualquer enunciado sempre parte de outro sem número de pré-compreensões, esbarra-se no impertinente – ao menos do ponto de vista daquele que se exaspera pela univocidade – de sempre deixar uma janela aberta para a antilogia, para a defesa da contraface da tese uma vez defendida, uma vez que “sobre todas as coisas existem dois discursos antitéticos entre si”<sup>107</sup>.

---

107 Diog. Larc. IX, 51 (DK 80 [74] B 6a) “(...) δύο λόγους εἶναι περι παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλλοις”

## 2.3 O jogo da ambiguidade

Assim que Dionisodoro conclui sua segunda argumentação, aquela que propõe as definições *μανθάνειν* e *ἐπίστασθαι*, Sócrates percebe que Eutidemo já se dirigia ao jovem em direção a um terceiro assalto para derrubá-lo de vez<sup>108</sup>. O filósofo, então, intercede, propondo uma chave de interpretação para a prática dos irmãos:

ὅτι οὐκ ἤδησθα τὸ μανθάνειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ὅταν τις ἐξ ἀρχῆς μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην περὶ πράγματός τινος ἔπειτα ὕστερον αὐτοῦ λαμβάνη τὴν ἐπιστήμην, καλοῦσι δὲ ταῦτὸν τοῦτο καὶ ἐπειδὴν ἔχων ἤδη τὴν ἐπιστήμην ταύτη τῇ ἐπιστήμῃ ταῦτὸν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῆ ἢ πραττόμενον ἢ λεγόμενον—μᾶλλον μὲν αὐτὸ συνιέναι καλοῦσιν ἢ μανθάνειν, ἔστι δ' ὅτε καὶ μανθάνειν—σὲ δὲ τοῦτο, ὡς οὔτοι ἐνδείκνυνται, διαλέληθεν, ταῦτὸν ὄνομα ἐπ' ἀνθρώποις ἐναντίως ἔχουσιν κείμενον, τῷ τε εἰδότηι καὶ ἐπὶ τῷ μὴ

porque tu não sabias que os homens chamam apre(e)nder<sup>109</sup> em relação a tal caso: quando alguém, no começo, não tendo nenhum conhecimento a respeito de um fato, e, em seguida, adquire o conhecimento. No entanto chamam isto mesmo também quando, já tendo o conhecimento, com o próprio conhecimento, examina esse mesmo fato, seja da ação, seja do discurso – chamam-no mais vezes de compreender do que apre(e)nder, mas é possível também apre(e)nder – A ti, como eles estão mostrando, passa despercebido isso: sobre os homens, tomam o mesmo nome atribuindo contrariamente, ao que sabe e ao que não. (277e5-278a7)

Sócrates explica ao jovem Clíncias, que já estaria na iminência de se assustar com eles três<sup>110</sup>, que as reviravoltas argumentativas empreendidas pelos irmãos devem-se a um fato linguístico possivelmente a ele desconhecido: o verbo *μανθάνειν* seria aplicado a situações contrárias, tanto a alguém que sabe, como a alguém que não sabe. Isto que o jovem escutara,

---

108 Essa imagem, afirma Canto (1989, n. 60, p. 191), remete ao triplo sucesso necessário para que o vencedor seja escolhido em uma luta ao relacionar, mais uma vez, a argumentação dos irmãos com este gênero. Além disso, ainda afirma ser possível que o emprego do verbo *καταβαλλεῖν*, derrubar ao chão, seja uma referência à obra de Protágoras *καταβαλλόντες Λόγοι* (cf. também 288a).

109 Optamos, nesta passagem, por utilizar parênteses para traduzir o termo *μανθάνειν* – fornecendo, assim, uma dupla leitura: aprender e apreender – ao contrário do que fizemos nas passagens da seção 2.1 deste trabalho. Isso se deve ao fato de considerar que lá as aporias são plenamente compreensíveis, assumindo na unidade de ocorrências de *μανθάνειν* a unidade do “aprender”, o que pretendemos deixar mais claro agora. Nesta passagem, por outro lado, pereceu-nos ser necessário frisar o campo semântico no qual *μανθάνειν* pode aproximar-se do verbo grego *συνιέναι*, o qual traduzimos por compreender. A escolha de “apreender” para traduzir este outro sentido de *μανθάνειν* deve-se à proximidade que, em português, este termo tem com “aprender”.

110 Curiosamente Sócrates diz que sua intervenção visa a que o jovem não se assuste não só com os irmãos, o que era de se esperar, pois foram eles os condutores daquela profusão de argumentos inusitados (*ἀήθεις*); mas, também, com ele próprio, ao utilizar o pronome na primeira pessoa do plural: *μὴ ἡμῖν ἀποδειλιάσειε*, “para ele não se acovardar diante de nós” (*Eutid.* 277d3-5).

diz Sócrates, corresponde ao princípio dos mistérios sofisticos (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν), o saber, segundo Pródico, da correção dos nomes (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, 277e2-3).

Para uma interpretação do significado dessa passagem devemos observar em primeiro lugar, como aponta Nancy, o seu caráter insólito: não há outras passagens nem no próprio diálogo, nem no conjunto da obra platônica em que uma aporia é abertamente interpretada, em vez de convidar os próprios leitores a uma meditação a seu respeito<sup>111</sup>.

Não é irrelevante a referência ao sofista Pródico nesta passagem. Pródico de Céos é uma figura bastante conhecida dos leitores dos diálogos platônicos, já que o sofista é constantemente mencionado pelo filósofo como sendo alguém com o qual Sócrates teria tomado lições<sup>112</sup>. Considerando estas menções, somos levados a admitir que a preocupação de Pródico situava-se, principalmente, em torno dos problemas do uso adequado das palavras<sup>113</sup>. O exemplo mais detalhado do método da correção ou distinção<sup>114</sup> dos nomes de Pródico ao longo da obra platônica aparece no diálogo *Protágoras* (341a). Sócrates afirma ser sempre censurado por Pródico quando utiliza o termo δεινός – terrível – para coisas boas e não apenas para as más, pois, segundo o sofista, “o terrível é mau”. Esse uso é semelhante ao observado no *Eutidemo*, pois, em ambos os casos, temos termos que por sua ambiguidade são aplicados a estados que parecem conflitantes. No entanto, se Sócrates, como ele mesmo afirma no *Protágoras*, sempre utiliza o adjetivo δεινός ignorando a precisão de sentidos proposta por seu professor<sup>115</sup>, o mesmo ocorrerá com o verbo μανθάνειν<sup>116</sup>. O uso de μανθάνειν para designar aquilo que Sócrates afirma ser mais comum chamar de συνιέναι não parece ser tão pouco frequente assim.

---

111 NANCY, M. *Le philosophe et son double*. Paris: Vrin, 1984, p. 96.

112 Em *Protágoras* 341a, Sócrates afirma ser aluno (μαθητής) de Pródico; no diálogo *Mênon*, vemos Sócrates afirmar que sua educação deveu-se a Pródico em um paralelismo da relação de Mênon e Górgias (96d). No *Crátilo*, Sócrates afirma não ter podido pagar a prestação (ἐπιδείξις) de 50 dracmas que, segundo Pródico, faria do aluno um conhecedor da verdade sobre a correção dos nomes (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), tendo se contentado com a de 1 dracma (384a-b).

113 Para uma arrojada tentativa de reconstrução da obra de Pródico e de suas principais preocupações ver UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 303-327. Para uma posição diferente temos Dumont, que propõe uma distinção na análise da obra de Pródico entre método – esse, sim, baseado na distinção entre significados dos nomes – e sistema, que se ocuparia basicamente de questões morais: “C’est la raison pour laquelle Prodicos, soucieux du langage, n’est pas un théoricien du langage, mais un praticien. Il oeuvre un usant du langage comme d’un outil; bref, seule la méthode est lexicale” (p. 231). cf.: DUMONT, J.-P. “Prodicos: de la méthode au système”. In: CASSIN, B. (Éd.). *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 2013, p. 221-232.

114 O método estará vinculado ao verbo διαρρίν (distinguir) em *Cármides*, 163d, e *Laques*, 197d.

115 Platão parece utilizar-se deste deslizamento de sentidos em diversas passagens como em *Íon* 531a; *Eut.* 303A9; 304d6

116 Canto (*op. cit.*, p. 193, n.68) nos aponta algumas passagens da obra platônica em que podemos observar usos de μανθάνω com o sentido de “compreender”, a saber, *Gorg.* 447d, *Pol.* 282d, *Rep.* 511b-c e até mesmo no próprio *Eutidemo* 305c.

Segundo Nancy, não devemos considerar o emprego de *μανθάνειν* nas intervenções dos irmãos como sendo artificial ou forçado. Toda a argumentação paradoxal na qual Clínia é envolvido remete a um contexto pedagógico que torna o emprego de *μανθάνειν* inteiramente justificado<sup>117</sup>. Sócrates, então, ao propor a interpretação a partir da chave do problema do uso das palavras promoveria um deslocamento em relação ao que foi exposto pelos irmãos: um paradoxo inscrito na própria possibilidade do aprendizado<sup>118</sup>. Assimilar o paradoxo do aprendizado a um problema terminológico no *Eutidemo* seria, portanto, defende Nancy, um artifício promovido pela tentativa de refutação platônica para inscrevê-los da rubrica do jogo<sup>119</sup>.

Sócrates afirma que a argumentação dos irmãos baseia-se em um jogo, uma brincadeira, com uma ambiguidade inscrita no verbo *μανθάνειν*. Mais do que isso, ele afirma que os irmãos estão a utilizar esse jogo da ambiguidade para mostrar a importância daquilo que Pródico chama “correção dos nomes” numa espécie de “brincadeira dos ensinamentos” (*τῶν μαθημάτων παιδιά*, 278b2).

διὸ καὶ φημι ἐγὼ σοι τούτους προσπαίξειν—παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει, προσπαίξειν δὲ οἶός τ' ἂν εἶη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὴν ἴδωσιν ὕπτιον ἀνατετραμμένον.

digo brincadeira por causa disto: porque, mesmo que alguém aprenda muito ou tudo a respeito disso, nada poderia saber de melhor a respeito das coisas como elas são, enquanto seria possível brincar com os homens por causa da diferença dos nomes, tropeçando e derrubando, como aqueles que tirando de baixo o banquinho dos que estão prestes a sentar alegram-se e gargalham quando os vêem cair de costas. (278b2-c1)

Sócrates quer um saber que vá além do conhecimento da diferença entre os nomes (*ἡ τῶν ὀνομάτων διαφορὰ*) e se dirija às coisas (*τὰ πράγματα*). Algo desse saber limitado aos nomes não seria suficiente para um tratamento das próprias coisas e é nesse sentido também que podemos interpretar a recomendação que Sócrates faz a Ctesipo para que ele não dispute com os irmãos em torno do nome (285a5-6).

---

117 NANCY, *op. cit.*, p. 97-99

118 Paradoxo este que Platão e Aristóteles não cansam de mencionar e tentar solucionar ao longo de sua obra, cf.: *Teeteto* 198b7-199a2; *Metafísica* 1049b29 e ss.

119 NANCY, *op. cit.*, p. 103. Concordamos com Nancy da natureza séria dessas aporias apresentadas pelos irmãos. No entanto, consideramos que a seriedade desse paradoxo implica também um problema de linguagem que os irmãos estão explorando.

Essa interpretação fornecida por Sócrates será a chave de leitura que boa parte dos comentadores utilizarão para compreender todo o diálogo: os irmãos são aqueles que fazem meros malabarismos linguísticos para brincar, enquanto Sócrates, confronta-os, mostrando o modo sério de proceder dialeticamente<sup>120</sup>. Esse arquétipo de interpretação se equivoca, em primeiro lugar, por assumir Sócrates como a chave de leitura não só do diálogo, mas das próprias convicções de Platão. Nesse sentido, propõe Narcy, a interpretação apresentada por Sócrates deve ser lida não como um mero comentário, mas como a abertura de uma polêmica com os irmãos, já que promove um deslocamento no próprio problema que estaria sendo levantado<sup>121</sup>.

O problema da oposição entre jogo e seriedade é central na construção da crítica que Sócrates pretende fazer ao procedimento argumentativo dos irmãos, e funciona como um fio que atravessa todo o diálogo. O que aqui Sócrates chama de jogo é a exploração por meio do método antilógico do sério problema do aprendizado e, como já tratamos nesse trabalho, não deve nos surpreender a vinculação entre jogo e a prática erística<sup>122</sup>. E se, de fato, podemos consentir que essa prática é uma espécie de jogo, devemos, tal como o Parmênides do diálogo platônico homônimo, considerá-lo como semelhante a jogar um jogo trabalhoso<sup>123</sup>, com consequências genuinamente sérias.

Acreditamos, por outro lado, que a chave do problema da ambiguidade não deve ser inteiramente descartada. Os irmãos trazem em diversos momentos do *Eutidemo* o problema para o terreno da ambiguidade da linguagem: seja a ambiguidade presente nos nomes – como aparecerá, além da passagem já citada, também em 287d –, seja para as ambiguidades de ordem sintática (300a, b e 301e).

Não julgamos oportuno discutir, como faz Robinson, se podemos afirmar que Platão tem ou não consciência das falácias que em diversos momentos aparecem em seus diálogos na boca do próprio Sócrates<sup>124</sup>. Segundo Robinson, o fato de Platão não isolar um nome para designar uma noção genérica de falácia, mas limitar-se apenas a apresentar um conjunto de argumentos que ele certamente desprezaria – mesmo que em uma representação vívida e

---

120 É o caso, por exemplo, de Lopes (“A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão”. *Anais de Filosofia Clássica*, 8, n. 16, pp. 1-11, 2014.) para quem as argumentações dos irmãos são completamente ridículas e as intervenções de Sócrates trazem à tona as partes verdadeiramente interessantes do diálogo (p. 10).

121 NARCY, *op. cit.*, p. 97.

122 Como apontado em 1.3.

123 *Parm.* 137b, πραγματειώδη παιδιὰν παίζειιν.

124 ROBINSON, R. “Plato’s Consciousness of Fallacy”. *Mind*. v. 51. n. 202, pp. 97-114, 1942.

concreta como é o *Eutidemo* – seria o índice de uma falta de representação abstrata da natureza do argumento falacioso<sup>125</sup>.

Acreditamos que esperar um Platão ocupado em categorizações dessa espécie, como faz Robinson, é esperar não um Platão, mas um Aristóteles. Não é de pouca importância que o conjunto da obra do filósofo ateniense seja composta de dramas, de representações, de fato, vívidas e elas mesmas cheias de ambiguidade. Se, de fato, Aristóteles também ocupou-se de diálogos, as obras que nos chegaram – possivelmente devido a sua natureza escolar – possuem, elas sim, as características esperadas por Robinson.

Em diversos momentos das *Refutações Sofísticas* de Aristóteles somos apresentados a exemplos de *paralogismos*, ou falácias, que parecem ter sido extraídos do próprio *Eutidemo*. Em ao menos duas passagens (165b31-34 e 166a18-21; 30-31), Aristóteles remete à argumentação em torno do problema do aprendizado desenvolvido longamente pelos irmãos na primeira seção sofística. Estas citações vêm a pretexto de exemplificar o fenômeno já descrito por Sócrates no comentário acima mencionado. Em outras duas passagens (166a12 e 171a19-20), o estagirita se referirá ao argumento do “falar silente” (σιγῶντα λέγειν) desenvolvido no *Eutidemo* em 300b. Em ambas as passagens Aristóteles fará um acréscimo fundamental: inscrevê-los, respectivamente, na rubrica da homonímia (165b30) e da anfíbolia (166a6)<sup>126</sup>.

Para Aristóteles, o fenômeno da homonímia – ou seja, o fato de existirem coisas que possuem em comum apenas o nome, enquanto a definição de sua essência diferiria<sup>127</sup> – decorreria do próprio estabelecimento de uma relação entre as palavras e as coisas. Nas *Refutações*, o Estagirita afirmará que

ἔπει γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγοῦμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις. Τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπερανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἓν σημαίνειν.

---

125 Idem, p. 102-3.

126 Além dessas passagens, Aristóteles mencionará (1) os argumentos em torno das relações de parentesco desenvolvidas no *Eutidemo* em 198e4-5 serão mencionados por Aristóteles em 179b34-35; b14; 180a4; e, (2) os argumentos em torno do termo ἕτερος (*Ref. Sof.* 166B32-36 e *Eut.* 198a-b). Neste último caso teremos exemplos diferentes, mas argumentos que do ponto de vista formal são os mesmos. Em nenhuma dessas passagens, no entanto, Aristóteles indica ser o *Eutidemo* a fonte de seus argumentos, mesmo que o contraste dos exemplos pareça indicar isso.

127 Será com essa a definição que Aristóteles abrirá as suas *Categorias*: “ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος” (1, 1a1-2).

Já que não é possível dialogar levando as próprias coisas, então nós utilizamos os nomes em lugar das coisas como símbolos. Nós pensamos coincidir o que acontece com os nomes e com as coisas, assim como com as pedras durante os cálculos. Mas não é o mesmo: pois, enquanto os nomes e a quantidade de expressões são limitados, as coisas são ilimitadas em número. É necessário, portanto, que a mesma expressão e um único nome signifiquem muitas coisas. (165a6-14)

Dada a limitação numérica dos nomes (τὰ ὀνόματα) e das expressões (οἱ λόγοι) ficamos diante de uma dificuldade: somos obrigados a usá-los como símbolos – já que não podemos discutir utilizando as próprias coisas (τὰ πράγματα). Entretanto, as coisas que eles pretendem significar (σημαίνειν) são ilimitadas (ἄπειρα), levando-nos, necessariamente, a uma relação de um sobre muitos. Esta relação entre uma palavra e muitas coisas significadas não afetaria a língua em sua estrutura, acredita Aristóteles. Mesmo que o princípio básico do falar seja, desde o livro Γ da *Metafísica*, “significar algo uno para si mesmo e para outrem” (1006a23-24), as homonímias poderiam ser facilmente contornadas pelo reconhecimento e indicação da definição a que o nome se refere<sup>128</sup>. Apontar o caráter ambíguo de algumas construções é bastante fácil, pois qualquer falante dessa língua mostra-se capaz de reconhecer, por exemplo, os jogos de palavra presentes nos ditos humorísticos, diz o Estagirita (*Ref. Sof.* 182b14-22). Entretanto, outros parecem enganar até mesmo os mais experientes, como a ambiguidade do ente e do um (τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν, 182b15-25).

A tarefa das *Refutações* é, portanto, lançar luz para esses procedimentos utilizados pelos sofistas para produzir estas aparências de refutação – os paralogismos –, e as refutações são aparentes justamente porque dependeriam de um fenômeno meramente accidental. Uma dupla utilidade, então, diz Aristóteles, residiria em sua obra: aos sofistas, pois são eles interessados em refutar aparentemente, alcançar a vitória e produzir uma aparência de saber; e, aos que não querem ser enganados por esses mesmos sofistas e desejam, ao contrário, desmascarar esses mesmos procedimentos, pois os inexperientes no poder dos nomes (οἱ τῶν ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι, 165a16-7) veem-se enredados na teia de argumentos falaciosos e são facilmente enganados por esses sofistas (*Ref. Sof.*, 165a20-31).

Se de fato assumimos que toda homonímia é fruto de um mero acidente – causado, por exemplo, por um movimento analógico como aquele que chama de cão a constelação e o animal que late – o que, diga-se de passagem, talvez nem mesmo seja a posição aristotélica<sup>129</sup>, o mesmo não pode ser dito das ambiguidades de ordem sintática, as anfíbolias. As

---

128 Há uma importante pressuposição antiplatônica de que a unidade do nome não implicaria uma unidade da ideia.

129 Conf.: IRWIN, T. H. “Homonymy in Aristotle”. *The Review of Metaphysics*, 34, pp. 523-44, 1981.

ambiguidades sintáticas são, talvez, mais radicalmente inscritas na estrutura da língua grega. Isso ocorreria, acredita Cassin, principalmente pelo fato de as anfibolias mais fundamentais desta língua serem fruto da liberdade com relação à ordem das palavras<sup>130</sup>.

Aritóteles, em sua *Retórica*, ao tratar da importância da clareza nas enunciações, faz uma crítica ao pré-socrático Heráclito. Segundo o estagirita, seria difícil pontuar os textos heraclíticos por ser “obscuro com qual dos termos, o da frente ou o de trás, se estabelece a relação” (*Ret.*, III, 3, 5, 1407b13-15). Se Aristóteles não sabe com qual das duas perspectivas o texto deve ser lido é porque ele não pode admitir, de nenhuma maneira, que Heráclito o conceba como se referindo a ambos. Pois, se assim o fosse, o próprio princípio do dizer estaria comprometido.

No *Eutidemo*, depois de uma sequência de argumentos baseados em uma anfibolia muito fértil em grego, envolvendo as construções de infinitivo e acusativo, este último podendo funcionar como sujeito ou objeto do infinitivo, Ctesipo diz que o sofista que nomeia o diálogo “ao falar, nada diz” (λέγοντα μηδὲν λέγειν, 300a8), resposta à altura das ambiguidades expressas. Nesse instante, Dionisodoro entra na conversa e produz duas perguntas ambíguas nestes mesmos termos: “De fato, o silente, não é possível falar?” (Ἡ γὰρ οὐχ οἶόν τ', ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, σιγῶντα λέγειν, 300b1-2) e “nem o falante, acaso, silenciar?”<sup>131</sup> (Ἀρ' οὐδὲ λέγοντα σιγᾶν, b2-3). Ctesipo admite a impossibilidade de ambas e pede que ele o mostre (ἐπιδείξατον) que, o falante, é possível silenciar (ἔστιν λέγοντα σιγᾶν, 300b8). Neste momento, retorna Eutidemo dizendo:

– ὅταν σιγᾶς, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, οὐ πάντα σιγᾶς; – ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.  
– οὐκοῦν καὶ τὰ λέγοντα σιγᾶς, εἴπερ τῶν ἀπάντων ἐστὶν [τὰ λεγόμενα]. – τί δέ; ἔφη ὁ Κτήσιππος, οὐ σιγᾶ πάντα; – οὐ δήπου, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. – ἀλλ' ἄρα, ὦ βέλτιστε, λέγει τὰ πάντα; – τὰ γε δήπου λέγοντα. – ἀλλά, ἦ δ' ὅς, οὐ τοῦτο ἐρωτῶ, ἀλλὰ τὰ πάντα σιγᾶ ἢ λέγει;

- Quando tu silencias, disse Eutidemo, não silencias [sobre] todas as coisas?  
- De fato, respondeu. - Por conseguinte, também silencias [sobre] as coisas que falam, se, de fato, (as coisas que falam) estão entre cada uma das coisas.  
- Como assim?, disse Ctesipo, não silencia tudo? - Sem dúvida que não, disse Eutidemo. - No entanto, todas as coisas, ó exelentíssimo, falam? - As

130 CASSIN, B. “Homonímia e Anfibolia, ou o mal radical em tradução”, pp. 273-281. In: \_\_\_\_\_. 1990, p. 276.

131 Na língua portuguesa, estruturada pela disposição Sujeito-Verbo-Objeto, é possível manter o ambíguo deslocando o termo que pode ser tanto sujeito como objeto e separando-o dos demais termos por vírgula. Escapa-nos, no entanto, a possibilidade de expressar a equivalência morfológica das formas participiais, já que σιγῶντα e λέγοντα podem ser tanto formas de acusativo masculino singular como nominativo ou acusativo neutro plural.

falantes, sem dúvida. - Mas, disse ele, não pergunto isso, mas se todas as coisas silenciam ou falam?<sup>132</sup> (300c)

Ctesipo, que parecia a Sócrates estar esforçando-se nesta superdisputa, (ὑπεραγωνιᾶν, 300c1), encurrala Eutidemo no seu próprio terreno. Ao sofista, restou ocupar o território outrora pertencente a Sócrates e subverter as regras do jogo argumentativo que ele mesmo exigira. Uma mudança de tática para impedir que ele mesmo seja silenciado ao falar. Diante disso, Dionisodoro vem ao socorro de seu irmão e responde: “Nenhuma das duas coisas e ambas, disse Dionisodoro intercedendo, pois sei perfeitamente que com essa resposta tu não tens o que fazer” (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρα, ἔφη ὑφαρπάσας ὁ Διονυσόδωρος· εὖ γὰρ οἶδα ὅτι τῇ ἀποκρίσει οὐχ ἔξεις ὅτι χρῆ, 300d1-2). Ao assumir uma fala em ambos os sentidos (ἐξημφοτέρικεν, 300d3), visando a impedir que Ctesipo tenha o que responder, Dionisodoro dá mostras dessa que seria uma outra maneira de subverter os termos do jogo que os irmãos estão a propor. Para a refutação operar valendo-se de sua ambiguidade é preciso que o interlocutor não responda com muitas especificações, mas também é preciso que a própria resposta não seja tomada em ambos os sentidos.

Se, por um lado, segundo Cassin, “o sofista é aquele que se coloca em posição de agir como se a homonímia não existisse”<sup>133</sup>, – pois eles operam com a língua considerando-a desde uma unidade em que a ambiguidade não está manifesta, a unidade, dirá ela, do significante –; por outro lado, já há – e isso não é menos ambíguo – o reconhecimento da própria ambiguidade, uma vez que o equívoco homonímico ou anfibólico são utilizados como recursos disponíveis na língua.

Ao engajar-se nesse jogo da ambiguidade – e não devemos nos surpreender com as suas consequências risíveis que Platão faz transparecer com sua pena, já que o ambíguo, especialmente os mais grosseiros<sup>134</sup>, são fartamente empregados pelos que querem produzir o riso – os irmãos estão a nos mostrar um fenômeno inscrito na própria estrutura da linguagem, sua essência pensante<sup>135</sup>, como dirá Cassin. Fazem isso não à maneira de um filósofo da linguagem<sup>136</sup>, produzindo discursos *sobre* a língua e sua natureza, mas à maneira de um poeta,

---

132 Nessa passagem aparece um outro conjunto de ambiguidades sintáticas bastante comuns em grego. Sintagmas nominais no neutro plural possuem a mesma forma para os casos nominativos ou acusativos, podendo, por causa disso, desempenhar sintaticamente as funções de sujeito ou objeto.

133 CASSIN, *op. cit.*, p. 276.

134 Como dirá Aristóteles em *Ref. Sof.* 182b14-22.

135 *Idem*, p. 279.

136 E há quem os queira, como Scolnicov, precursores da lógica formal. Conf.: SCOLNICOV, S. “Euthydemus’ Philosophy of Language”, p. 115–122, In: (eds.) ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). Plato: *Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers, Sankt Augustin, 2000, p. 121.

colocando-a em pleno funcionamento e tornando manifesta o problema da linguagem e o misterioso fato de que falamos.

# TERCEIRO CAPÍTULO

## Tradição eleática no *Eutidemo*

### 3.1) As ambiguidades de εἶμι

Ao fazer sua entrada apoteótica na filosofia através do Poema de Parmênides, os problemas em torno do verbo grego εἶναι suscitarão desdobramentos que determinaram por completo o sentido do pensamento ocidental. Com o Eleata e toda a multidão de filósofos e filósofas que se ocuparão das dificuldades colocadas por esse texto originário, estará em jogo o que a filosofia grega produziu de mais particular: a metafísica<sup>137</sup>. Contemporaneamente, coube a Heidegger o papel de tomar novamente de modo explícito o problema do “sentido do ser”, esse termo que é o mais universal e por isso mesmo indefinível<sup>138</sup>.

O emergir deste verbo como categoria fundamental do pensamento filosófico, como observou Benveniste<sup>139</sup>, é ele mesmo a implicação de uma idiosincrasia das línguas do tronco indo-europeu, de modo geral, e da língua grega, em particular: a reunião de uma série de funções tão distintas em torno desse mesmo verbo.

O grego não somente possui um verbo “ser” (o que não é de modo nenhum uma necessidade de toda língua), mas fez desse verbo empregos absolutamente singulares. Encarregou-o de uma função lógica, a de cópula (o próprio Aristóteles já observava que nessa função o verbo não significa nada propriamente, que opera simplesmente uma *synthesis*) e, por isso, esse verbo recebeu uma extensão mais ampla que qualquer outro<sup>140</sup>.

Ao encarar a metafísica grega como um “fato de língua”, entretanto, o que se busca não é a afirmação da impossibilidade de conceber outras línguas filosofantes, mas de pensar a diversidade de filosofias possíveis a partir do fato mesmo da diversidade das línguas.

O reconhecimento de que as querelas em torno desse verbo decorreriam de um acúmulo de valores diversos, no entanto, mostra-se tematizado já em Aristóteles. O Estagirita,

---

137 Não pretendemos nos comprometer, aqui, se em Parmênides já estamos no terreno de uma metafísica. O que estamos afirmando é simplesmente que, a partir dos problemas despontados nesse poema, a tradição produziu aquilo que veio a ser chamado de metafísica, ou seja, a metafísica surge como um desdobramento histórico deste texto originário.

138 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 38-39.

139 BENVENISTE, E. “Categorias de pensamento e categorias de língua”, in: *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1976, p. 79.

140 Idem, p. 76-77.

no livro Γ da *Metafísica*, declara a existência de uma ciência (ἐπιστήμη τις) que teoriza o ente enquanto ente (θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν, 1, 1003a21). Essa ciência se depara com um empecilho que, defenderá o filósofo, é meramente aparente. O ente (τὸ ὄν) caracteriza-se por ser um daqueles termos que são ditos em vários sentidos (λέγεται πολλαχῶς), termos multívocos. Essa multiplicidade de sentidos poderia arruinar a possibilidade de uma ciência única para o ente enquanto ente, pois poderia implicar em uma diversidade de essências. É por esse motivo que Aristóteles precisa demonstrar que, não obstante essa multiplicidade de sentidos, todos eles são relativos a uma unidade (πρὸς ἓν) e não por homonímia (2, 1003a33-4)<sup>141</sup>.

Ser como acidente, ser como as figuras da predicação, ser como verdadeiro e falso e ser como potência e ato (*Met. Δ*, 7, 1017a6-b9)<sup>142</sup>: esse é o catálogo proposto por Aristóteles para pôr ordem no caos instaurado pelo discurso sofisticado cuja operação dependeria de uma transição entre esses vários sentidos. A necessidade de distinguir esses conceitos, defini-los e pôr ordem no discurso corresponde à parte considerável da tarefa filosófica que Aristóteles se coloca<sup>143</sup>.

O *Eutidemo* figura entre as obras que permitem observar esses usos do equívoco que perpassam a língua grega pela sofística. Todo um conjunto de argumentações empregadas pelos irmãos sofistas neste diálogo permite a circunscrição da sua *epideixis* na constelação de dificuldades que tem sua origem na tradição eleática. Sócrates, após a primeira intervenção, na qual propõe seu paradigma de discurso protréptico, devolve a condução do diálogo aos irmãos, propondo-lhes duas alternativas: ou produzir um outro discurso sobre o mesmo ponto, agora, no entanto, com arte (τέχνη), ao contrário do seu, que foi o de um leigo (ἰδιωτικόν); ou, dar continuidade ao que foi argumentado e mostrar se é preciso adquirir todo tipo de ciência ou se há uma que, ao ser adquirida, faz o homem feliz e bom (282d4-e4). Tal pedido

---

141 Se aqui Aristóteles afasta o λέγεται πολλαχῶς da homonímia, deve-se destacar que essas fronteiras não são tão delimitadas assim no conjunto da obra aristotélica. Nas *Refutações* ele dirá contrariamente ao exposto aqui que o verbo ser é homonímico (182b27). Para uma interpretação geral dos comentários que Aristóteles faz sobre a homonímia conferir: IRWIN, T. H. "Homonymy in Aristotle". **The Review of Metaphysics**, 34, pp. 523-44, 1981.

142 Charles H. Kahn nos chama atenção para o fato de não haver, em Aristóteles, menção ao que será posteriormente nomeado de valor existencial do verbo εἶμί. Essa observação é parte de sua argumentação contra o caráter primeiro deste valor nas construções absolutas desse verbo grego. Cf.: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser*. Cadernos de Tradução. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1997.

143 Ao ponto de, por exemplo, Pierre Aubenque dizer que "não é exagero dizer que a investigação de Aristóteles teve como objeto principal responder aos sofistas". (*O Problema do Ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 95.)

se justifica, completa Sócrates, pois seu objetivo, e de todos aqueles que nutrem afeição pelo jovem Clíncias, é apenas que ele se torne sábio e bom<sup>144</sup>.

Dionisodoro entrará na discussão não levando a sério o pedido de Sócrates. Afinal, um desejo desse tipo jamais poderia vir daqueles que se dizem amigos e enamorados pelo jovem. Sócrates, conclui Dionisodoro, ao querer que o jovem Clíncias se torne sábio (αὐτὸν σοφὸν γενέσθαι), sendo agora ignorante (ἄμαθῆ), quer que, “aquele que não é”, “venha a ser”, enquanto “aquele que agora é”, “não mais seja”<sup>145</sup>. Portanto, o que esses amigos e enamorados querem é que o jovem venha a perecer (ἀπολωλέναι).

Tal como na argumentação que abriu a *performance* sofisticada neste diálogo, temos nesta passagem novamente o par sábio e ignorante. No entanto, é introduzida aqui a ideia de um processo que possibilitaria a transição de um polo a outro. O que está em jogo, poderíamos dizer em termos aristotélicos, é a aporia da permanência de um substrato a despeito de uma mudança que ocorreria nos atributos acidentais<sup>146</sup>.

Esse problema surge por meio da primeira argumentação que depende explicitamente de um jogo com os usos do verbo εἶμί. Dionisodoro faz passar de um uso predicativo (“não ser sábio”), para um uso absoluto (“não ser”) e, assim, valendo-se da ambiguidade própria a este verbo na língua grega, remete ao seu sentido existencial (“não existir”)<sup>147</sup>. É justamente por ser acusado de desejar a morte de seu amado que Ctesipo se irritará com Dionisodoro e ingressará na discussão.

Ctesipo utilizará o verbo grego καταψεύδεσθαι para classificar esta fala. Este termo – que pode ser traduzido por caluniar, acusar falsamente – é uma palavra composta que antecipa aquilo que será objeto do segundo movimento argumentativo dos irmãos: a possibilidade de dizer falsidades (ψεύδεσθαι), um *tópos* clássico da argumentação sofisticada. Eutidemo, assumindo agora a conversação, ao escutar que seu irmão acusa falsamente Ctesipo de desejar a morte de Clíncias, fisga a palavra ψεύδεσθαι e pergunta: “parece-te ser possível falar falsidades?” (δοκεῖ σοι οἷόν τ' εἶναι ψεύδεσθαι; 283e7-8). Ctesipo não possui dúvidas e responde sem titubeios que sim. E, então, Eutidemo prossegue:

Πότερον λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ, ἢ μὴ λέγοντα; – λέγοντα, ἔφη. – Οὐκοῦν εἶπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων

144 ὡς γὰρ ἔλεγον ἀρχόμενος, περὶ πολλοῦ ἡμῖν τυγχάνει ὄν τόν δε τὸν νεανίσκον σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, 282e4-6.

145 Οὐκοῦν ὅς μὲν οὐκ ἔστιν, βούλεσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὅς δ' ἔστιν, μὴκέτι εἶναι. *Eutidemo* 283d2-3.

146 Esta interpretação é a que tem Aubenque, quando ele analisa esse argumento como caso prototípico que leva Aristóteles à afirmação da predicação por acidente. Conf.: AUBENQUE, *op. cit.*, p. 403 e 416-417.

147 Cf.: NOGUEIRA, 1999, p. 34-5; SPRAGE, K. R. *Plato's use fallacy: A study of Euthydemus and some other dialogues*. New York: Barnes & Noble, 1962, 12-13.

ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει; – πῶς γὰρ ἄν; ἔφη ὁ Κτήσιππος. – Ἐν μὴν κάκεινό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. – Πάνυ γε. – Οὐκοῦν ὁ ἐκεῖνο λέγων τὸ ὄν, ἔφη, λέγει; – ναί. – Ἀλλὰ μὴν ὃ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει· ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἶπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τάληθῆ καὶ οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται.

– Dizendo a coisa sobre o que seria a fala, ou não dizendo? – Dizendo, disse ele. – Então, se realmente diz isso, não diz outra coisa do que é senão aquela que ele precisamente diz? – De fato, como seria? Diz Ctesipo. – Isso que ele diz é, dentre as coisas que são, verdadeiramente una e separada das outras? – Perfeitamente. – Então aquele que diz, disse ele, diz aquilo que é? – Sim. – Porém, aquele que diz o que é e as coisas que são diz coisas verdadeiras: tal como Dionisodoro, se diz as coisas que são, diz coisas verdadeiras e não diz falsidades contra ti. (283e-284a)

Como podemos ver, essa argumentação se baseia no pressuposto de que quem diz, diz algo que é, ou algo que não é. No entanto, é impossível falar algo que não é, pois isso equivaleria a falar a respeito de algo que não existe<sup>148</sup>. Se aquilo sobre o que versa a fala é algo que é, então a fala só pode dizer verdade, pois falar falsidades é justamente falar aquilo que não é, e isso é impossível. Assim, quem fala, ou bem fala coisas verdadeiras ou absolutamente não fala<sup>149</sup>.

A argumentação em torno da impossibilidade do discurso falso possui uma longa carreira no movimento sofista. Sócrates nos lembrará, justamente, que ele já escutou essa defesa entre os participantes do círculo de Protágoras e entre outros ainda mais antigos<sup>150</sup> (286c1-2). Se aqui não é dito explicitamente a quem Sócrates se refere ao afirmar um uso muito antigo dessa argumentação, o diálogo *Sofista* torna lícita a remissão a Parmênides e ao conjunto da tradição eleática<sup>151</sup>. Quando o Estrangeiro de Eleia, personagem que conduz a maior parte da argumentação do diálogo *Sofista*, precisa interditar a argumentação em torno da impossibilidade de haver algum discurso falso, é contra Parmênides e contra a separação entre ente e não-ente que ele precisa se voltar. O Estrangeiro precisa possibilitar que o não-ente de algum modo seja para que o discurso falso se torne exequível, ou seja, é necessário

---

148 Crátilo, no diálogo platônico homônimo, também utiliza esse pressuposto quando vai negar a possibilidade de dizer falsidades. “Sócrates, mas como um falante que fala algo nada falaria? Ou falar falsidade não é isto, falar aquilo que não existe?” Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν; (429d4-6, Trad. Celso de Oliveira Vieira).

149 É desse modo que Sócrates sintetizará o argumento em 286c7: “ἀλλ’ ἢ λέγοντ’ ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν”.

150 Nessa passagem, Sócrates está indicando a procedência não só do argumento da impossibilidade do falso, mas também da contradição que discutiremos a seguir. No *Crátilo* (429d1), Sócrates também remeterá aos defensores atuais e antigos da tese da impossibilidade do falso, sem dirigir explicitamente a quem se refere a acusação.

151 Contra essa vinculação já bem aceita, conf.: IGLÉSIAS, M. “Antístenes, Protágoras e Parmênides no Eutidemo de Platão”, p. 15-38, In: *Anais do I Encontro Fluminense de Filosofia: Filosofia Grega*. Paulo Alcoforado (Org.). Niterói: UFF; Belém: UFPA, 1989.

produzir uma comunicação entre esse par que o pensamento eleático concebe como incomunicável.

Lemos no fragmento 2 do incontornável poema *Sobre a Natureza* de Parmênides que só há dois caminhos a pensar: o primeiro “que é e portanto que não é não ser”<sup>152</sup> (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, v.3) e o segundo “que não é e portanto que é preciso não ser” (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, v. 5). O não-ente, protagonista desse segundo caminho, anuncia a deusa ainda no mesmo fragmento, não é passível de ser conhecido, nem realizado e nem dito<sup>153</sup>. A deusa, portanto, anuncia uma interdição.

Afirmar que é possível dizer coisas que não são verdadeiras, diz o Estrangeiro no *Sofista*, é algo cheio de dificuldades e leva aquele que as pronuncia a se enredar em contradição, pois ela pressupõe que o não ente seja, já que só assim a falsidade viria a ser (236e-237a). É justamente a tarefa de garantir entidade ao não ente que o estrangeiro do γένος de Eleia chamará de parricídio: trata-se da violação do interdito basilar da filosofia eleática. Ao assumir o interdito e explorá-lo em suas consequências, os irmãos do *Eutidemo* colocam-se, portanto, na esteira dos problemas colocados pela filosofia de Parmênides.

No *Eutidemo*, tal como no *Tratado do não-ente* de Górgias, a catástrofe é produzida não a partir do engajamento no caminho do não-ente, mas a partir de uma fidelidade escolar a Parmênides<sup>154</sup>. É o Estrangeiro de Eleia do drama platônico que precisa trair seu γένος por fidelidade a um outro laço que não o da amizade: a necessidade de domar o próprio discurso sofisticado. De fato, como defende Cassin, o que o *Tratado* nos faz ver é que a enunciação originária de Parmênides já opera – e precisa operar – no âmbito de uma ambiguidade, da homonímia constitutiva do verbo ser. Mas, diz Cassin<sup>155</sup>, Górgias mostraria algo mais, que

o não-ser não apenas se fraseia como o ser, mas melhor do que o ser; melhor, quer dizer, de maneira menos sofisticada, pois deixa justamente menos ação para a homonímia e anfibologia. De fato, frasear o não ser, dizer que o não-ser é não-ser, não leva a confundir cópula e existência, como quando se diz “o ser é (ser)”, onde os dois sentidos se confirmam, ou melhor, se confundem.

---

152 Cito o DK B 2 pela tradução de José Cavalcante de Souza. Cf.: SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

153 Os versos 7-8 de B2 trazem: “pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias” (οὔτε γὰρ ἂν γνοιῖς τό γε μὴ ἔόν οὐ γὰρ ἀνυστόν οὔτε φράσαις).

154 Tal como Barbara Cassin mostra ao contrastar o *Tratado* com o *Poema* em seu *Se Parmênides*. Conf.: CASSIN, 2015, p. 66 e ss.

155 CASSIN, B. “Que Quer Dizer: Dizer Alguma Coisa?”. *Discurso*. n. 20, p. 19-39, 1993.

Se é verdade que a argumentação depende de um uso ambíguo do verbo grego εἰμί por parte dos irmãos – fazendo-o transitar entre seus sentidos existencial e veritativo<sup>156</sup> –, não é menos verdade que não devemos encarar isso como um *erro*. Não há erro, em primeiro lugar, porque não podemos atribuir desvio para um caminho ainda por determinar. A tipificação e diferenciação dos usos de εἰμί aparecem como um desdobramento, uma tentativa de superação dos problemas lançados por esses mesmos sofismas. Não seria apropriado, portanto, tratarmos esses usos em termos de uma transição de sentidos de εἰμί, pois falamos em transição quando supomos a passagem de um lugar para o outro. Se a delimitação entre os sentidos ainda não é algo consumado, não há transição, não há passagem. Cassin, ao tratar em seu *Se Parmênides do Poema*, aponta justamente para a necessidade de os usos equívocos de εἰμί fundarem-se em uma univocidade. Caso contrário a própria equivocidade não poderia funcionar, pois é preciso que assumamos, de modo evidente, a identidade de todas as suas ocorrências<sup>157</sup>.

Além disso, não seria apropriado tratarmos esses usos como meros *erros* porque há um emprego deliberado dessa ambiguidade para fazer o sofisma funcionar. É no interior desse movimento que a consciência da variação de sentidos começa a se dar. O emprego desses equívocos é fruto de uma decisão e não de uma inépcia no uso da língua.

Logo em seguida, Dionisodoro – incitado por Ctesipo, que afirma que sua intenção é apenas contradizer (ἀντιλέγειν) este que o insulta (285d) – traz a argumentação para outro tópico fundamental da tradição sofística: a possibilidade da contradição. Esse argumento será construído a partir dos pressupostos presentes na argumentação contra a impossibilidade de dizer o falso, a saber, as dificuldades presentes em considerar uma fala que diz coisas que não são.

– πότερον οὖν, ἢ δ' ὅς, ἀντιλέγοιμεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέρω ἑκατέρω, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταῦτά λέγοιμεν; – συνεχώρει. – ἀλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, τότε ἀντιλέγοιμεν ἂν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἶη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; – καὶ τοῦτο συνωμολόγει. – ἀλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε ἀντιλέγοιμεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν; ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς ἂν ἀντιλέγοι; – καὶ ὁ μὲν Κτήσιππος ἐσίγησεν

“Acaso, então,” disse ele, “poderíamos nos contradizer fazendo um discurso sobre o mesmo fato, ou assim falaríamos sem dúvida as mesmas coisas?” - Ele concordou. - “No entanto, quando nenhum dos dois fizer o discurso sobre o fato, contradir-nos-íamos neste caso? Ou assim nenhum de nós, ao

156 NOGUEIRA, A. F. “Ambiguidades no Eutidemo de Platão”. In: NOGUEIRA, A. F. (Org.) *Otium et Negotium – As Antíteses na Antiguidade*. Lisboa: Nova Vega, p. 187-195, 2007, p. 191-2.

157 CASSIN, 2015, p. 87.

menos, estaria recordando o fato?” - Também concordou com isso. - “Mas, quando eu faço o discurso do fato, e tu, então, outro de algum outro, contradizemo-nos neste caso? Ou eu falo da coisa, enquanto tu de maneira alguma falas? Como aquele que não fala poderia contradizer àquele que fala?”. E Ctesipo calou-se. ( 286a4-286b7)

Três seriam as possibilidades a partir das quais a contradição poderia se manifestar e Dionisodoro mostra as dificuldades presentes em cada uma delas. Se ambos fazem um discurso sobre as mesmas coisas, ambos fazem o mesmo discurso e, por isso, não haveria contradição. Se, por outro lado, nenhum dos dois fizer um discurso sobre a coisa em questão, não haverá contradição pois a coisa não será recordada (μεμνημένος) pelo discurso de nenhum dos dois. De fato, restaria agora uma terceira possibilidade ainda não testada: o caso de um proferir um discurso sobre a coisa e o outro não. No entanto, mesmo que indiretamente, essa hipótese já está impossibilitada nas duas anteriores, já que o não fazer um discurso sobre a coisa está estabelecido como um nem mesmo recordar a coisa. São as concordâncias já dadas por Ctesipo que o impedem de objetar a consequência extraída. Por fim, um discurso que não diz a coisa, afirma Dionisodoro, não é nem mesmo um discurso. Quando um diz a coisa e o outro não, esse outro nada diz (οὐδὲ λέγεις).

Sabemos por meio do relato Aristotélico que a tese da impossibilidade da contradição é muito vinculada à filosofia antistênica<sup>158</sup>. Por esse motivo, muitos intérpretes consideram que a referência fundamental para a discussão presente neste momento do diálogo seja Antístenes, um dos filósofos que disputam a tradição socrática com Platão<sup>159</sup>. Contudo, Aldo Brancacci, engajado na reconstrução do que teria sido a filosofia de Antístenes, argumenta em sentido contrário. A afirmação da impossibilidade da contradição em Antístenes, diz Brancacci, estaria intimamente vinculada com a tese do discurso próprio (οἰκείος λόγος), e tal contexto não estaria presente nesta passagem do *Eutidemo*<sup>160</sup>. Sócrates, como já nos referimos, atribui esses argumentos àqueles que estão ao redor de Protágoras e a outros mais antigos. Entretanto, essa atribuição é muito controversa. Untersteiner, por exemplo, posiciona-se abertamente contra esta vinculação ao argumentar que a aproximação a Protágoras

---

158 Em *Tópicos* 104b21, a tese é atribuída como particularmente pertencente a Antístenes e, na *Metafísica* V 1024b27-34, Aristóteles vincula a argumentação da impossibilidade da contradição com a impossibilidade do discurso falso e faz referência à doutrina do “discurso próprio” (οἰκείος λόγος).

159 Conf.: Canto (*op. cit.*, n. 127, p. 203), para quem “há, sem dúvida, menção aqui a Antístenes”. Esta é também a posição de Iglésias (*op. cit.*).

160 BRANCACCI, A. *Oikeios logos: Linguagem, dialética e lógica em Antístenes*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2019, p. 288, n 50.

decorreria simplesmente de uma exegese platônica da tese do homem-medida e não de uma doutrina positivamente defendida pelo sofista<sup>161</sup>.

Ao assumir a argumentação, Sócrates desenvolve as consequências das teses defendidas por Eutidemo e Dionisodoro. Para ele, o surpreendente e espantoso (θαυμαστός) em tais argumentos é que ele coloca de cabeça para baixo (ἀνατρέπων) não só o adversário, mas também aquele mesmo que o sustenta (286c3-4). Este tipo de tese, por conseguinte, levaria à própria autocontradição daqueles que o proclamam<sup>162</sup>. Se falar falso não é possível, também não é possível ter opiniões falsas, então não é possível a própria ignorância entre os homens (286d6), tese com a qual os irmãos abrirão a sua terceira intervenção no diálogo. Todavia, é pelas implicações éticas dessa tese que Sócrates desenvolverá a sua objeção. Todas esta argumentação implicaria a impossibilidade de alguém errar em relação àquilo que ele faz (οὐκ ἔστιν ἄρμαρτάνειν τούτου ὃ πράττει, 287a3-4). Portanto, se, nem ao agir, falar ou pensar, é possível errar, Eutidemo e Dionisodoro perderiam o motivo de irem à Atenas, provoca Sócrates, já que eles afirmavam ser professores de virtude a quem estivesse disposto a aprender<sup>163</sup> (287a). Os sofistas, continua o filósofo ateniense, não poderiam nem mesmo objetá-lo diante de qualquer afirmação.

πότερα φῆς ἔξαμαρτάνειν με ἢ οὐ; εἰ γὰρ μὴ ἐξήμαρτον, οὐδὲ σὺ ἐξελέγξεις, καίπερ σοφὸς ὢν, οὐδ' ἔχεις ὅτι χρῆ τῷ λόγῳ· εἰ δ' ἐξήμαρτον, οὐδ' οὕτως ὀρθῶς λέγεις, φάσκων οὐκ εἶναι ἔξαμαρτάνειν.

Afirmas que eu errei ou que não? Se, de fato, não errei, tu nem me refutarás, já que é sábio, nem tens o que fazer com o dito; se errei, nem assim falas corretamente ao afirmar não ser possível errar (287e-288a).

Os irmãos não respondem à provocação em relação ao desemprego autoimposto e Dionisodoro, que toma a conversa no lugar de seu irmão, limita-se a perguntar o que faz Sócrates ao trazer questões tão antigas (287b). Se tomarmos essa afirmação de modo literal, teríamos mais uma indicação dos princípios que regem o método erístico de dialogar<sup>164</sup>. Os

161 UNTERSTEINER, *op. cit.*, p.144, 272n. Para a arrojada interpretação da tese do homem-medida desenvolvida por Untersteiner, cf.: UNTERSTEINER, *op. cit.*, p.127-148.

162 O problema da autorrefutação aparecerá em 287e4-288a7, quando Sócrates aponta que os irmãos nem podem dizer que ele errou, nem podem refutá-lo já que afirmaram ambas as coisas serem impossíveis. Além disso, este problema retomará ao final do diálogo desde uma outra perspectiva. Cf.: 303e1-4. Este tipo de crítica aparece relacionada a Platão também em Diógenes de Laércio (III, 35).

163 Sprague defenderá que, por causa dessa contradição entre a doutrina aparentemente defendida e a performance desenvolvida, é possível compreender a remissão a Protágoras em 286c1, pois, no *Teeteto* 161 d-e, será a vez do sofista de Abdera ser acusado de ficar sem emprego já que a doutrina do homem-medida também produziria a impossibilidade de qualquer discurso que não seja verdadeiro. Cf.: SPRAGE, *op. cit.*, p. 19.

164 STRAUSS, *op. cit.*, p. 12.

interlocutores, como diz Dionisodoro, devem saber lidar com o que é dito naquele momento e não ficar buscando o que foi dito no passado (287b3-4). Por isso, Sócrates, ao encurralar os irmãos diante da impossibilidade do erro, não perde a oportunidade de provocá-los, pois, agora, ele diz coisas não em relação ao que fora dito no passado; mas, às presentes (288a1-2).

### 3.2) Discurso como produção

A argumentação desenvolvida pelos irmãos em torno da impossibilidade do falso é desdobrada em dois níveis por Eutidemo, um dos quais ainda não discutimos. De fato, entre eles, há uma diferença crucial: os argumentos nos conduzem em direções opostas, como observou Sermamoglou-Soulmadi<sup>165</sup>. Enquanto o primeiro nos leva a concluir que todos falam coisas verdadeiras, o segundo deseja o oposto: provar a incapacidade de qualquer um que fala dizer o que não é. No entanto, não observamos um espelhamento completo no que diz respeito aos caminhos que levam à conclusão visada. No início da segunda argumentação lemos o seguinte:

καὶ ὁ Εὐθύδημος, τὰ δὲ μὴ ὄντα, ἔφη, ἄλλο τι ἢ οὐκ ἔστιν; – οὐκ ἔστιν. – ἄλλο τι οὖν οὐδαμοῦ τὰ γε μὴ ὄντα ὄντα ἐστίν; – οὐδαμοῦ. – ἔστιν οὖν ὅπως περὶ ταῦτα, τὰ μὴ ὄντα, πράξειεν ἂν τίς τι, ὥστ' ἐκεῖνα ποιήσειεν ἂν καὶ ὅστισοῦν τὰ μηδαμοῦ ὄντα; – οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Κτήσιππος.

E disse Eutidemo: – As coisas que não são, são uma outra [coisa] do que não são. – Não são. – Em nenhum lugar, então, as coisas que não são seriam coisas que são. – Nenhum. – É possível, então, a respeito dessas coisas, as que não são, que alguém faça algo, de sorte que aquelas também qualquer um produziria, as coisas que não são de nenhum modo? – Parece-me, de fato, que não, disse Ctesipo. (284b2-8)

Eutidemo está operando com os mesmos pressupostos de matriz parmenídica já trabalhados no argumento anterior – os não entes não são (τὰ δὲ μὴ ὄντα [...] οὐκ ἔστιν) – o que levaria a uma consequência de caráter locativo: se algo não é, implica que ele não está em nenhum lugar (οὐδαμοῦ, μηδαμοῦ). Portanto, por não estarem em nenhum lugar, deve-se assumir que, em relação a eles, ninguém poderia fazer (πράξειεν) ou produzir (ποιήσειεν) de algum modo.

Vale destacar que o argumento de Eutidemo pressupõe uma aproximação entre os verbos πράττειν e ποιεῖν, esses verbos são de uso muito vasto e podem significar, em

---

165 SERMAMOGLOU-SOULMAIDI, *op. cit.*, p. 78

resumo, respectivamente, agir/fazer e fazer/produzir<sup>166</sup>. Em *Cármides* 163b-d, no entanto, Platão nos mostra que essa vinculação não é de modo algum unânime. Valendo-se de um procedimento que a personagem Sócrates não deixará de aproximar do sofista Pródico, Crítias proporá uma distinção entre esses verbos. Não só não há remissão a essa distinção, como é a indistinção mesma desses termos que é tornada fundamental para o argumento do Eutidemo.

O que Eutidemo pretende é tornar o falar (λέγειν) uma espécie do produzir (ποιεῖν), na medida em que ele é um fazer (πράττειν). Por isso, o sofista continua:

– τί οὖν; οἱ ῥήτορες ὅταν λέγωσιν ἐν τῷ δήμῳ, οὐδὲν πράττουσι; –  
πράττουσι μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς. – οὐκοῦν εἴπερ πράττουσι, καὶ ποιοῦσι;  
– ναί. – τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν; – ὠμολόγησεν. –  
Οὐκ ἄρα τὰ γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδέεις—ποιοῖ γὰρ ἂν ἤδη τί· σὺ  
δὲ ὠμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν— ὥστε  
κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδέεις ψευδῆ λέγει, ἀλλ' εἴπερ λέγει  
Διονυσόδωρος, τάληθῆ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει.

– Pois bem, e os oradores, quando discursam diante do povo, nada fazem? –  
Certamente que fazem, respondeu. – Por conseguinte, se, de fato, fazem,  
também produzem? – Sim. – Logo, o falar é fazer e também produzir? – Ele  
concordou. – Então, disse ele, as coisas que não são, ninguém diz – pois já  
estaria fazendo algo: e tu acabas de concordar que o não ente ninguém é  
capaz de produzir – como, segundo o seu discurso, ninguém fala falsidades,  
mas, se Dionisodoro fala, fala coisas verdadeiras e também coisas que são.

O objeto do discurso é colocado aqui em segundo plano e o que fica destacado é a própria realidade do ato de falar. Se o falar é um agir/fazer (πράττειν) e, por isso, é também fazer/produzir (ποιεῖν) não é possível que um orador produza coisas que não são com seus discursos. Portanto, pela disjunção explorada, falar é produzir coisas que são, ou, em termos mais ontológicos, o ente é aquilo que se manifesta pelo dizer.

O que verificamos aqui é a manifestação de um princípio comum aos mais diversos sofistas, o reconhecimento, segundo Aubenque, de uma “aderência total da palavra e do ser”<sup>167</sup>. No entanto, é preciso que a natureza dessa aderência, que Eutidemo parece remeter em ambos os argumentos contra a possibilidade do discurso falso, seja mais bem explicitada. Será que se trataria de uma aderência que amarra o dizer a um ente que se manifesta anteriormente ao dito?

Na terceira parte da *epideixis* dos irmãos, temos algumas das passagens mais carregadas de comicidade, dado o caráter evidentemente excêntrico das suas afirmações.

---

166 Para consultar o conjunto de sentidos que esses dois verbos assumem, conf.: BAILLY, *op. cit.*, p. 1580 e 1618.

167 AUBENQUE, *op. cit.*, p. 104-5.

Eutidemo e Dionisodoro nunca abrem mão de afirmar essas consequências que poderíamos chamar de absurdas e, em uma destas passagens, podemos observar uma indicação que passa muitas vezes despercebida.

— οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, ἕτερος ἦν Χαϊρέδημος τοῦ πατρός; — τοῦμοῦ γ', ἔφην ἐγώ. — ἄρ' οὖν πατήρ ἦν ἕτερος ὢν πατρός; ἦ σὺ εἶ ὁ αὐτός τῷ λίθῳ; — δέδοικα μὲν ἔγωγ', ἔφην, μὴ φανῶ ὑπὸ σοῦ ὁ αὐτός· οὐ μέντοι μοι δοκῶ. — οὐκοῦν ἕτερος εἶ, ἔφη, τοῦ λίθου; — ἕτερος μέντοι. — ἄλλο τι οὖν ἕτερος, ἦ δ' ὅς, ὢν λίθου οὐ λίθος εἶ; καὶ ἕτερος ὢν χρυσοῦ οὐ χρυσὸς εἶ; — ἔστι ταῦτα. — οὐκουν καὶ ὁ Χαϊρέδημος, ἔφη, ἕτερος ὢν πατρός [οὐκ ἄν] πατήρ ἐστιν. — ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, οὐ πατήρ εἶναι.

– Então, disse ele, Queredemo era outro que pai? – Que o meu, sim, disse eu.  
– Será que, sendo pai, não era outro [do que] pai? Ou tu és o mesmo que a pedra? – Acho, respondi, que parecerei a ti como o mesmo; com efeito, não me parece [ser assim]. – Portanto és outro, disse, que pedra? – Outro, sem dúvida. – Então, sendo algo outro do que uma pedra, não és pedra? E também sendo outro que ouro, não és outro? – É assim. – Logo, também Queredemo, disse ele, sendo outro que pai não é pai. – Parece, respondi, não ser pai. (298a1-9)

A argumentação de Dionisodoro segue a direção oposta àquela imaginada por Sócrates. O que o sofista pretendia era, partir do exemplo facilmente admissível da vinculação entre “ser outro que pedra” e “não ser pedra”, levá-lo a admitir a impossibilidade de “Queredemo ser pai” e “ser outro que pai”, já que este último seria o mesmo que “não ser pai”. Sócrates supõe que o sofista seria capaz de levá-lo a admitir que ele “seria o mesmo que pedra” e não que ele “seria outro que pedra”. São as duas faces da antilogia que são, aqui, novamente, pressupostas, já que para todo assunto existem dois argumentos antitéticos entre si, como nos diz a máxima atribuída à Protágoras e que nos foi legada por Diógenes de Laercio<sup>168</sup>. Sócrates parece sugerir que os irmãos são capazes de produzir, com suas sutilezas argumentativas, qualquer resultado, inclusive provar algo completamente apartado de toda expectativa imediata, como seria o caso da hipótese de ele ser o mesmo que pedra. Vale destacar que essa quebra de expectativa já aconteceu ao longo do diálogo, a exemplo da passagem anteriormente citada que afirma que “todos conhecem todas as coisas”. Esta afirmação é duplamente surpreendente: esperaríamos que o sofista dissesse que só ele sabe todas as coisas, a caricatura tradicional da sofística que pretende ensinar algo que sabe àquele que não sabe, ou que ninguém sabe tudo, a tomada de posição preferida pela razoabilidade.

---

168 Diog. Larc. IX, 51 (DK 80 [74] B 6a).

Com estes irmãos, nem o clichê do mercenário sabichão, nem a sensatez amplamente admissível.

Os irmãos parecem não se preocupar em chegar a consequências irreais e o exemplo em que estamos nos detendo agora também nos indica isso. Como já dissemos, Eutidemo, Dionisodoro, Sócrates e Ctesipo envolvem-se em uma teia de argumentos que os leva a concluir que Sócrates não teria um pai, o pai de Eutidemo seria também pai de todos, a sua mãe seria a mãe do ouriço do mar e, além disso, Ctesipo e Eutidemo teriam como progenitor um cão (298c-e.). Carmen Lúcia de Magalhães Paes, em seu artigo *Platão e a Mãe do Ouriço do Mar*, afirma que esta argumentação em torno do parentesco revela:

(...) de um jeito estranho, ou, melhor dizendo, enigmático (porque através de um sofisma claramente exagerado), o gesto produtor do discurso; gesto este que, em outros momentos, permanece submerso no engendramento de uma teleologia do sentido. Este exemplo nos revela, de alguma forma, que os pensadores são, inevitavelmente, “fazedores”, que o agir filosófico implica, subrepticamente, uma relação entre o desenrolar puro do pensamento (διάνοια, θεωρεῖν) e o fazer (ποιεῖν) que o instaura como discurso (λόγος)<sup>169</sup>.

Mas por que Sócrates não intercede e exorta seus amigos estrangeiros dizendo “mas é evidente que eu tive um pai, ó bons”? Quando os irmãos afirmaram, alguns passos atrás, conhecer todas as coisas, Sócrates e Ctesipo incrédulos começam a questionar se eles possuem os mais diversos saberes: as artes da carpintaria e da sapataria, o número de astros no céu e grãos de areia. Ctesipo pede que Dionisodoro demonstre (ἐπιδείξαι) por meio de uma prova (τεκμήριον) que ele diz coisas verdadeiras (ἀληθῆ λέγετον, 294b-c), como que assumindo a prática sofística de não considerar a argumentação dos irmãos de modo cumulativo<sup>170</sup>, uma vez que já fora argumentado contra a hipótese de alguém dizer coisas que não são verdadeiras.

Dionisodoro, então, pergunta: “o que demonstrarei?” (τί ἐπιδείξω;). E Ctesipo, assumindo o papel de zombeteiro (294d), responde que esse saber será demonstrado se Dionisodoro provar que sabe quantos dentes tem Eutidemo e Eutidemo quantos dentes tem Dionisodoro. Diante disso, o sofista afirma: “não é suficiente a ti escutar que nós conhecemos todas as coisas?” (οὐκ ἔξαρκεῖ σοι, ἔφη, ἀκοῦσαι ὅτι πάντα ἐπιστάμεθα;). Os irmãos desejam que Ctesipo se contente com o escutar, pois eles mesmos se contentam com o dizer.

169 PAES, *op. cit.*, p. 154.

170 Ou, como diz Cassin, o discurso sofístico não tem memória. (CASSIN, 2015, p. 95)

Para os irmãos, os discursos por eles emitidos devem ser combatidos com outros discursos, qualquer contra-argumentação precisa manifestar-se pelo próprio discurso.

Esta afirmação parece possibilitar uma aproximação com a questão gorgiana da irreducibilidade daquilo que o discurso manifesta para com os dados dos sentidos. Do ruído, diz Górgias na versão anônima do *Tratado do Não-Ser*, há apenas o ouvir e esse ouvir não pode ser contraposto ao ver, pois “a visão não chega a conhecer os sons da voz, da mesma forma que o ouvido também não ouve as cores, mas sons; e aquele que diz diz, mas não uma cor, nem uma coisa” (M. X. G. 980b1-4). Da mesma maneira, temos, pela versão do *Tratado* preservada por Sexto Empírico, a afirmação de que cada coisa deve ser julgada pela sua sensação própria e não através de alguma outra (§81). Ou, como diz o Estrangeiro de Eléia a Teeteto, no diálogo *Sofista*, o sofista é alguém capaz de fazê-lo parecer “fechar ou, de todo, não ter olhos” e que rirá do que ele disser se ele falar “como alguém que vê”(239e-240a). O sofista, continua o Estrangeiro, fará tudo isso “somente a partir de tuas palavras”.

Já que não há um ser, a coisa mesma, a partir da qual o discurso deve manifestar-se, já que o discurso não deve adequar-se à coisa – é a própria coisa que surge por meio do discurso –, é o discurso mesmo que faz a coisa surgir em um ato *poiético*. É nesse sentido que devemos considerar o λέγειν um produzir, como defende o segundo argumento contra o discurso falso desenvolvido por Eutidemo.

Ao comentar “aderência total” entre “palavra” e “ser” proposta por Aubenque para caracterizar a discursividade sofística, Cassin nos chama atenção para o risco de considerarmos estas esferas como distintas. Essa afirmação só seria adequada para tratar da discursividade sofística se considerarmos que “existe uma só esfera, a da linguagem, que produz um efeito, o ser”. Nesse sentido que conviria, portanto, interpretar o *Tratado* de Górgias, pois ele foi “inteiramente fabricado para, ao mesmo tempo, demonstrar e instanciar que o ser não é senão um efeito do dizer”, posição que já estaria presente na identidade parmenideana entre ser e pensar<sup>171</sup>.

É ainda a Górgias e ao seu *Tratado* que nos referimos quando, diante da conclusão de que nada é, nos resta concordar que “as demonstrações dizem tudo sem exceção”, até mesmo que “carros lutam em pleno mar, pois todas essas coisas seriam, já que tanto o que é visto quanto o que é ouvido é somente por essa razão: que isso seja representado”<sup>172</sup>. No entanto, restaria a nós uma absoluta indeterminação, uma indiferença entre preferir uma afirmação a

---

171 CASSIN, 2005, p. 97-8.

172 G., 9; M. X. G., 980a 9-14. Citado pela tradução de Barbara Cassin (2015).

outra? Indiferença entre decidir provar que nada é, ou provar, partindo dos mesmos pressupostos, que tudo é<sup>173</sup>; entre provar que um pai não é pai, ou provar que um pai é pai de todos; entre provar que Sócrates é o mesmo ou outro que ouro?

Se não há um constrangimento produzido por uma imposição de adequação a um ente, tampouco há indiferença. Se se prefere afirmar isto e não aquilo, isso se deve a uma decisão, a uma assunção de responsabilidade do falante, que se torna senhor daquilo que ele mesmo resolve dizer<sup>174</sup>. Trata-se, portanto, de uma escolha deliberada entre qual dos lados da antilogia se posicionar que, por não ter onde ancorar-se – na falta da coisa mesma para a qual indicar sua escravidão –, é realçada em toda a sua tragicidade.

### 3.3) Herança eleática e antilogia

No início do *Eutidemo*, em uma passagem já citada, vemos Sócrates descrevendo a Críton o conjunto de habilidades dos irmãos sofistas que ele encontrara no dia anterior. O filósofo conclui o catálogo com aquele que seria o novíssimo saber dos irmãos, a saber, a capacidade de lutar nas discussões (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί) de modo a refutar tudo o que é dito, independentemente de ser falso ou verdadeiro (274a-b). Os irmãos em nenhum momento do diálogo assumem o binômio verdade e mentira, mas afirmam, à altura do diálogo com o jovem Clíncias, que todas as suas perguntas são formuladas de modo a serem inescapáveis (276e), pois, a despeito do modo como o interlocutor viesse a responder, ele seria igualmente refutado (275e). Essa descrição dos irmãos permite reconhecer um outro aspecto do vínculo de nossos sofistas com a tradição eleática: a dimensão metodológica.

É famosa, tanto quanto controversa, a atribuição aristotélica, preservada por Diógenes de Laércio e por Simplicio, de Zenão de Eleia como o inventor da dialética<sup>175</sup>. Dizemos controversa porque o sentido em que devemos tomar essa atribuição é muito incerto, dada a escassez de informações sobre o método zenoniano e sobre esta obra do Estagirita que nos transmite essa informação, bem como, conforme aponta Kerferd, a diversidade de sentidos com que a palavra dialética é tomada já na Antiguidade<sup>176</sup>.

Sabemos que há uma caracterização de Zenão, atribuída a Tímon por Diógenes de Laércio, que nos diz o seguinte:

---

173 Como faz o Anônimo em um comentário que ele introduz na sua versão do *Tratado G.* 5; M. X. G., 979b 9-19.

174 Nessa direção também que vai Cassin, 2015, p. 96.

175 Fr. 65, Rose. Essa afirmação é considerada parte de uma obra perdida de Aristóteles de nome *Sofista*. Cf.: D.L., VIII, 57; IX, 25 e Sexto Empírico (*Contra os professores* VII, 6-7).

176 KERFERD, *op. cit.*, p. 103 e ss.

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἄλαπαδὸν  
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος [...]

Grande [é] a força de Zenão de dupla língua, censor de todos,  
em nada fácil de derrubar (...)

Zenão é, aqui, vinculado ao epíteto ἀμφοτερόγλωσσος, palavra possivelmente cunhada com a finalidade de caracterizá-lo dada a escassez de usos em outros contextos e composta da aglutinação entre ἀμφότερος – um e outro, duas maneiras – e γλώσσα – língua, que remete também em grego como em português aos significados de órgão da fala ou idioma<sup>177</sup>. Zenão é, portanto, caracterizado como aquele de dupla língua ou como aquele que é capaz de falar de duas maneiras<sup>178</sup> e que por isso é capaz de sobressair-se diante de qualquer um.

Podemos associar essa passagem a uma outra caracterização do filósofo, dessa vez produzida por Platão, presente no diálogo *Fedro*. Ao definir a arte retórica, Platão refere-se a dois âmbitos nos quais ela poderia ser praticada: nos tribunais ou em outros conselhos públicos (δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι), e no espaço privado (ἐν ἰδίοις). No entanto, Fedro, interlocutor de Sócrates neste diálogo, só reconhece como sendo retórica a atividade realizada no âmbito público. Sócrates e Fedro concordam que os praticantes da retórica contradizem (ἀντιλέγουσιν) uns aos outros no tribunal. Desse modo, admite Fedro, aquele que pratica a retórica com arte (τέχνη) faz parecer “o mesmo aos mesmos tanto como justo, quanto injusto, quando desejar”<sup>179</sup>. É também isso, continua Sócrates, que ocorre no âmbito privado:

τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα;

Ora, nós não sabemos que o Palamedes eleático, ao falar com arte, faz as mesmas coisas aparecerem aos ouvintes semelhantes e dessemelhantes, una e múltipla, tanto fixas como móveis? (*Fedro*, 261d)

Se assumirmos que neste trecho Platão faz uma alusão a Zenão – como admite boa parte dos intérpretes –, fica explícita a vinculação do eleata àquilo que ele logo chamará de ἀντιλογική, antilógica, arte comumente atribuída aos sofistas ao longo da obra platônica. Na

177 Conf.: BAILLY, *op. cit.*, p. 47 e 172.

178 Como sugere LIDDELL; SCOTT; JONES, *op. cit.*, p. 89.

179 *Fedro*, 261c-d, “οὐκοῦν ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον”

passagem preservada por Diógenes de Laércio, Zenão é dito como sendo capaz de sobressair-se sobre todos justamente por ser alguém que argumenta em um sentido e em outro, por causa de sua dupla língua. Não estamos afirmando que Platão esteja assimilando Zenão à sofística. O que parece estar apontado aqui é uma aproximação entre os métodos de argumentar do eleata e de certos sofistas, aqueles que fazem as coisas aparecem ora de um modo, ora do modo oposto, entre os quais certamente devemos incluir os irmãos Dionisodoro e Eutidemo<sup>180</sup>.

O diálogo *Parmênides* de Platão também parece fornecer um quadro do que poderia ter sido essa dialética eleática. Ainda em seu início, Sócrates aponta para a assimilação entre a tese que Zenão defendera, a saber, que não há a multiplicidade, e a tese de Parmênides, que afirmaria o “todo ser um” (ἐν εἶναι τὸ πᾶν, *Parm.* 127e-128a). Zenão, diz Sócrates, trataria de modo dissimulado das mesmas coisas que seu mestre nos seus escritos, uma vez que, ao contradizer a tese dos seus adversários, ele reafirmaria a tese parmenídica. O filósofo Eleata, então, admite que seu escrito visa a contradizer (ἀντιλέγειν) aqueles que insistem em caricaturar a posição de Parmênides. Mas o que Sócrates ignora é que sua composição seria fruto de uma φιλονικία, um amor pela vitória, típica aos jovens, e não de um amor pela honra característico de um homem mais velho (128b-d).

Essa caracterização de Zenão aponta para o sentido eminentemente polêmico que os fragmentos que nos chegaram também guardam. A tarefa dos paradoxos que nos foram preservados por Simplicio é refutar a posição de um adversário, levando a hipótese ao absurdo. Segundo Costa,<sup>181</sup> os fragmentos de Zenão:

(...) revelam uma filosofia que determina o seu exercício através do paradoxo, uma filosofia que nos conduz, invariavelmente, à aporia. É por intermédio do paradoxo que Zenão demonstra o absurdo e o equívoco de uma determinada posição filosófica, posição esta supostamente contrária à sua. Escondido no paradoxo, o Eleata não mostra o que é, mas o que não é; ou ainda mais do que isso: ele mostra o que não pode ser. E é aqui que encontramos a negatividade do seu método.

Zenão, portanto, desenvolveria uma filosofia que, em sua negatividade, positiva a experiência da *aporia*. Sabemos, em especial – mas não somente – por meio dos diálogos platônicos considerados socráticos, a importância que a *aporia* tem para a filosofia socrático-platônica. O reconhecimento das aporias intrínsecas a todo tipo de investigação deve nos levar à aceitação da inconclusividade radical inscrita no pensamento. Desse modo, o exercício nos

---

180 Já tratamos brevemente da relação entre a arte que é atribuída aos irmãos no *Eutidemo*, a erística, e a antilógica neste trabalho em 1.3.

181 COSTA, A. “Zenão de Eleia e o exercício da filosofia através do paradoxo”, *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 27, 2005, p. 205.

prós e contras, como sugere o Parmênides do diálogo, envolve justamente a prática de antecipar-se a esse contraditor que nunca cessa de surgir.

O *Eutidemo* também deve ser entendido como um diálogo repleto de “becos sem saída”, da constatação de paradoxos e aporias. Ao reconhecer tal coisa, Marques, contrapondo-se àqueles que insistem sempre em remeter os problemas ora levantados aos tratamentos que eventualmente receberão em outros diálogos, professa a necessidade de uma leitura aporética deste diálogo, pois “não é menos verdade que a aporia está presente nos diálogos nem tanto para ser resolvida, quanto para dar a pensar, e que ela significa alguma coisa no sistema interno do diálogo, mesmo se não sabemos sua solução”<sup>182</sup>.

Sabemos que o *Parmênides* se desenvolve com Sócrates tentando “solucionar”, através da hipótese das Formas, as aporias em torno da multiplicidade expostas por Zenão. No caso de haver uma certa forma (εἶδος), em si e por si (αὐτὸ καθ’ αὐτό), do semelhante e do dessemelhante seria fácil conceber que os seres múltiplos fossem tanto semelhantes quanto dessemelhantes, situação inicialmente tomada como absurda e que violaria uma certa formulação do princípio da não-contradição (128d-129e). No entanto, Parmênides interfere no diálogo e aponta para uma série de dificuldades à hipótese das formas<sup>183</sup>. A lição que fica ao jovem Sócrates é que, ao tentar solucionar as aporias exploradas por Zenão, ele estaria se deparando com aporias outras que ele não percebera.

Diante dessas dificuldades que, aparentemente, arruinariam o poder de dialogar (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν, 135c), Parmênides sugere que Sócrates se ocupe, enquanto ainda é jovem, de um tipo de ginástica (γυμνασία) que a maioria (οἱ πολλοί) chama de tagarelice (ἄδολεσχία). Ao ser questionado por Sócrates sobre esse tipo de ginástica, Parmênides diz que o escrito de Zenão já é um exemplar disso que ele propõe. Mas a esse escrito faltariam duas coisas: não hipotetizar sobre as coisas visíveis, mas sobretudo a respeito daquelas que podemos apreender com o *lógos* (ἀλλὰ περὶ ἐκείνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι, 135e), e, “não somente hipotetizando se cada coisa é, investigar as coisas que resultam dessa hipótese, mas também hipotetizar se essa mesma coisa não é, se queres exercitar-te mais”<sup>184</sup>.

O método hipotético proposto deve, portanto, percorrer não só as consequências da posição assumida, mas também as da sua contra-face, ou, como diz Parmênides adiante, “os

---

182 MARQUES, M. P. A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 29, n. 1, pp. 5-32, 2003, p. 2.

183 Não nos interessa neste momento um comentário sobre as críticas de Parmênides à hipótese das formas, nem as consequências dessa passagem para a interpretação geral da filosofia platônica.

184 *Parm.* 135e-136a, citado pela tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. “μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτιθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.”

muitos ignoram que, sem esse passeio e vagar por todas as coisas, é impossível obter compreensão ao encontrar com a verdade”<sup>185</sup>. No *Parmênides*, portanto, temos exemplificado um modelo argumentativo que, se não podemos atribuir inteiramente a Zenão, é certamente uma consequência imediata dele. Aqui, este modelo argumentativo fica sem nome, Parmênides limita-se a dizer que essa prática se assemelha a jogar um jogo trabalhoso (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν)<sup>186</sup>. Devemos entender a aporia como um convite a uma certa experiência de pensamento, que, ao permitir explorar as várias dimensões de uma mesma questão, toma a forma de um jogo<sup>187</sup>.

A argumentação sofisticada que vemos exemplificada no *Eutidemo* também deve ser situada como devedora do tipo de argumentação que Zenão cultivara. A primeira parte *performance* sofisticada é um caso exemplar de refutação que envolve explorar o paradoxo da própria posição aparentemente assumida por aqueles que conduzem o diálogo. E se, ao final desta seção – depois de sermos levados pelos irmãos a concluir que nem os que sabem, nem os que não sabem são capazes de aprender – pensamos poder concluir que nenhum aprendizado é possível, somos surpreendidos com a defesa de que todos sempre conhecem todas as coisas, é por simples fidelidade ao ânimo filosófico que exige que experimentemos considerar a coisa e o seu contrário com igual seriedade ou diversão.

---

185 *Parm.* 136e, Ἄγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

186 *Parm.* 137b.

187 Por isso não deve ser surpreendente que, no *Eutidemo*, a antilogia sofisticada seja relacionada por Sócrates ao jogo e nem mesmo que Górgias diga ao final de seu *Elogio a Helena* que ele assume aquela argumentação uma brincadeira.

## QUARTO CAPÍTULO

### O que pode a linguagem?

#### 4.1) A potência do *lógos*

Que os sofistas correspondam a pensadores eminentemente preocupados com um tratamento da linguagem, já faz parte do quadro dominante nas tentativas de reabilitação deste movimento<sup>188</sup>. Isto certamente se deve, em primeiro lugar, ao papel assumido pela persuasão e pelo bem falar. No *Protágoras*, quando Sócrates pergunta ao jovem Hipócrates qual saber o sofista que dá nome ao diálogo possui, ele responde “o que nós poderíamos dizer, ó Sócrates, além de ter o conhecimento de tornar hábil ao falar?”(312d)<sup>189</sup>. Sabemos que Sócrates não ficará satisfeito com tal estabelecimento, pois restaria ainda dúvida sobre aquilo que é capaz de tornar alguém um discursador hábil. Será este mesmo teor de crítica que reaparecerá no diálogo *Górgias*, no qual ele insistirá na ausência de um objeto para a retórica<sup>190</sup>. A retórica, se assumimos a definição presente no *Górgias*, corresponde à arte de persuadir a respeito do justo e do injusto nos tribunais e em outras assembleias (454b), arte que até mesmo os nossos irmãos sofistas do *Eutidemo* já praticaram, como relata Sócrates.

A preocupação com a linguagem aparece também sob a forma da *orthoepieia*, ou seja, por uma correção nos enunciados; ou da correção dos nomes (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, 277e2-3). De fato, a busca por uma precisão no sentido das palavras, em especial, a distinção entre sinônimos é uma preocupação que aparece constantemente nas referências a Pródico na obra platônica<sup>191</sup>, mesmo que o filósofo não o deixe de atribuir aos sofistas de modo geral<sup>192</sup>.

---

188 Mesmo que isto não implique, para a maioria dos intérpretes, que eles sejam os primeiros a acentuar a importância da linguagem. Sabemos – e as próprias obras de Platão contribuem para construir esta filiação – que esta preocupação sofística se dá em diálogo com a filosofia pré-socrática anterior. *Teeteto* e *Sofista*, por exemplo, tecem a relação entre, respectivamente, Protágoras e Heráclito, por um lado; e Górgias e Parmênides, por outro, para ficarmos apenas com os exemplos mais contundentes. Para uma consideração do movimento sofista no interior do conjunto da filosofia pré-socrática, conferir: RIBEIRO, L. F. B. “Os sofistas como pré-socráticos”, pp. 13-27. In: HADDAD, A...[ et. al.] (Org.). *Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas*. Rio de Janeiro: NAU: PPGFIL-UFRRJ: FAPERJ, 2018.

189 τί ἄν εἴπομεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρᾳτες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;

190 A dificuldade na determinação do objeto é um problema também constante na obra platônica. No *Eutidemo*, por exemplo, no segundo momento em que Sócrates conduz o diálogo primeiro com Clínias e em seguida com Críton, será a dificuldade de encontrar um objeto para a arte real (ἡ βασιλικὴ τέχνη, 291c) que os deixará em um impasse. Curioso que, para Aristóteles, essa característica também é aplicável ao que ele compreende como sendo dialética, cf.: *Ref. sof.*, 172a13-17.

191 Por exemplo em *Prot.* 341a e *Laq.* 197d.

192 *Crát.* 391b-c

A habilidade com a linguagem assume também a forma de um cultivo da capacidade de refutar tanto argumentos pró, quanto contra uma determinada tese em disputa. Essa habilidade, cuja antecedência remete a Zenão – como tivemos a oportunidade de discutir – aparece ao longo da obra platônica em diferentes momentos. No *Protágoras*, vemos Sócrates e o sofista de Abdera disputando em torno de quem seria o mais hábil nisso que ali recebe o nome de *brachylogía*, perguntas e respostas breves – em oposição à *makrología* retórica. No *Parmênides*, é a habilidade de percorrer as teses pró e contra que constituem a ginástica que possibilita encontrar a verdade (136e). O próprio Sócrates é considerado esse hábil e dissimulado refutador por seus interlocutores em diversas passagens<sup>193</sup>. O mais importante exemplo desta competência encontra-se, no entanto, no próprio *Eutidemo*, onde vemos os nossos irmãos afirmarem-se hábeis em produzir perguntas inescapáveis (ἄφυκτα, 276e).

Podemos observar que algumas vezes esta preocupação se dá sob a forma de uma tematização explícita, apesar do pequeno número de textos que nos chegaram. No *Elogio de Helena*, Górgias volta-se para a tarefa de afastar as calúnias que se avolumam em uníssono em torno da causadora da guerra de Troia. Para libertá-la da culpa, argumenta o sofista, sua partida seria fruto de forças contras as quais ela não seria capaz de lutar, como o desejo dos deuses, a submissão pela força física do raptor, a persuasão pelo discurso, ou, até mesmo como propõe ao final, a submissão pelo amor (§§ 6 e 15). Interessa-nos, no entanto, a importância do aparecimento do λόγος como uma dessas formas de subordinação à vontade de outrem. A tematização do λόγος e de seus efeitos sobre a alma toma tamanha centralidade no encômio que aquilo que era um elogio à Helena parece tornar-se um elogio ao próprio λόγος<sup>194</sup>.

“O λόγος”, diz Górgias na passagem mais conhecida do discurso, “é um grande soberano” (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, §8). Isso ocorre pois ele “pode deter o medo, afastar a dor, produzir alegria e intensificar a compaixão” (δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι, §8). Esta caracterização do λόγος por Górgias, sugere Untersteiner, parece remeter às antigas ideias religiosas do poder do discurso<sup>195</sup>. De fato, seu efeito é o de um encantamento (ἐπωδή) e magia (γοητεία, §10), pois em relação às almas seu efeito é análogo àqueles das drogas (φάρμακον) em relação aos corpos (§14).

---

193 Por exemplo, no *Lísias* e no *Górgias*, em especial quando Sócrates dialoga com Cálices – o sofista chega a acusar Sócrates de estar “caçando palavras” (ὀνόματα θηρεύων, 289b).

194 Como afirma Coelho em COELHO, M.C.M.N. “As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre *phármakon* e *lógos*” in: *A saúde dos antigos: Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, pp. 67-86, 2009, p. 68.

195 UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 171.

No *Eutidemo*, também podemos reconhecer a remissão a esta dimensão mágica do discurso. Em duas passagens nas quais Ctesipo já está prestes a perder sua paciência com os irmãos, vemos Sócrates acalmar os ânimos comparando os irmãos com duas figuras míticas: Medeia de Cólquida (285a-c) e Proteu, o velho do mar (288b-c). Discordamos que estas comparações sejam resultado exclusivamente de uma crítica que Platão estaria fazendo à prática dos dois irmãos<sup>196</sup>. Como os irmãos comportam-se como hábeis manipuladores do discurso, estas comparações vêm para prolongar uma tradição que associa os efeitos do discurso com os encantamentos mágicos. Ambas as figuras míticas são conhecidas por suas habilidades mágicas: Medeia que, por sua exímia feitiçaria e manipulação de drogas, tornou-se o verdadeiro protótipo das magas<sup>197</sup>; e Proteu, por outro lado, por seu poder de metamorfosear-se.

A referência à Medeia presente no diálogo parece remeter ao episódio em que ela se encontra com Pélias, tirano que roubara o trono de Iolco de seu então marido Jasão. Medeia teria convencido suas filhas de que seria capaz de rejuvenescer qualquer ser vivo ao cozinhá-lo em uma composição mágica que somente ela conhecia. A feiticeira, que teria demonstrado tais poderes com um velho carneiro que saíra novo depois de cozido, fizera tudo isso para punir Pélias e matá-lo, ao invés de torná-lo jovem novamente<sup>198</sup>. Sócrates se diz disposto a se entregar a Dionisodoro, como se se entregasse a Medeia, para que ele fizesse o que bem desejasse, até mesmo fazê-lo perecer ou cozinhá-lo, desde que apareça, como resultado, um homem útil (285c2-6).

Por outro lado, a comparação com Proteu traz à lembrança aquele que é o seu mais famoso episódio, narrado por Menelau no quarto canto da *Odisseia*. Menelau encontrava-se retido há muito tempo nas proximidades do Egito, pois os deuses não forneciam ventos favoráveis para a continuidade da viagem pela falta dos sacrifícios que deixaram de ser feitos pelo herói. Idoteia, filha de Proteu, surge e o instrui a se consultar com o velho do mar, que, na qualidade de vassalo de Poseidon, sabe de todas as coisas que ocorrem em seus domínios. Não seria fácil, no entanto, agarrá-lo, instrui Idoteia, já que Proteu “Tudo tentará e assumirá todas as formas conhecidas / de tudo o que se mexe na terra: até água e fogo ardente” (IV, vv.417-418). De fato, Proteu, ao ser agarrado pelas mãos de Menelau, “transformou-se primeiro num leão barbudo; / depois numa serpente, num leopardo e num enorme javali; /

---

196 Inverso e Mársico assimilam estas e outras alusões míticas ao monstruoso e concluem que a função destas imagens é compor o quadro de censura dos irmãos. Cf.: INVERSO; MÁRSICO, *op. cit.*, p. 31-32.

197 A respeito dos mitos em torno de Medeia, cf.: BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da língua grega*. v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. p. 83-86.

198 Idem, p. 332-333.

depois em água molhada e numa árvore de altas folhas”<sup>199</sup> (IV, vv. 455-458). Proteu é um metamorfo, é uma figura que é capaz de, com seus poderes, aparecer sob as mais variadas formas e características, indo de um extremo ao seu oposto, água e fogo.

Sócrates, ao chamar Proteu de sofista (σοφιστής, 288b8), pode estar rementendo às duas principais características do deus presentes desse episódio: (a) por um lado, o seu profundo saber<sup>200</sup> – Menelau precisa dele para descobrir o que fazer para regressar a Esparta e acaba utilizando-o também para saber o destino dos seus companheiros que igualmente estavam a fazer este retorno –; e, (b) por outro lado, pela capacidade plástica de Proteu manifestar-se ora de uma maneira, ora de outra maneira, como os irmãos que são feitos personagens no diálogo. Os irmãos são representados como os paradigmas de uma instabilidade discursiva, já que eles se mostram, como já nos referimos, refutando até mesmo as posições que julgávamos que eles estavam a defender.

Há um outro momento importante no *Eutidemo* em que discurso e magia são entrelaçadas. Em 289e, no momento em que Sócrates e Clínius procuram a arte que ao ser adquirida tornaria seu possuidor feliz, a arte de produzir discursos (ἡ λογοποιῶν τέχνη) é associada à arte dos encantamentos (ἡ τῶν ἐπωδῶν τέχνη)<sup>201</sup>. Sócrates afirma que esperava encontrar mais ou menos em torno dela a arte pesquisada, expectativa frustrada pela contraposição do jovem Clínius. Esta expectativa se deve, explica o filósofo, pelo fato de os λογοποιοί – produtores de discursos – parecerem hipersábios, verdadeiros possuidores de uma arte divina, uma vez que são responsáveis pelo encantamento e persuasão de juízes, membros de assembleia e outras multidões. Por outro lado, a arte de encantamentos – da qual esta última seria uma parte inferior – seria um encantamento de víboras, tarântulas, escorpiões e outros bichos, além de, até mesmo, doenças (289e-290a).

Em que sentido, então, devemos tomar o *dynástes* usado para caracterizar o *lógos*? Vemos, por exemplo, Sófocles em *Antígona* chamar Zeus com este epíteto (v. 608). Em um momento chave da *República*, Platão associa poder do rei (βασιλεύς) e *dynastés* para referir-se ao papel político que o filósofo deverá assumir para tornar exequível a *kallípolis* (473d). Derivado do verbo *dýnamai*, cujo sentido primeiro é “ser capaz de”, *dynástes* deve ser

---

199 Trad. Frederico Lourenço

200 Sabemos que este termo vai assumindo paulatinamente um sentido pejorativo a partir do seu tratamento platônico. Seu uso mais antigo, que eventualmente também aparece em Platão, remete simplesmente ao indivíduo dotado de algum saber. Sócrates, por exemplo, descreve Diotima no *Banquete* como “a mais consumada sofista” (οἱ τέλει σοφιστάί, 208c). Segundo o doxógrafo Diógenes de Laércio, *sophistés* fora empregado como “um outro nome para os sábios” (σοφοί, D. L. 1, 12).

201 Cabe lembrar que, no *Mênon*, será Sócrates o acusado de causar tais efeitos pelo interlocutor que nomeia o diálogo. Mênon diz que se encontra em um impasse (ἀπορία), pois Sócrates parece enfeitiçá-lo e drogá-lo (79e-80a).

entendido como “aquele que tem o poder de agir”, notadamente em sentido político, como aparece nas passagens acima<sup>202</sup>. O *lógos* é um *dynástes*, portanto, na medida em que a ele podemos reconhecer feitos e realizações, como as que Górgias lista à exaustão.

Ao final da demonstração sofisticada, Sócrates volta-se novamente para Críton. Nenhum dos presentes, diz o filósofo, deixou de elogiar o discurso dos dois irmãos, ao ponto de quase morrerem de tanto rir, aplaudir e satisfazer-se. Até mesmo as colunas do Liceu, por pouco, também não alvoroçam e se comprazem com os dois irmãos – diz Sócrates valendo-se de uma imagem carregada de exagero (303b). Ironicamente ou não<sup>203</sup>, Sócrates também se entregará aos elogios e concordará jamais ter visto homens tão sábios de modo que ele está “totalmente subjugado pela sabedoria dos dois” (παντάπασι καταδουλωθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας αὐτοῖν, 303c). O verbo aqui utilizado por Sócrates, καταδουλόω, em sua forma passiva, tem o significado de ser feito escravo, ser submetido. O escravizado é aquele que age, mas dele se destitui a possibilidade de decidir por agir ou não agir, cabendo tal decisão a outro. O *lógos* faz, com sua potência, senhor aquele que é capaz de dele se valer e escravizado aquele que a ele só pode submeter-se. E é justamente o papel dramático deste velho ignorante no saber demonstrado pelos irmãos que Sócrates reiteradamente assume no *Eutidemo*, por isso a aparentemente sincera insistência no desejo de tornar-se aluno dos estrangeiros.

Quando Sócrates vai introduzir os irmãos e passar-lhes a condução da cena, os presentes pedem a eles uma demonstração do poder do saber (τὴν δύναμιν τῆς σοφίας, 274d3). O que vemos é que este saber que os irmãos adquiriram pressupõe uma capacidade de falar que leva o outro ao silêncio pela inescapabilidade dos argumentos. Se não tenho saída, não tenho o que dizer, se não tenho o que dizer, cabe-me o silêncio; e, por isso, vemos os personagens sendo levados um a um a este estado, como Ctesipo (286b7) e Sócrates (303a4-5), mas também Eutidemo (299c8), já que o próprio Ctesipo se mostra um habilidoso aluno dos irmãos.

Ao *lógos* enquanto *δυνάστης* liga-se, portanto, um agir e um produzir. Esta dimensão criadora do discurso, que é constantemente ressaltada pelos irmãos<sup>204</sup>, implica um regime discursivo específico, como aponta em diversos momentos Barbara Cassin. De um lado uma discursividade que pretende um “dizer o que se vê” e de outro um discurso que

---

202 CHANTRAINE, 2009, p. 288.

203 As leituras que enfatizam a ironia nesta afirmação chamam atenção para o caráter aparentemente grosseiro do argumento que encerra a representação dos irmãos. Apresentado em 303a4-9, Dionisodoro encerra sua participação com um argumento que depende de uma ambiguidade na pronúncia das palavras, cujo brilho é atenuado em um texto escrito cujo acesso depende de posteriores tratamentos em relação à pontuação, acentuação e edição.

204 cf.: 3.2

pretende “fazer ver o que se diz”<sup>205</sup>. A logologia – nome que Cassin pega de empréstimo de Novalis para nomear este último regime discursivo – assume o mundo como um efeito do discurso. É por fidelidade ao efeito-mundo que Helena pode ser inocentada por Górgias contra o unísono de detratores, que Sócrates pode ser alguém que não tem pai ou que ele pode ser o mesmo que ouro, e que todos podem ser ditos como sabendo todas as coisas.

Se esta caracterização cabe aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, como cabe a Górgias, isso ocorre, como já falamos, graças ao privilégio dado à língua em sua dimensão sonora em detrimento do sentido, ou melhor, é o sentido mesmo que se torna um efeito da realidade acústica. É importante dizer que este apego ao som, em si mesmo, situa novamente estes sofistas no horizonte atribuído à filosofia pré-socrática, uma vez que, dirá Aristóteles, “o som é a matéria da linguagem” (τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν, *G. A.* 786b22). Lembremos novamente de Górgias quando afirma que o λόγος é capaz de produzir todos aqueles efeitos na medida em que é um corpo (σῶμα) e, mais do que isso, o menor e mais inaparente deles<sup>206</sup>. Ao defender o privilégio do som ao sentido, o que se revela é, novamente, o privilégio à dimensão material da língua, ou seja, à língua pensada como ὕλη. Sabemos que a ὕλη diz originariamente a floresta do ponto de vista do marceneiro<sup>207</sup>, ou seja, o substrato no qual se operará uma obra. A sofística, então, manifesta-se como um artesão desta matéria que em sua pequenez e inaparencia é capaz de produzir os maiores e mais aparentes feitos.

## 4.2) Dois paradigmas de diálogo

Inúmeras são as tentativas de interpretar o *Eutidemo* como um diálogo que visa a apresentação do contraste entre um modo desviado de dialogar, promovido pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, e um modo autêntico, de natureza colaborativa, conduzido por Sócrates<sup>208</sup>. Dois modelos de diálogo que indicariam também dois modelos de educação, já que, devemos nos lembrar, é a questão de como educar Critóbolo, filho de Críton, que fornece o fio condutor para o relato de Sócrates e para a preocupação manifestada na parte final do diálogo.

De fato, diversas passagens demonstram o descompasso entre Sócrates e os irmãos. Eles parecem operar com distintos paradigmas de diálogo. Mas o central da distinção não é se,

---

205 Cf.: CASSIN, B. “Dizer o que se vê, fazer ver o que se diz – A retórica de Aristóteles e dos sofistas”. In: CASSIN, 1990, p. 221-248.

206 Gorgias, *El. Hel.* §8 “faz isto tudo com o menor e mais inaparente dos corpos (σικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ)”.

207 RIBEIRO, *op. cit.*, p. 17.

208 INVERSO, *op. cit.*; IGLESIAS, 2011; CHANCE, *op. cit.*

ao argumentar, pode ser lícito valer-se daquilo que posteriormente denominarão falácias<sup>209</sup> e nem se o que motiva o diálogo é uma colaboração ou uma competição. Sabemos que em muitos momentos Sócrates é considerado um contencioso, alguém que está a buscar apenas refutação, a despeito de ele sempre reafirmar o caráter colaborativo que fundamenta a sua investigação por perguntas e respostas<sup>210</sup>. O contraste fundamental que podemos observar é entre os dois tipos de acordo, concordância que os irmãos e Sócrates buscam. Há uma passagem do *Eutidemo* que parece ser bastante elucidativa a respeito disso:

εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλὰ πῶς ποιῶ; οὕτω γὰρ ποιήσω ὅπως ἂν σὺ κελεύης. Ὅταν μὲν εἰδῶ ὅτι ἐρωτᾶς, κελεύεις με ὁμῶς ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἐπανερέεσθαι; — ὑπολαμβάνεις γὰρ δήπου τι, ἔφη, ὃ λέγω; — ἔγωγε, ἦν δ' ἐγώ. — πρὸς τοῦτο τοίνυν ἀποκρίνου ὃ ὑπολαμβάνεις. — τί οὖν, ἔφην, ἂν σὺ μὲν ἄλλῃ ἐρωτᾶς διανοούμενος, ἐγὼ δὲ ἄλλῃ ὑπολάβω, ἔπειτα πρὸς τοῦτο ἀποκρίνωμαι, ἐξαρκεῖ σοι ἐὰν μηδὲν πρὸς ἔπος ἀποκρίνωμαι; — ἔμοιγε, ἦ δ' ὅς· οὐ μέντοι σοί γε, ὡς ἐγῶμαι.

“Pois bem”, disse eu, “mas como é que faço? Pois farei do modo como tu ordenares. Quando não souber o que perguntas, ordenas-me, apesar disso, que responda, mas não devolva a pergunta?” — “Apreendes, pois, certamente, algo sobre o que eu digo?”, disse ele — “Sim”, disse eu. — “Em relação a isso, com efeito, responde o que apreenderes.” — “O que?”, eu disse, “se tu perguntas tendo uma coisa em mente, enquanto eu apreendo outra coisa, quando eu responder em relação a isso, basta a ti se eu nada responder em relação ao dito?” — “Para mim, sim”, disse ele, “não, entretanto, a ti, como suspeito.” (295b7-c7)

Nesta passagem, Sócrates pede que Eutidemo explique o modo como ele considera que o diálogo deveria transcorrer. O sofista não está recusando que os interlocutores devam produzir uma sintonia ao porem-se em diálogo. Não estão a defender que podemos chamar de diálogo um encontro entre indivíduos que estão a discutir questões completamente apartadas, ou seja, entre dois indivíduos que não estão efetivamente em uma discussão. A divergência diz respeito à natureza da sintonia possível entre dois dialogantes.

Para Eutidemo, quando Sócrates é questionado, ele apreenderá (ὑπολαμβάνειν) algo (τι) a respeito do que foi perguntado e é em relação a esse τι por ele apreendido que ele deve responder, não importando se ambos estão pensando (διανοούμενος) coisas diferentes, o que parece incomodar Sócrates. A exigência socrática de tornar a concordância entre os interlocutores algo que vá além dos meros nomes já apareceu no *Eutidemo* em contraste com

---

209 Sócrates, por exemplo, tenta valer-se de uma falsa reversão, que é reconhecida por Protágoras, cf: *Prot.* 350b-d.

210 Por exemplo, *Protágoras* 348c-d.

uma discussão que leva em consideração como as coisas são (278b5). Em uma passagem já citada do *Teeteto*, por exemplo, estes que estabelecem apenas acordos sobre os nomes (πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας) são chamados de antilógicos (ἀντιλόγικοι) e lutadores (ἀγωνισταί, 164c-d).

Que seja a linguagem a mediadora do acordo, Sócrates – que de modo algum era ingênuo – certamente estava disposto a admitir. A dificuldade é que, para o filósofo, ela deveria ser a mediadora também da instância das coisas com a do pensamento. Nisto reside a busca pela definição tão presente nos diálogos, especialmente no *Mênnon* – uma definição que parta de coisas que o interlocutor admite saber, de modo a constituir um diálogo e não uma disputa (75c-d).

Lembremo-nos que a passagem do *Eutidemo* supracitada decorre da insistência de Sócrates afirmar a alma como o meio a partir do qual ele sabe as coisas que sabe<sup>211</sup>. Dionisodoro não aceita as especificações que o filósofo coloca em sua resposta e, mesmo concordando com os termos do diálogo (295d-e), Sócrates continua com seus acréscimos e especificações. A insistência de Sócrates em afirmar a alma como o meio do conhecimento parece indicar para a afirmação deste suporte, para a suprassunção do som no sentido que parece desejar o filósofo. A argumentação dos irmãos parece proceder como se não houvesse alma para assegurar o liame entre os sensíveis<sup>212</sup>.

Sócrates e Eutidemo parecem divergir, portanto, em relação a um elemento importante na construção de um diálogo: a natureza do acordo possível. De um lado, há o desejo de uma sintonia fundada no τι que é pensado (ὁμονοία) e, do outro lado, há a afirmação da possibilidade de um acordo meramente linguageiro (ὁμολογία), compreendendo a linguagem por meio da sua dimensão significante – ou seja, em relação ao som –, por isso criticará Sócrates como um acordo meramente de nomes no *Teeteto*.

Vemos nesta passagem retornar a recorrente crítica que coloca os irmãos como meros jogadores com a linguagem (278b) e que possuiriam um saber admirável em relação à precisão dos discursos ou argumentos (εἰς ἀκρίβειαν λόγων, 288a6-7). Mas, para Sócrates, conhecer as palavras não significa conhecer as próprias coisas; ou pior, apegar-se demais às palavras pode significar enganar-se sobre as coisas, como revela a imagem – proposta por Sócrates – do banquinho que leva as pessoas ao chão ao ser retirado. Como diz Sócrates no

---

211 Este trecho foi discutido em 2.2

212 Como Cassin afirma ao analisar o *Tratado* do Górgias. Cf.: CASSIN, 1990, p. 233.

*Crátilo*, não é pelos nomes que convém aprender e investigar as coisas, mas pelas próprias coisas<sup>213</sup> (439b).

Por tudo isso que, diz Aristóteles, nos enganamos mais quando investigamos na companhia de outros, já que, na falta de podermos discutir com as próprias coisas, somos obrigados a realizá-la por meio dos nomes – esses símbolos que, com seu poder, substituem imperfeitamente as coisas<sup>214</sup>. Por mais que possamos errar quando investigamos solitariamente – no caso de ainda assim nos valermos da linguagem como base da investigação –, é somente ela que possibilita uma investigação por meio do próprio objeto (*Ref. Sof.* 169a36-169b4).

Esta passagem contribui para uma compreensão do *Eutidemo* e do fazer desses sofistas que ali são representados. Os irmãos são aqueles que se dispõem a lembrar, então, que há a língua, que é por meio dela que nos comunicamos e estabelecemos qualquer espécie de concórdia, ou seja, que todo trato pressupõe um trato com a língua. De fato, se assumimos a perspectiva platônico-aristotélica, a afirmação da prioridade do nome pode parecer uma postura ingênua, pois o que nos preocuparia seria a falta de sintonia entre palavras e coisas. Ao experimentar um deslocamento de posição, por outro lado, o que parece se manifestar é que aquela postura que outrora parecia ingênua pode ser vista como “crítica”, pois o que os irmãos estão a afirmar é justamente o caráter inacessível das coisas e do pensamento. Ou melhor, as coisas e os pensamentos são algo para nós na medida em que os tomamos como comunicáveis, se podemos comunicar o que pensamos, o fundamental é o próprio fato da comunicação. Se há resto na comunicação – e de fato o há –, os irmãos parecem convidar não a uma exasperação dessa falta, mas ao seu deleite. É o ganho de prazer promovido pela exploração daquilo que escapa à comunicação – em especial ao ambíguo – que justifica o riso frouxo que acompanha o fazer de Eutidemo e Dionisodoro.

### 4.3) Os interlocutores inconvenientes

Se a prática dos irmãos – como aponta Sócrates em algumas passagens – parece conduzir a uma autorrefutação, pois a sua própria performance contraria a impossibilidade do discurso falso ou a tese da onisciência de todos os homens, ao final do diálogo o filósofo ateniense parece apontar para um risco ainda mais custoso: o impedimento da própria possibilidade do diálogo. Com os seus discursos, diz Sócrates, os irmãos afirmariam que

213 “ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων”

214 cf.: *Ref. Sof.* 165a6-18

“nenhuma coisa é bela, boa ou branca, nem outra desse tipo, nem completamente outra de outros” e, assim, eles estariam simplesmente “costurando a boca as bocas dos homens”, as dos outros e as deles próprios (303d-e). De fato, não encontramos na fala dos irmãos nenhuma menção explícita à impossibilidade da predicação, problema que esta acusação parece referir<sup>215</sup>. Além disso, esse comentário fica sem réplica, já que dali em diante não voltaremos à narrativa do encontro com os estrangeiros sofistas. Sócrates parece referir-se a uma passagem bastante insólita por ele mesmo narrada um pouco antes, em 300e-301a, na qual vemos os irmãos elaborando aquilo que parece uma crítica à hipótese das formas.

Ao longo do diálogo, o jovem Ctesipo vinha mostrando-se um hábil aluno dos irmãos. Sua capacidade de emulá-los atinge o ápice quando Dionisodoro é encurralado com argumentos anfibólicos e acaba sendo obrigado a escapar assumindo a resposta em dois sentidos (300d1-2)<sup>216</sup>. Diante desta cena, Ctesipo pôs-se a gargalhar e o riso também contagiou o jovem Clíneas, para quem Ctesipo parecia querer exhibir-se. Diante do riso de Clíneas, Sócrates se dirige ao jovem dizendo:

– κάγω εἶπον· τί γελᾷς, ὦ Κλεινία, ἐπὶ σπουδαίοις οὕτω πράγμασιν καὶ καλοῖς; – σὺ γὰρ ἤδη τι πῶποτ’ εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πρᾶγμα; ἔφη ὁ Διονυσόδωρος. – ἔγωγε, ἔφην, καὶ πολλὰ γε, ὦ Διονυσόδωρε. – ἄρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταῦτά τῳ καλῷ; – κάγω ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, καὶ ἠγούμην δίκαια πεπονθέναι ὅτι ἔγρυξα, ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι. – ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρειμι, Διονυσόδωρος εἶ; – εὐφήμει τοῦτό γε, ἦν δ’ ἐγώ. – ἀλλὰ τίνα τρόπον, ἔφη, ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἶη;

– E eu disse: Por que regozija-se, Clíneas, acerca de coisas tão sérias e belas?  
 – Tu, ó Sócrates, de fato, já viste alguma vez alguma coisa bela? disse Dionisodoro. – Quanto a mim, respondi, inúmeras, ó Dionisodoro. – Acaso sendo outras que o belo, disse ele, ou as mesmas que o belo? – E eu fiquei completamente sob dificuldade, e também considerei justo sofrer isso pois gruni. Apesar disso, disse que [eram] diferentes do próprio belo, embora algo belo estava presente em cada uma delas. – Se então um boi vier à tua presença, és boi, e também porque agora eu estou em tua presença, és Dionisodoro? – Fale essas coisas direito, disse eu. – Mas de que modo, respondeu, o outro poderia ser outro quando o outro vêm à presença de outro? (300e-301a)

Como pudemos ver, a colocação do problema das formas se dá de modo bastante típico: o que está em jogo é a relação entre as coisas belas e o próprio belo, ou seja, entre

215 CANTO, 1989, p. 232, n. 308. O momento chave da crítica de Platão aos que professariam uma impossibilidade de predicação encontra-se na célebre passagem do *Sofista* 251b-c.

216 Já mencionamos esse embate em 2.3

multiplicidade e unidade<sup>217</sup>. A aporia enfrentada por Sócrates corresponde à conciliação de uma separação do próprio belo das coisas belas com alguma espécie de comunicação, já que seria absurdo assumir a completa ausência de beleza nas coisas belas. O léxico da explicação desta conciliação corresponderá ao corpo conceitual que a tradição virá a chamar de Teoria ou Hipótese das formas. A versão padrão da sua formulação afirma que esta relação “uno-múltiplos” (έν ἐπὶ πολλοῖς) é fruto da “participação” (μετέχειν / μέθεξις) da ideia ou da forma nas múltiplas coisas (*Banq.* 211b; *Féd.* 100c; *Rep.* 476d; *Parm.* 132d)<sup>218</sup>. No entanto, esta escolha terminológica não é exclusiva. Platão afirmará também que se efetua uma relação entre “homônimos” (*Féd.* 78e), paradigma (*Parm.* 132c), para ficar com alguns exemplos<sup>219</sup>.

Como pudemos observar, no *Eutidemo*, a relação uno-múltiplo é caracterizada por meio da noção de presença. Sócrates diz que as várias coisas belas que ele já viu eram, de fato, diferentes do belo, mas nelas estaria presente (πάρεστιν) algo de belo. Este termo também será utilizado para caracterizar a hipótese das formas no diálogo *Fédon* (100d), quando Sócrates o introduzirá para tornar a natureza da relação um-múltiplos mais indefinida, ao afirmar a indiferença entre a atribuição do conceito de presença (παρουσία) ou o de participação ou comunicação (κοινωνία, 100c-d).

Esta menção às formas no *Eutidemo* é em muitos aspectos surpreendente. Em primeiro lugar, o diálogo não nos prepara para tal, já que o aparecimento é abrupto e as próprias características dramáticas da obra não sugerem o que está por vir. Em segundo lugar, a datação comumente assumida, ao colocar o *Eutidemo* entre os diálogos da fase média, também não prepara a nossa expectativa para o tratamento de um problema tido como pertencente à maturidade do filósofo.

Aristóteles, arguto crítico do dualismo platônico, fará uma interessante reprimenda na *Metafísica* ao que estamos chamando de léxico das formas. Dirá o Estagirita que explicar tais relações por meio das noções de “paradigma” e “participação” é simplesmente expressar-se por “metáforas poéticas”<sup>220</sup>. Se entendemos que metáfora é “a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa” (*Poet.* 1457b7-8), o que Aristóteles está dizendo

---

217 Este é o modo típico de aparecimento do problema das Formas como ocorre em *Híp. Maior* 289c e *Mênon* 72c-74a, por exemplo.

218 Em algumas passagens, Platão utilizará o verbo μεταλαμβάνω como um sinônimo de μετέχω para designar a relação de participação. cf.: *Parm.* 129a e 129b; *Féd.* 100b.

219 Para um cuidadoso tratamento dos conceitos que compõem o universo da hipótese das formas conferir: KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

220 *Metafísica*, A 9, 991a20-22, “τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς”.

é que Platão está utilizando termos e produzindo de modo arbitrário uma transposição em seus usos que não ajuda a esclarecer sobre a natureza da relação explicada.

É, no entanto, o próprio Platão, por meio da personagem Dionisodoro, quem primeiro acusa este deslocamento de sentidos em uma demonstração da autoconsciência dos limites da própria discursividade filosófica que Aristóteles mesmo não parecia possuir – ou admitiremos nós que o próprio Estagirita não se expressava também com “metáforas poéticas”? No momento em que o sofista pergunta a Sócrates se as muitas coisas belas por ele vistas são “outras que o belo” ou “o mesmo que o belo”, seu titubeio na resposta relaciona-se com a capacidade refutativa já expressa pelos irmãos quando eles poem o seu interlocutor diante de uma disjunção. A saída de Sócrates é apresentar uma resposta com qualificações, ou seja, uma resposta que em si mesma fuja da disjunção fornecida pelos irmãos para, assim, tentar escapar da refutação. A qualificação é, portanto, justamente a afirmação de uma comunicação entre “as muitas coisas belas” e o “próprio belo” que se expressa por meio da relação de “presença”.

Dionisodoro argumentará contra esta resposta de Sócrates denunciando o deslocamento de sentidos da palavra “presença” promovido pelo filósofo. Segundo Sprage, a argumentação de Dionisodoro consiste em dois movimentos articulados: (a) não conceber como distinto o belo mesmo das coisas belas; e, (b) assumir a presença a partir de seu caráter físico, ou seja, ignorando a metáfora proposta<sup>221</sup>. Esse procedimento, defende Sprage, possui uma estrutura semelhante à célebre passagem da crítica às formas desenvolvida pelo velho Parmênides no diálogo que leva seu nome.

Se a metáfora implica um jogo de significados que permite a realização de uma transposição de um uso a outro, isso se deve à capacidade de reconhecer semelhanças<sup>222</sup>. Este reconhecimento de semelhanças, no entanto, precisa ser regido por regras bem definidas, diz Aristóteles, sob o risco de recairmos em más metáforas como as do sofista Górgias (*Ret.* 1406b8 e ss.). Nossos irmãos, no entanto, parecem menos interessados em reconhecer essas semelhanças para promover transposições semânticas do que em reconhecer semelhanças sonoras para produzir confusões semânticas. O fundamental para eles é a exploração da potencialidade dos jogos de significantes e não dos jogos de significados.

Ao contrastar as semelhanças do argumento do *Eutidemo* e do *Parmênides*, Sprage parece visar a uma relativização do que costumam considerar como o momento de crise da Hipótese das Formas, para demonstrar, com isso, que o *Parmênides* não implicaria

---

221 SPRAGE, R. K. “Parmenides’ Sail and Dionysodorus’ Ox”. *Phronesis*, v. 12, pp. 91-98, 1967, p. 93.

222 *Poét.* 1459a5-9

necessariamente uma revisão da Hipótese, na medida em que estas críticas já estavam presentes na obra de Platão desde muito cedo e eram, como estaria revelado pelo *Eutidemo*, mais um objeto de riso do que uma dificuldade séria.

Não acreditamos que as dificuldades presentes no *Eutidemo* e no *Parmênides* sejam de pouca importância para Platão. Como ele afirma, a implicação da aceitação desta crítica levaria à destruição do poder de dialogar, como é dito no *Parmênides*, ou, metaforicamente, à costura das bocas, como aparece no *Eutidemo*. O que está em jogo é a própria impossibilidade da linguagem enquanto tal e da filosofia. Platão não abdica da filosofia e nem da linguagem como teria feito Crátilo, que seria seu tio. Mesmo que não fosse *possível*, era *necessário* encontrar uma saída para tal impasse – a despeito do risco de não haver outro caminho que não o metafórico.

## Considerações Finais

Voltemo-nos ao Odisseu do *Filoctetes* – mencionado à guisa de introdução – e à contraposição traçada entre ação e discurso. Havia um tempo – a infância de Odisseu e, talvez, da própria Grécia – em que o fundamental fora agir. Agora, tudo estaria diferente, era preciso falar e saber falar, pois seria esta mestria que garantiria os verdadeiros ganhos. A lição dos irmãos não difere muito disso, a não ser por uma correção que parece banal: falar é também um agir.

Ao longo deste trabalho, esforçamo-nos por tentar traçar uma caracterização dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Tomando preferencialmente as passagens em que eles assumem o protagonismo da cena dramática como lugar desta caracterização, procuramos esboçar o sentido da arte erística – atribuída a eles por Sócrates –, bem como o sentido dos argumentos por eles tecidos. Nosso esforço foi voltado para a demonstração de que os irmãos não são de modo algum meros “malabaristas da linguagem” – interessados em um gracejo sem mais. Ao contrário, se o que vemos é o fato da linguagem sendo alçado para o primeiro plano, isso ocorre porque os irmãos veem justamente na linguagem a pedra de toque dos mais radicais problemas filosóficos – e essa constatação os aproxima radicalmente de Platão.

Diante dessa constatação, a linguagem assume o lugar da fundação e o mundo torna-se um efeito do próprio dizer. Isto, no entanto, leva-os não à trágica tarefa de tentar dotar um mundo de uma ordem que ele deixou de possuir por si mesmo, ou – o que no fundo dá no mesmo – eles assumem que dar sentido ao mundo é permitir-se enredar na teia da tagarelice. O tagarela (ἀδολεσχί), esse que nunca cessa de jogar os argumentos para cima e para baixo (*Teet.* 195b-c), é um tipo incômodo e perigoso. O risco que ele nos impõe é em última instância ético, como Platão não cessa de apontar. Afinal, diz Sócrates, seria temerário acreditarmos que não há nada de firme e seguro nas coisas e nos argumentos (*Féd.* 90b-c). Tal admissão poderia, muito facilmente, produzir em nós uma misologia, um ódio a tudo que se avizinhasse à razão (*Féd.* 89d). Se Sócrates, no *Eutidemo*, encontra duas figuras eminentemente tagarelas, o tom esperado, então, seria o de censura. Seria a hora de a dialética mostrar seus méritos de uso correto do *lógos*, vencendo-os.

Acreditamos, no entanto, que não há lugar no *Eutidemo* para falarmos em vencidos ou vencedores. Em primeiro lugar, porque os irmãos não estão em nenhum momento interessados em “derrotar” Sócrates. Se de fato há uma luta – que toma forma de um jogo –, isso se dá porque é só por meio dessa luta com palavras que os irmãos podem exhibir aquilo

que seria o seu saber: performar uma luta, executar uma estratégia e expressar a inescapabilidade. E Sócrates parece desejar verdadeiramente esse poder – residindo nisso a segunda razão de não falarmos em vitória. Sócrates nunca cessa de querer juntar-se aos irmãos e a isso volta-se ao final do diálogo, quando Críton parece não estar tão certo desta decisão. Sócrates admite o inevitável risco, mas decide pela aposta – este é o sentido de sua palavra final<sup>223</sup>.

A toada do outro radical presente no *Eutidemo* não pode mais nos satisfazer – por tudo que já dissemos. Ao contrário, esse diálogo presta-se a pensar mais radicalmente o si mesmo como outro da tarefa filosófica. Lembremo-nos da primeira seção erística. Quando Eutidemo defende que são os ignorantes que aprendem, isso não nos soa platônico? Logo em seguida, Dionisodoro nos apresenta a contraface dessa posição: agora são os sábios os que aprendem. Mas isso também não é igualmente platônico? Afinal, a reminiscência implica justamente que todo saber é um já ter sabido. E a tese da onisciência de todos? Isto também não parece ser uma brincadeira com a mesma hipótese? Então estaria Platão – esse grande dissimulador – brincando mais uma vez conosco?

Recusar a oposição radical – apontando para as semelhanças que coexistem com as diferenças – não é, no entanto, negar a disputa. Os sofistas nunca deixaram de tomar outros sofistas como seus rivais, como lembra Nietzsche<sup>224</sup>. E, por isso, talvez seja mais o caso dizer que a *philosophía* de Platão é ela mesma uma sofística entre outras do que o contrário. A preferência por um nome a outro não passa de um muito bem urdido artefato platônico.

---

223 Refiro-me à palavra final do diálogo *Eut.* 307b-c

224 Citada em 1.3, ver: NIETZSCHE, *loc. cit.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Edições e traduções do *Eutidemo*

BURNET, I. *Euthydemus*. In: \_\_\_\_\_. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CANTO, M. *Euthydème*. Paris: Flammarion, 1989.

IGLESIAS, M. *Eutidemo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MÁRSICO, C.; INVERSO, H. *Eutidemo*. Buenos Aires: Losada, 2012.

NOGUEIRA, A. M. M. *Eutidemo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

NUNES, C. A. *Eutidemo*. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Críton, Menão, Hípias Maior e outros*. Belém: ed.ufpa, 2007.

SPRAGE, R. K. *Euthydemus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

### b) Demais Fontes Primárias

ANÔNIMOS SOFÍSTICOS. *Discursos Duplos e Anônimo de Jâmblico*. Trad. Luis Felipe Bellintani *et al.* Rio de Janeiro: Hexis, 2012.

ARISTÓFANES. “As Nuvens”. In: *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

ARISTOTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 2018.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Albel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. “Dos Argumentos Sofísticos”. In: Arisóteles I. Trad. Leonel Vaallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 151-197. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Fragmentos*. Int., trad. e notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

ARISTOTELIS. *Topica et sophistici elenchi*. Ed. por W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press 1958.

ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Trans. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press; London: Willian Heinemann LTD, s/ a.. (Loeb Classical Library)

- \_\_\_\_\_. *The Organon*. Trad. Cook, H. P. e Tredennick H. Cambridge: Harvard University Press; London: Willian Heinemann LTD, 1955. (Loeb Classical Library)
- BURNET, I. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- DIELS, H. KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. v. 2. Zürich: Weidmann, 1992.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.
- HERÁCLITO. *Heráclito – Fragmentos contextualizados*. Trad., apres. e com. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. e int. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Os trabalhos e os dias*. Trad., int. e com. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- LAERTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Ed. UnB, 2008.
- PINTO, M. J. V.; SOUSA, A. A. A. de. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Banquete*. Edição Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Crátilo, Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Críton, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fédon*. Edição Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e Edições Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Parmênides*. Trad., apres. e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Filoctetes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- SPRAGE, R. K. (Ed.). *The Older Sophists*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

c) Fontes secundárias

- AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BENVENISTE, E. “Categorias de pensamento e categorias de língua”, p. 68-80, in: *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1976.
- BRANCACCI, A. *Oikeios logos: Linguagem, dialética e lógica em Antístenes*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- BRUCE, I. A. F. “The Alliance between Athens and Chios in 384 B. C.” **Phoenix**, 19, p. 281-284, 1965.
- BUARQUE, L. *As Armas Cômicas: Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis / Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- CASERTANO, G. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O efeito sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Se Parmênides*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Que Quer Dizer: Dizer Alguma Coisa?”. **Discurso**, 20, p. 19-39, 1993
- CHANCE, T. H. *Plato’s Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- COELHO, M.C.M.N. “As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre *phármakon* e *lógos*” in: *A saúde dos antigos: Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, pp. 67-86, 2009.
- COSTA, A. “Zenão de Eleia e o exercício da filosofia através do paradoxo”, **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 27, p. 205-225, 2005 .
- DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DORION, L.-A. “Euthydème et Dionysore sont-ils des Mégariques?” In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.), pp. 35-50, 2000.

- DUMONT, J.-P. “Prodicos: de la méthode au système”, p. 221-232. In: CASSIN, B. (Éd.). *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 2013.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- GASTALDI, V. “Sófocles y los sofistas: el poder del lógos em Filoctetes”. **Humanitas**, 48, pp. 21-28, 1996.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge University Press, 1993.
- HAWTREY, R. S. W. *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HITCHCOCK, D. “The origin of professional eristic”, In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.), pp. 59-67, 2000.
- IGLÉSIAS, M. “Antístenes, Protágoras e Parmênides no Eutidemo de Platão”, p. 15-38, In: *Anais do I Encontro Fluminense de Filosofia: Filosofia Grega*. Paulo Alcoforado (Org.). Niterói: UFF; Belém: UFPA, 1989.
- INVERSO, H. “Disputas por el método: ἔλεγχος y dialéctica em el *Eutidemo* de Platón”. **Circe**, 18, pp. 47-60, 2014.
- IRWIN, T. H. “Homonymy in Aristotle”. **The Review of Metaphysics**, 34, p. 523-44, 1981.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o verbo grego ser*. Cadernos de Tradução. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1997.
- KERFERD, G. B. *O movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LOPES, P. “A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão”. *Anais de Filosofia Clássica*. vol. 8 nº 16, pp. 1-11, 2014.
- MARQUES, Marcelo P. “A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão”. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, v. 29, pp. 5-32, 2003.
- NARCY, M. *Le philosophe et son double*. Paris: Vrin, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- NOGUEIRA, A. F. “Ambiguidades no Eutidemo de Platão”. In: NOGUEIRA, A. F. (Org.) *Otium et Negotium – As Antíteses na Antiguidade*. Lisboa: Nova Vega, pp. 187-195, 2007.

- \_\_\_\_\_. “Introdução”. In: *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.
- PAES, C. L. M. *Górgias ou a revolução da retórica*. Tese (Doutorado) – Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Platão e a mãe do ouriço do mar”. In: **Kléos - Revista de Filosofia Antiga**, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Programa de Estudos em Filosofia Antiga, IFCS-UFRJ, pp. 143-156, 1997.
- PALPACELLI, L. *L’ “Eutidemo” di Platone: una commedia straordinariamente seria*. Milano: Vita e Pensiero, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Um exemplo de escritura protréptica: o *Eutidemo*”. **Archai: As Origens do Pensamento Ocidental**. n. 6, pp. 45-61, 2011.
- POST, L. “Plato’s *Euthydemus* and *Lysias*”. **Classical Weekly** 20.4, New York, pp. 29-31, 1926.
- RIBEIRO, L. F. B. “*Éléments pour une philosophie antilogique*”. **Areté** 1, pp.162-189, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e doxografia: o artefato Antifonte*. Rio de Janeiro: Hexis, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Os sofistas como pré-socráticos”, pp. 13-27. In: HADDAD, A...[ *et. al.*] (Org.). *Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas*. Rio de Janeiro: NAU: PPGFIL-UFRRJ: FAPERJ, 2018.
- ROBINSON, R. “Plato’s Consciousness of Fallacy”. **Mind**. v. 51. n. 202, pp. 97-114, 1942.
- ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V *Symposium Platonicum*, Selected Papers, Sankt Augustin, 2000.
- ROCHA PEREIRA, M. H. da. “Emulação e inveja nos Poemas Homéricos”, p. 105-112, In: \_\_\_\_\_. *Estudos sobre a Grécia Antiga*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- ROOCHNIK, D. “The Serious Play of Plato’s *Euthydemus*”, *Interpretation* 18, pp. 211–232, 1990–1.
- SCOLNICOV, S. “‘Euthydemus’ Philosophy of Language”, in: ROBINSON; BRISSON (eds.), pp. 115–122, 2000.
- SERMAMOGLOU-SOULMAIDI, G. *Playful Philosophy and Serious Sophistry. A reading of Plato’s Euthydemus*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2014.
- SIDGWICK, H. “Os Sofistas I” e “Os Sofistas II”, in: MARQUES, M. P. (Org.) *A Filosofia dos Sofistas*. São Paulo: Paulus, pp. 23-61, 2017.
- SPRAGE, R. K. *Plato’s use fallacy: A study of Euthydemus and some other dialogues*. New York: Barnes & Noble, 1962.

- \_\_\_\_\_. “Parmenides’ Sail and Dionysodorus’ Ox”. **Phronesis**, v. 12, pp. 91-98, 1967.
- STRAUSS, L. “On the Euthydemus”. **Interpretation**, n. 1. p.1-20, 1970.
- TAYLOR, A. E. “Socrates and the *Díssoi Lógoi*”. In: *Varia Socratica*. Oxford: James Parker & CO., pp. 91-128, 1911.
- UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

d) Obras de Consulta

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da língua grega*. 2 vols. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 2009.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.