

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Jean Carlos Herpich

**ESTUDO SOBRE O *CRÁTIL* DE PLATÃO: A PRIMAZIA DA  
QUESTÃO ONTOLÓGICA E A CRÍTICA AO USO DAS  
ETIMOLOGIAS.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida.

Co-orientador: Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro.

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da  
UFSC

Herpich, Jean Carlos Herpich

Estudo sobre o Crátilo de Platão : a primazia da questão ontológica e crítica ao uso das etimologias / Jean Carlos Herpich Herpich ; orientador, Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida ; coorientador, Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro. - Florianópolis, SC, 2014.

166 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Platão. 3. Crátilo. 4. Ontologia. 5. Linguagem. I. Almeida, Prof. Dr. Nazareno Eduardo de . II. Ribeiro, Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.



Jean Carlos Herpich


**“ESTUDO SOBRE O CRÁTILO DE PLATÃO:  
A PRIMAZIA DA QUESTÃO ONTOLÓGICA E  
A CRÍTICA AO USO DAS ETIMOLOGIAS”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.


Florianópolis, 26 de fevereiro de 2014.

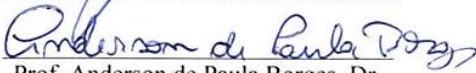
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Celso Remy Braidão, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marco Antonio Franciotti, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Anderson de Paula Borges, Dr.  
Universidade Federal de Goiás

Este trabalho é dedicado aos meus amigos, minha namorada e aos meus familiares.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Nazareno Eduardo de Almeida pela orientação e amizade.

Ao professor Luís Felipe B. Ribeiro, meu co-orientador, pelas aulas inspiradoras onde começou meu interesse por Platão e pelos Antigos.

Aos professores Marco Franciotti, Celso Braidá e Anderson de Paula Borges que participaram da banca e fizeram importantes críticas ao trabalho.

Ao apoio da Capes, sem o qual não teria realizado a pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC.

## **RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo oferecer uma interpretação do *Crátilo* de Platão, enfatizando o caráter crítico do diálogo e o problema ontológico subjacente.

**Palavras-chave:** Platão. Etimologias. Heráclito. Crátilo.

## **ABSTRACT**

The present work aims to offer an interpretation of Plato's *Cratylus* with emphasis on the critical nature of the dialogue and the underlying ontological problem.

**Keywords:** Plato. Etymologies. Heraclitus. Cratylus.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>1</b>	<b>CONVENCIONALISMO OU NATURALISMO? .....</b>	<b>4</b>
1.1	A correção dos nomes .....	4
1.2	O convencionalismo de Hermógenes .....	10
1.3	Hermógenes e Protágoras .....	20
1.4	A rejeição do convencionalismo de Hermógenes .....	25
1.5	O naturalismo de Crátilo .....	36
1.6	A rejeição do naturalismo de Crátilo .....	48
1.7	Crátilo e Heráclito .....	61
<b>2</b>	<b>A ARTE DE NOMEAR .....</b>	<b>71</b>
2.1	Introdução .....	71
2.2	Uma nova definição de natureza .....	75
2.3	Teoria da nomeação .....	89
2.4	A função central do dialético .....	104
<b>3</b>	<b>ETIMOLOGIAS E A QUESTÃO FUNDAMENTAL .....</b>	<b>112</b>
3.1	Introdução .....	112
3.2	Etimologias .....	114
3.3	A teoria da imitação .....	123
3.4	A fragilidade dos nomes e a questão fundamental .....	134
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>153</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>155</b>



## INTRODUÇÃO

O *Crátilo* é um texto complexo. Ele tem uma abrangência cultural enorme e apresenta teses variadas. Nele aparece uma pluralidade de pensadores e escolas filosóficas que no mais não são equivalentes. Estranho que seja assim, pois inicialmente o diálogo apenas pretendia discutir uma questão bem específica, a saber, a questão da correção dos nomes, presente na sofística, e que Platão dedica este diálogo para debatê-la. O diálogo retoma esse tópico por meio de uma conversação entre os personagens Hermógenes, *Crátilo* e Sócrates. Eles pretendem examinar como se dá a relação entre os nomes e os entes, isto é, como os nomes se ligam as coisas. Esse é o tema inicial do *Crátilo*. Tema, como dissemos, bem específico. Nem se compara a abrangência dos grandes temas platônicos, como a justiça e o conhecimento. Frente a esta especificidade do assunto do *Crátilo* como explicar, então, que este seja, dentre os diálogos de Platão, aquele em que aparecem citadas mais escolas e pensadores? Como desta questão específica se passa a um debate em que estão inseridos os mais diversos pensadores da Grécia antiga?

Sabemos da habilidade de Platão em tratar várias questões e assuntos ao mesmo tempo. Na verdade, já fora muito elogiada essa capacidade literária de Platão. Contudo, a dificuldade hermenêutica (pelo menos para os hermenutas modernos tão afeitos ao rigor) aumenta na medida em que são expostos vários problemas e escolas filosóficas - sem sabermos exatamente o fio lógico que os conecta. Esse é de fato nosso drama inicial com o *Crátilo*. Neste diálogo Platão consegue condensar uma variedade de pensadores e problemas filosóficos. Isso torna árdua a tarefa do hermenuta em esclarecer o diálogo. A maior dificuldade hermenêutica consiste em pegar o fio condutor que esclareça (se isso é possível) a totalidade do diálogo, dando assim unidade ao todo.

Nossa interpretação proposta aqui considera que há dois pontos chaves que podem dar unidade ao diálogo, conferindo certa coerência para a multiplicidade de pensadores citados e para as questões tratada neste diálogo.

Primeiro, consideramos que o objetivo mor de Platão ao escrever o *Crátilo* está na sua tentativa de deslocamento do problema sobre a correção dos nomes para a questão ontológica. A argumentação socrática inicial, as etimologias, e a discussão final com o personagem Crátilo podem ser interpretadas como passos de uma gradativa tomada de consciência de que antes de qualquer tentativa de decisão sobre a questão da correção dos nomes, se eles são por natureza ou por convenção, precisamos decidir sobre qual é nossa concepção de realidade, ou melhor, devemos investigar qual é, de fato, a natureza dos entes, em que consiste a existência do mundo. Percebemos que subjaz a pergunta sobre a correção dos nomes a problemática central para Platão de definir qual é a natureza dos entes – se são como alguns adeptos do heraclitismo afirmam, apenas momentos inapreensíveis de um movimento contínuo, ou se são, como sonha Sócrates, estáveis, tendo uma natureza permanente, em si e por si. O desenvolvimento do diálogo pretende, segundo nossa interpretação, demonstrar

que a verdade sobre as coisas só pode ser alcançada e assegurada pela investigação que se guia ontologicamente para os próprios objetos. O *Crátilo* defende, portanto, que não é pelo simples conteúdo transmitido pelas palavras que o conhecimento filosófico deve se guiar. As palavras não bastam - elas não garantem por si só a verdade sobre o mundo.

Segundo, consideramos que o motivo central para este deslocamento da questão dos nomes para a ontológica, está ligado a percepção platônica de que há um uso abusivo dos nomes, encontrado, principalmente, na aplicação de diversas etimologias para a justificação das mais variadas teses. Platão denuncia as práticas etimológicas como um veículo poderoso para afirmação e justificação de opiniões, muitas vezes, infundadas. Um dos pontos centrais do diálogo é, para nós, esta crítica platônica ao apreço exagerado, de várias escolas e pensadores, ao poder das palavras. O fim do diálogo apresenta claramente a exortação da dialética e da filosofia, que se guiam pelas coisas mesmas, em detrimento do método etimológico, ou qualquer outro que pretende conhecer e investigar o ser das coisas apenas pelas palavras. Platão argumenta que somente as coisas mesmas podem servir de critério último para sabermos se os nomes etimologicamente nos dizem como elas são, ou nos enganam. O *Crátilo* é, segundo nossa interpretação, uma crítica dirigida ao uso dogmático do método etimológico, por meio do qual são afirmadas, sem questionamentos e reflexões maiores, opiniões e pré-concepções.

Platão apresenta no *Crátilo* uma crítica ao costume generalizado de compreender o mundo e os entes a partir de etimologias. Criticar a prática etimológica, contudo, não é destruí-la ou destituí-la de todo o valor. Platão mesmo usa por vezes de etimologias em seus diálogos. A crítica de Platão consiste, segundo nossa interpretação, em alertar que o verdadeiro valor de uma etimologia só se legitima através de uma investigação dialética e ontológica. O argumento platônico é simples, mas eficiente: como podemos assegurar que uma etimologia é verdadeira, sem conhecer e buscar compreender o ente mesmo? Somente o saber sobre o próprio ente pode dar legitimidade a uma etimologia. Por isso, quem quer conhecer e comprovar realmente a veracidade das palavras precisa investigar e se perguntar sobre o ente. Do contrário, sem perceber acabará sendo levado pelos preconceitos transmitidos pela tradição. A tentativa de Platão com o diálogo *Crátilo* é, portanto, mostrar como que por trás das etimologias, apresentadas pelos mais diversos setores da sociedade grega (poetas, filósofos etc) estão sendo afirmadas as mais variadas *doxaí*. Tais opiniões são aceitas, por meio das etimologias que as justificam, sem qualquer questionamento filosófico. Cabe mostrar a necessidade do questionamento dos seres mesmo, como condição imprescindível para a veracidade de qualquer etimologia ou opinião.

Neste trabalho pretendemos analisar o *Crátilo*, levando em consideração estes dois pontos que, segundo dissemos, podem oferecer unidade ao diálogo. Partimos inicialmente das posições sobre a questão da correção dos nomes que abrem o diálogo. Neste primeiro capítulo investigamos a tese de Hermógenes, segundo a qual o nome não é senão uma convenção, feita por um acordo entre

os homens, ou simplesmente imputado por alguém em particular. Buscamos revelar as noções básicas que fundamentam esta tese e explicitar o modo como o personagem Sócrates lida com ela. Neste primeiro capítulo devemos interpretar ainda a tese oposta, defendida por Crátilo. Para este os nomes nascem por natureza, sendo sempre verdadeiros e adequados. Nossa interpretação pretende mostrar os argumentos contra esta tese, tentando explicitar o desacordo entre o chamado naturalismo de Sócrates e o de Crátilo.

O segundo capítulo tem o objetivo de apresentar um estudo sobre aquela que ficou conhecida como a teoria do nomoteta. Platão apresenta no *Crátilo* uma teoria da nomeação, baseada essencialmente em uma analogia com as τέχνη. Neste capítulo deve ser indicada inicialmente a concepção de natureza que serve de base para o chamado naturalismo do personagem Sócrates. Posteriormente apresentaremos um estudo focado na própria teoria da nomeação esboçada pelo personagem. Por fim, faremos uma análise daquela que consideramos a figura principal da teoria da nomeação esboçada no *Crátilo*, a saber, o dialético. Neste último ponto é importante, para nossa interpretação destacar a função central do dialético de investigar as coisas mesmas, pondo à prova os nomes e as definições propostas pelas etimologias.

No terceiro, e último capítulo, pretendemos apresentar um estudo mais detalhado sobre as etimologias, sublinhando alguns aspectos importantes sobre o seu uso. Analisamos principalmente o aspecto negativo de tais etimologias, e o papel cômico que Platão dá para esta parte do diálogo. Nossa interpretação acentua o teor de denúncia e de crítica que perpassa estas etimologias. Finalmente, neste último capítulo, analisamos o final aporético do diálogo, reafirmando nossa interpretação de que o objetivo maior do *Crátilo* como um todo é mostrar a primazia da investigação ontológica frente à problemática da correção dos nomes.

# 1 NATURALISMO OU CONVENCIONALISMO?

## 1.1 A correção dos nomes

Segundo a interpretação clássica, o *Crátilo* é um diálogo “sobre a correção dos nomes” (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος). Este é o próprio subtítulo legado pela tradição. De fato, o diálogo surge com esta questão vigente na época: saber como ocorre a *correção dos nomes*. Inicialmente parece simples entender o que está em questão, busca-se definir qual é o modo de relação entre o nome e a coisa nomeada. De que forma as palavras se referem aos entes, como se dá a correspondência entre as palavras e as coisas.<sup>1</sup> Mas é preciso definir melhor os termos a fim de compreendermos mais adequadamente o sentido preciso da ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Pois apesar de ὄνομα e ὀρθότης serem termos onipresentes no diálogo em nenhum lugar aparecem explicitados seus significados exatos. Assim, é preciso se perguntar primeiro: Ao que ὄνομα se refere? Qual é o significado do termo ὀρθότης?

O termo ὄνομα parece ter um sentido muito amplo no diálogo. Ele se aplica a nomes próprios e comuns, adjetivos, e até verbos. Tomando a classificação moderna ὄνομα é aplicado para todos os termos lexicais (*content words*). Excluí de seu campo semântico apenas os termos funcionais ou sintáticos (*function words*) da frase. Em outras palavras, ὄνομα significa qualquer termo que tenha um conteúdo semântico e pretensão referencial. Ele não se aplica apenas às preposições e conjunções, ou seja, termos que têm apenas valor sintático. Enfim, pensando a partir do verbo ὀνομάζειν, nomear, ὄνομα é qualquer palavra que nomeia algo, que se refere a algo, seja este algo um item, uma ação ou uma qualidade.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Segundo G. Anagnostopoulos o que está em foco no *Crátilo* não é a origem da linguagem, mas sim a correção dos nomes como “instrumentos” para dizer as coisas como são. Para o autor o fato de o diálogo incidir sobre a maneira como os nomes foram outrora fixados – por convenção ou por natureza – e as etimologias, induziram muitos pesquisadores a considerar que o tema central do *Crátilo* fosse a origem dos nomes. Mas se prestarmos a devida atenção, comenta o autor, veremos que o mote do debate não é definir quem ou quando foram instituídos os nomes, mas qual “a relação entre a natureza e a estrutura da linguagem e a natureza e a estrutura da primeira para chegar ao conhecimento da natureza e seu modo de ser. (ANAGNOSTOPOULOS, G. *The Significance of Plato’s Cratylus*, 1973, p. 318-345).

<sup>2</sup> Ademollo, 2011, p. 1.

O termo ὀρθότης, por sua vez, se conecta ao adjetivo ὀρθος, cujo sentido comum é “correto”, “reto”, “direito”. Na terminologia geométrica se refere “a linha reta, exata”. Figurativamente adquire o sentido de “honesto e correto”. Em contraposição ao “comum”, “banal” e “impreciso” pode significar “preciso”, “acurado”. Também pode significar “verdadeiro” ou “genuíno”.<sup>3</sup> Por esses exemplos se percebe que é possível interpretar de diversos modos o termo ὀρθότης, e por extensão a expressão ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. No *Crátilo* tal expressão pode ser interpretada acentuando o aspecto ontológico, a relação entre palavras e coisas, significando nome *certo*, *adequado* à coisa nomeada – figurativamente pode representar uma relação linear de apontamento entre o nome e a coisa. Mas também pode ser interpretado marcando o valor veritativo, significando o nome “genuíno” ou “verdadeiro”. De fato, esses sentidos não se excluem podendo, assim, coexistirem tranquilamente. E efetivamente no *Crátilo* parecem coexistir.

A questão da ὀρθότης τῶν ὀνομάτων é anterior a Platão. Segundo Kerferd “o tópico “correção dos nomes” era como que um tema corrente nas discussões sofistas”.<sup>4</sup> Assim, aparecem os testemunhos de que Protágoras ensina técnicas para a “correção dos nomes”.<sup>5</sup> Hípias, por outro lado, também se interessando pelo estudo

---

<sup>3</sup> Segundo o helenista Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf há um “sentido lógico” do adjetivo ὀρθος que encontramos, por exemplo, na expressão “ὀρθος φίλος” que significa “o verdadeiro amigo”, “amigo autêntico ou genuíno”: cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1895).

<sup>4</sup> Cf. Kerferd, 2003, p. 119.

<sup>5</sup> Protágoras, que segundo a tradição se preocupava com o “uso correto das palavras” (ὀρθοέπεια), parece entender – é isso que alguns estudiosos defendem – por ὀρθότης τῶν ὀνομάτων a adequação das palavras ao pensamento, isto é, a escolha certa das palavras que melhor expressam o pensamento em cada situação. Assim, “Protágoras, ao referir-se ao discurso de outra pessoa, deturpava as palavras singulares ao ignorar o contexto; agindo assim, mostrava aos seus discípulos a importância do contexto para a compreensão adequada de qualquer palavra particular (p. 224); “Protágoras visava um modo de expressão lúcido e inequívoco, refletindo exatamente os pensamentos do orador que pode assim se sentir confiante em que suas palavras serão convincentes, (...) o sofista requeria também que o discurso desenvolvesse uma sequência lógica de ideias, o que só poderia certamente ser conseguido usando as palavras ὀρθῶς.” (CLASSEN, C. J. *The Study of Language amongst Socrates*. *apud* PINTO, M. J. V. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Edições Colibri, 2000, p.176) Segundo essa interpretação Protágoras enfatizava a “ajustada expressão do pensamento e não propriamente” a adequação dos nomes com as coisas. Mas por outro lado, é dito também que Protágoras foi o primeiro a distinguir “os três

dos nomes, preocupou se principalmente com a correção das letras, isto é, provavelmente a forma de escrever os nomes.<sup>6</sup> Mas é, sobretudo, Pródico o sofista que Platão nos apresenta como referência principal deste tópico. No próprio *Crátilo* encontramos a referência<sup>7</sup>, neste caso com certo toque cômico, de que Pródico seria *expert* no estudo dos nomes e que se por acaso quisermos nos instruir acerca de tais assuntos deveríamos ter com ele, e pagar a taxa de cinquenta dracmas.<sup>8</sup> Mas

---

gêneros dos nomes como masculino, feminino e os que se referem a objetos inanimados”. Poderia a ὀρθότης τῶν ὀνομάτων de Protágoras ser apenas a diferenciação entre os gêneros de palavras. Seu objetivo seria, então, simplesmente *corrigir* o uso indevido de palavras, por exemplo, corrigir o uso de palavras masculinas para coisas de outro gênero. Neste caso ὀρθότης τῶν ὀνομάτων novamente enfatizaria a relação ontológica entre o nome dito e a coisa referida. (Cf. Maria P). De fato, não podemos afirmar com total certeza o que significava exatamente ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, talvez seja de tudo exposto um pouco, isto é, justeza entre pensamento e a situação de fala como também o nome certo para cada coisa. Tais opções não se excluem necessariamente.

<sup>6</sup> Kerferd, 2003, p. 119.

<sup>7</sup> “Ora, se eu já tivesse ouvido a exposição de cinquenta dracmas de Pródico – e, segundo ele próprio, quem a tiver escutado ficará informado sobre este tema -, nada te impediria de, neste mesmo instante, conheceres a verdade acerca da correção dos nomes; porém, eu não ouvi essa exposição, mas apenas a de um dracma” (*Crátilo*, 384b-c).

<sup>8</sup> Pródico é apresentado como uma autoridade no que diz respeito a ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Seria famoso por sua arte de divisão dos nomes (διαίσεις τῶν ὀνομάτων), principalmente os sinônimos. Segundo uma interpretação corrente Pródico se concentrava no estabelecimento de diferenças de significado entre palavras afim. “Para as comparar agrupava duas ou mais palavras e a determinação do significado próprio de cada uma delas fazia-se através da consideração das dissemelhanças e das parencas apuradas nesse confronto.” Com tal técnica era possível captar o sentido exato ou genuíno de cada termo – ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Pródico teria sido hábil em demonstrar que os termos sinônimos só pretensamente o são. “Todos os termos que se consideram corretamente como sinônimos são-no apenas na aparência; uma análise mais aprofundada mostrará que cada termo tem o seu sentido próprio. Aliás, o próprio vocábulo συνώνυμον só é atestado a partir de Aristóteles.” (REDING, J. P. *Les fondements philosophiques de la rhétorique*. apud PINTO, M. J. V. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Edições Colibri, 2000, p. 183). Apesar da abundância de exemplos ilustrativos que mostram a forma como Pródico levava a cabo a διαίσεις τῶν ὀνομάτων, não há fontes diretas acerca das justificativas que o sofista invocava para os seus procedimentos, ou seja, não sabemos qual é exatamente a doutrina ou tese filosófica por trás desta técnica. Todavia, os estudiosos não deixaram de indicar hipóteses plausíveis sobre a



talvez o testemunho mais convincente de que a ὀρθότης τῶν ὀνομάτων era um tema comum nos diálogos dos sábios da época venha de Xenofonte, o qual relata como, certa vez, num banquete, o debate recaiu sobre as questões do nome e a função de cada um deles.<sup>9</sup>

A questão da ὀρθότης τῶν ὀνομάτων se liga no *Crátilo* com outro lugar-comum da época, a saber, a contraposição entre o que é por convenção (νόμῳ) e o que é por natureza (φύσει). O personagem Hermógenes defende a tese que os nomes são por convenção enquanto que Crátilo sustenta que são por natureza. Sabemos que a controvérsia νόμῳ – φύσει foi “de grande importância no pensamento e nos argumentos da segunda metade do século V a.C.”.<sup>10</sup> Tal antítese é encontrada em diversos pensadores e aplicada a diversos domínios e temas do pensamento grego do século quinto. Antístenes, por exemplo, aplicou esta oposição ao contexto teológico, defendendo que há apenas um deus por natureza (κατὰ δὲ φύσιν) e muitos por convenção (κατὰ νόμον).<sup>11</sup> Por outro lado, aplicado às leis somam-se os exemplos em que é contraposto as regras (necessidades) da natureza às leis meramente

---

motivação “teórica” por trás da técnica de Pródico. Para alguns a posição de Pródico seria semelhante à do personagem Crátilo no diálogo homônimo. Pródico defenderia um “naturalismo” em que as palavras isoladamente espelham a natureza própria de cada coisa a que se referem. A partir deste isomorfismo em que a cada nome corresponde uma coisa, seria impossível a existência de termos sinônimos. Os sinônimos existiriam somente em aparência, pois a rigor para cada coisa existe apenas um nome correto que a expressa. Se esta interpretação está correta, Pródico, como Crátilo, defende a intrínseca entre as palavras e o mundo. Para ele de modo algum os nomes poderiam ser contingentes ou arbitrários, tomava-os, ao contrário, como instrumentos do saber genuíno. A correspondência do nome aos fenômenos autorizava uma forma de educação baseada simplesmente na distinção dos nomes. O valor propedêutico da aprendizagem dos nomes era assegurado pela adequação natural destes com o mundo. O modo de ser dos entes se manifesta pelas palavras, isso significa que é possível compreender melhor o mundo a partir da diferenciação dos nomes – διαίρεσις τῶν ὀνομάτων. (Cf. Pinto, 2000, p. 183).

<sup>9</sup> “Em certa altura, tendo reparado que um dos convivas deixava de lado o pão e comia só o acompanhamento, e como era uma conversa sobre nomes e a razão que levava à sua utilização [λόγου ὄντος περὶ ὀνομάτων, ἐφ’ οἷῳ ἔργῳ ἕκαστον εἶη], perguntou: Meus amigos, será que podemos definir qual a razão pela qual se chama comilão [ὀψοφάγος] a alguém? Porque quando há carne com pão [ὄψον] todos comem mas não acho que seja por essa razão que se lhes chama comilões.” (Xenofonte, *Banquete* III, 14, 2).

<sup>10</sup> Kerferd, 2003, p. 189.

<sup>11</sup> Goldschmidt, 1986, p. 15.

convencionais.<sup>12</sup> Por fim, no contexto ontológico e gnosiológico a antítese foi também aplicada. Leucipo, Demócrito e Diógenes, segundo o testemunho, tendo se oposto a maioria dos filósofos, para os quais as sensações existem por natureza, teriam sustentado que as sensações são por convenção e opinião.<sup>13</sup>

Nesta configuração em que a controvérsia νόμῳ – φύσει aparece amplamente difundida em diversos contextos, o problema linguístico-ontológico de definir se o nome é por convenção ou, ao contrário, é por natureza, é apenas mais uma manifestação. Em outras palavras, saber se o nome é por convenção ou por natureza é apenas a aplicação da problemática geral do νόμῳ – φύσει ao caso particular dos nomes. Não parece, porém, que fora Platão quem primeiro pensou a questão dos nomes à luz desta oposição entre convenção e natureza. Provavelmente já existiam pensadores anteriores que se questionam sobre a natureza do nome opondo νόμος e φύσις. Proclo nos diz que dentre os filósofos pré-platônicos havia defensores dos dois lados. Por um lado, há aqueles, como Demócrito<sup>14</sup>, segundo os quais os nomes eram simples convenção e, por outro lado, há aqueles para quem o nome era por natureza, como Pitágoras<sup>15</sup> e Antístenes.<sup>16</sup> Tais testemunhos são interessantes para mostrar que Platão não partira do nada, ao contrário, seus diálogos sempre se constroem sobre temas e problemas dados pela cultura em geral e mais especificamente pelos chamados sábios da época, mas é aconselhável seguir com certa prudência na hora de ligarmos as investigações dos diálogos de Platão com pensadores particulares, como se os diálogos estivessem conversando diretamente com tais pensadores. A precariedade dos testemunhos e a falta dos originais exigem do intérprete uma prudência na hora de estabelecer tais ligações.

---

<sup>12</sup> Kerferd, 2003, p. 192-200.

<sup>13</sup> Goldschmidt, 1986, p. 16.

<sup>14</sup> Segundo Proclo Demócrito teria sustentado a tese convencionalista por quatro motivos. O primeiro é a *homonímia*: “coisas diferentes são chamadas com o mesmo nome, logo o nome não é por natureza”. O segundo é a *polinímia*: “se nomes diferentes se ajustam a uma mesma e única coisa, então se ajustam uns aos outros, o que é impossível”. O terceiro é a *metonímia*: “Como alteramos Aristocles por Platão, e Tírtamo, por Teofrastes, se os nomes são por natureza?”. O quarto é pela “elipsis dos nomes semelhantes: por que, a partir de φρόνησις dizemos φρονεῖν, e, todavia a partir de δικαιοσύνη já não obtemos nenhum nome?” (PROCLO. Lecturas del Crátilo de Platón. XVI.).

<sup>15</sup> PROCLO. Lecturas del Crátilo de Platón. XVI

<sup>16</sup> PROCLO. Lecturas del Crátilo de Platón. XXXVI, 12. 18-23.

Sem dúvida o *Crátilo* representa um testemunho importante sobre os estudos dos nomes, mas nele não temos, e é certamente ingenuidade considerar que esse é seu objetivo primordial, uma apresentação apenas histórica sobre o problema da “correção dos nomes”. Platão mescla as questões dadas pela cultura e pela tradição com perspectivas próprias e conceitos novos. Sua filosofia, sem dúvida, se estabelece a partir do diálogo com o legado da tradição, mas ela nunca pretendeu permanecer nesta tradição ou simplesmente justificá-la. Reconhecer a distância entre o texto platônico e os pensadores que nele aparecem é talvez o primeiro ponto para uma boa interpretação do diálogo. Platão antes de historiador é um escritor. Escreve ficções filosóficas. Ficção não significa que tudo nos diálogos platônicos é arbitrário e fantasioso no pior sentido da palavra. Ficção significa que Platão estabelece *conjecturas* possíveis em que são apresentados mais do que pessoas, tipos paradigmáticos, ideias, diferentes concepção do real. Antes de corresponderem às pessoas efetivamente os personagens de Platão são encarnações de ideias, de concepções de mundo. Portanto, ler os diálogos é menos se confrontar com os ser real dos personagens do que com as ideias que eles representam. Os diálogos são antes de tudo o drama do pensamento - e pensamento como sabemos é para Platão um diálogo, uma experiência dual em que se pergunta e se responde.<sup>17</sup>

Por isso, podemos considerar Hermógenes e Crátilo, mais que personagens. Eles representam perspectivas de mundo, pontos de vistas que Platão coloca para jogar no *Crátilo*. A primeira impressão é que eles representam posições simples. Cada um defende um lado no que diz respeito ao estudo dos nomes. Hermógenes começa defendendo que todos os nomes são apenas convenção, e que seja individualmente seja em conjunto são os homens que atribuem os nomes às coisas. Muda a

---

<sup>17</sup> “Les Dialogues platoniciens font s’affronter des types de discours et modes de pensée. La pensée y est représentée comme une force à laquelle d’autres forces – désirs, peurs, appétits de plaisir et puissance – résistent et s’opposent. Les personnages et leurs rapports sont l’incarnation de ce conflit, et c’est ce qui donne aux Dialogues de Platon leur caractère absolument singulier, incomparable. Penser ne s’y réduit pas à énoncer des thèses et à les mettre en présence (ce qui rend artificiels tous les dialogues philosophiques écrits par la suite, où chaque personnage n’est que le porte-parole d’une doctrine à propos d’un sujet donné). Les personnages de Platon sont l’incarnation d’une attitude possible envers ce que c’est que penser, les interlocuteurs ne diffèrent et ne se singularisent que par leur manière de concevoir la nature et la puissance de la pensée et du logos ” (Monique Dixsaut, 2003, p. 28).

pessoa, muda a cidade, mudam-se os nomes. Por outro, Crátilo sustenta o outro lado. Nenhum nome é por convenção. Todos eles são por natureza. Correspondem plenamente ao ente e são os melhores instrutores sobre a natureza das coisas. O que o desenrolar do *Crátilo* nos mostra é que por trás destas duas posições simples se escondem várias perspectivas mais gerais. Tanto Hermógenes como Crátilo aparecem como representantes de teses mais profundas, as quais não se restringem ao problema dos nomes e que nos levam até um questionamento mais sério sobre a natureza do mundo. Assim, por exemplo, encontramos por baixo da tese de Hermógenes certa apropriação do relativismo de Protágoras. E, por outro lado, notamos em Crátilo teses das mais variadas. Desde elogio a etimologia e sua compreensão de que dizer a etimologia é a forma mais segura de conhecer o mundo, como também certa tendência heraclítica de enfatizar a natureza transitória do mundo.

Platão consegue com tais personagens criar tipos ideais que sintetizam teses e perspectivas diversas – às vezes sem serem totalmente coerentes entre si, mas sempre com justificativas dialéticas situadas no contexto dramático e filosófico dos diálogos. Neste primeiro capítulo partimos dos dois personagens tentando vislumbrar suas teses primárias – convencionalismo e naturalismo – que abrem o diálogo e à medida que o texto corre tentaremos reconhecer as diferentes perspectivas que vão se inserindo no diálogo. Mais pontualmente neste primeiro capítulo é investigada a natureza das posições sobre a “correção dos nomes”, isso à luz das temáticas e questões que vão sendo introduzidas no diálogo – a questão do relativismo, a importância da etimologia, mas, sobretudo a questão do mobilismo heraclítico.

## 1.2 Convencionalismo do personagem Hermógenes

O diálogo *Crátilo* começa com Hermógenes se dirigindo ao personagem Crátilo. “Não queres comunicar a Sócrates o assunto de nossa conversa?”<sup>18</sup> Diferente de outros diálogos em que um narrador abre o texto aqui o leitor é jogado diretamente diante das falas dos personagens, ou seja, o *Crátilo* é um discurso direto, como são na maioria as tragédias e as comédias clássicas. Esse início direto é um convite. Hermógenes pedindo a aprovação de Crátilo convida Sócrates

---

<sup>18</sup> *Crátilo*, 383a.

para participar da conversação. Após a aceitação por parte de Crátilo são apresentadas para Sócrates e para o leitor as duas teses antagônicas que pretendem explicar a “correção dos nomes”. Hermógenes apresenta primeiro a posição de seu antagonista Crátilo (que será tratada mais a frente) e depois sua posição.

Hermógenes formula sua posição sobre a correção dos nomes nos seguintes termos:

HE- Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele [Crátilo] como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo [συνθήκη καὶ ὁμολογία]. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo [ὅτι ἂν τις τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν]; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo [καὶ ἂν αὐθίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ], o novo nome não é menos certo do que o primeiro. Assim, costumamos mudar o nome de nossos escravos, e a nova designação não é menos acertada do que a primitiva. Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa [οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί], mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chama-la deste modo [ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων]. (*Crátilo*, 384c10-e2).<sup>19</sup>

Parece muito plausível e relativamente simples o que Hermógenes está propondo. A nomeação é uma atividade meramente humana. São os homens que nomeiam as diferentes coisas, podendo assim mudar constantemente os nomes das mesmas. Não existe nenhum nome que nasce naturalmente junto das coisas, e que seja inerente à própria coisa, ao contrário, todo nomear é atividade humana. Mas é preciso ter cuidado e apresentar no detalhe esta tese de Hermógenes, a fim de não pecarmos por uma interpretação demasiada simplória. Assim, devemos recolocar a formulação de Hermógenes prestando

---

<sup>19</sup> Usamos aqui e nas demais citações do *Crátilo* a tradução portuguesa de Maria José Figueiredo. (Cf. PLATÃO, *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo e introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

atenção a sua ordem de argumentação e ao seu vocabulário. Primeiro, o personagem nos diz que:

- a) a justeza dos nomes [não] se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo [συνθήκη και ὁμολογία]. (*Crátilo*, 384d1-2)

Segundo a citação, o nome é um conjunto de fonemas escolhidos através de um acordo ou convenção. Como se convencionou chamar algo, assim, será chamado e receberá um nome. As palavras *συνθήκη* e *ὁμολογία* remetem, ambos ao contexto político do acordo e do consentimento. O termo *ὁμολογία* significa literalmente “o mesmo discurso”, isto é, expressa a noção de concórdia, de entendimento recíproco. Por sua vez, o termo *συνθήκη* significa o pacto entre os homens, o convênio, a reunião. Este deriva do verbo *συντίθεμαι*, que primordialmente tem o sentido de “instaurar conjuntamente”, “estabelecer junto”, e apresenta em muitos contextos o significado de “fazer um contrato”, “estabelecer um pacto de paz”. Ambas as palavras têm evidentemente conotação sócio-política. Platão mesmo usa o termo *συνθήκη* em seu sentido político em alguns diálogos<sup>20</sup>

Hermógenes, todavia, não diz nada sobre o modo que ocorre o acordo ou pacto linguístico. Nem como primeiramente foi acordado sobre um determinado nome, nem como posteriormente se manteve, ou foi renovado este nome. A rigor, Hermógenes nesta primeira afirmação, somente destacou o caráter sócio-político da nomeação. Os nomes são frutos de acordos, feitos pelos homens, e enquanto acordos estes nomes sempre podem ser substituídos por outros. Qualquer acordo humano é renegociável, isto é, sempre está aberta a possibilidade de mudança do acordo. É para essa constatação que somos levados na argumentação posterior de Hermógenes:

- b) Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo [ὅτι ἂν τις τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν]; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo [καὶ ἂν αὐθίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ], o novo nome não é menos certo do que o primeiro. Assim, costumamos mudar o nome de nossos escravos, e a nova designação não é menos acertada do que a primitiva. (*Crátilo*, 384d2-5).

Qualquer nome que seja imposto à coisa, esse será o nome correto, e sempre será possível substituí-lo por outro nome, sem com

<sup>20</sup> Cf. *Críton*. 52de, 54c; *República*, 359a.

isso perdemos em retidão. Prova disso, é que sempre é possível alterar nomes de escravos. Havia na antiguidade o costume de trocar os nomes dos escravos. Era possível designá-los com nomes puramente fantasiosos ou segundo sua procedência.<sup>21</sup> Segundo Gadamer a razão deste descaso com os nomes dos escravos está no fato de o escravo não ser dono de seu próprio ser, podendo, por conseguinte, receber qualquer identidade de fora.<sup>22</sup> Fica a critério do senhor que domina o “ser” do escravo a liberdade de nomeá-lo como melhor lhe parecer. Fica igualmente a critério do senhor, sempre que quiser substituir o nome deste escravo, fazê-lo. Logo, qualquer nome que o senhor impor ao escravo será um nome legítimo. Pois é a autoridade do senhor que determina o nome, e não uma “verdade” natural ou essência do escravo.

Há evidentemente um paralelo entre a nomeação exposta por Hermógenes e o processo de elaboração das leis. Como no caso do nome também a lei, quando imposta a partir de uma autoridade legítima, será correta e justa. Além disso, esta lei pode ser sempre alterada, e a nova lei será tão justa e certa como a anterior. A lei nesta perspectiva está baseada na autoridade de quem a institui, podendo, assim, ser revogada e alterada a qualquer momento. *Auctoritas, non veritas, facit legem*. Essa máxima moderna também pode ser aplicada em alguma medida a concepção de lei humana dos gregos clássicos, que consideravam a lei como uma norma legalmente prescrita.<sup>23</sup> Numa interpretação bem difundida, a lei não estava baseada na natureza ou numa verdade exterior a discursividade humana. A “verdade” da lei consistia apenas na sua legitimação e aceitação. A correção das leis, podemos dizer assim, dependia do acordo e da convenção dos homens. É essa independência da lei frente à natureza que nos leva a última frase de Hermógenes.

c) nenhum nome é dado por natureza [φύσει] a qualquer coisa, mas pela lei [νόμῳ] e o costume [ἔθει] dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira. (*Crátilo*, 384d5-7).

Aqui pela primeira vez é explicitamente estabelecida a contraposição φύσις/ νόμος. O que Hermógenes está afirmando é que nenhum nome nasce por natureza (φύσει /πεφυκέναι), mas por imposição dos homens. Evidentemente está última frase se conecta com

---

<sup>21</sup> Cf. Masson, O. "Les noms des esclaves dans la Grèce antique", [Proceedings of the 1971 GIREA Workshop on Slavery, Besançon, 10-11 mai 1971]. Paris: Belles Lettres, 1973, p. 9–23.

<sup>22</sup> Cf. Gadamer, 2001, p.488.

<sup>23</sup> Cf. Kerferd, 2003, p. 191 – 192.

a primeira, onde foi afirmado que a correção dos nomes não é senão a convenção (συνθήκη) e o acordo (ὁμολογία). Contudo, Hermógenes insere novas palavras para descrever a nomeação, νόμος e ἔθος. Como συνθήκη e ὁμολογία, νόμος e ἔθος também têm uma forte conotação sócio-política. Todas essas palavras contrapostas a φύσις indicam mudança e pluralidade, e sublinham que a correção dos nomes é baseada apenas em instituições contingentes dos seres humanos. O termo νόμος, talvez a palavra mais significativa desta passagem, indica o pano de fundo histórico-cultural em que se insere a posição de Hermógenes. Em seu sentido básico νόμος significa “coisa estabelecida”, deriva do verbo νέμω que significa “partilhar, dividir, dar a cada um a sua parte”, tendo, por conseguinte, vários sentidos. Pode significar tanto o que é dado segundo a natureza, como o que é validado pelos deuses, ou pela tradição, como também, pela simples convenção humana.<sup>24</sup> Contudo, na famosa controvérsia νόμος e φύσις, que foi de grande importância no pensamento da segunda metade do séc. V a.C, o termo νόμος adquire um sentido mais restrito, significando principalmente o que foi estabelecido pelos diferentes homens em contraposição ao que é estabelecido pela natureza, que é independente da discursividade humana.

A posição convencionalista ganha mais contornos a partir de outra afirmação do personagem Hermógenes:

HE- Eu, pelo menos, Sócrates, não conheço outra maneira de denominar com acerto as coisas, a não ser a seguinte: posso designar [καλεῖν] qualquer coisa pelo nome que me aprouver dar-lhes [ἔθέμην], e tu, por outro nome que lhe atribuíres. O mesmo vejo passar-se nas cidades, conferindo por vezes cada uma aos mesmos objetos nomes diferentes, que variam de Heleno para Heleno, como dos Helenos para os bárbaros. (*Crátilo*, 385d7-9).

Segundo Barney, é preciso distinguir duas ações nesta posição convencionalista de Hermógenes.<sup>25</sup> Primeiro, o ato de nomear, expresso pelo verbo τίθημι. O nomear é visto como a ação de batizar, através de um fonema escolhido arbitrariamente, algo determinado. Consiste em simplesmente estabelecer ou impor (θέσις) um nome à coisa referente. Segundo, o ato de chamar ou designar (καλεῖν) a coisa pelo nome

<sup>24</sup> Cf. Chantraine, 1974, p. 742.

<sup>25</sup> Barney, 2001, p. 26-28.



anteriormente estabelecido. Fazendo novamente um paralelo com o contexto político-jurídico podemos dizer que uma coisa é impor uma lei, isto é, fazê-la a partir de um processo legislativo, e outra bem distinta, é obedecer à lei, isto é, seguir o que a lei prescreve. De igual modo, segundo Barney, Hermógenes estaria propondo que num primeiro momento estabelecemos o nome, por meio da convenção ou acordo, e depois usamos este nome. Essa posição é bem plausível se considerarmos que podemos a qualquer hora criar nomes privados. Posso atribuir nomes novos para as coisas e, assim, chamar privadamente alguém ou algo que só será compreendida por quem estiver familiarizado com os novos nomes. Neste sentido Hermógenes estaria afirmando uma verdade simples, familiar a qualquer pessoa que já tenha tido ou usado apelidos privados.

Se levarmos em conta essa diferença entre o verbo τίθημι e καλεῖν, que Barney enfatiza, a posição de Hermógenes é atenuada. Com a distinção entre fixar um nome e usá-lo reconhecemos que a arbitrariedade e a livre designação dos nomes é restringida apenas ao ato de atribuição dos nomes e não ao uso dos nomes. No momento da atribuição dos nomes estamos no campo do puramente arbitrário, qualquer sequência de fonemas é igualmente válida para a coisa, pois não há nada nela que sirva de critério para a imposição do nome. Esta etapa seria o foco da argumentação de Hermógenes e que posteriormente Sócrates ligará ao relativismo protagórico. O *uso* do nome, de modo distinto, não é livre e arbitrário, mas está regado de acordo com a atribuição prévia do mesmo. Assim, se por um lado, toda atribuição é igualmente correta, “seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo”; por outro, essa atribuição constitui uma norma para o uso subsequente. O uso do nome é correto somente quando estiver de acordo com a atribuição. Se a atribuição mudar o nome, muda também a norma de uso. Para Barney compreender deste modo o convencionalismo de Hermógenes torna sua visão mais sensível e promissora. Além de diminuir a fama difundida entre os estudiosos de que a posição de Hermógenes é extremamente subjetivista e relativista.

Na visão da autora foi o personagem Sócrates que por meio de perguntas capciosas nos faz crer que Hermógenes é um relativista radical, e que sua posição é totalmente subjetivista.<sup>26</sup> Assim, por

---

<sup>26</sup> “The accusation of subjectivism arises principally from the fact that some of Socrates’ elucidatory questions suggest a quite different account of correctness,

exemplo, em 385a-b encontraríamos essa argumentação manipuladora de Sócrates:

SO-[...] Como quer que resolvamos chamar uma coisa, será o seu nome apropriado [ὁ ἄν, φῆς, καλῆ τις ἕκαστον, τοῦθ' ἑκάστω ὄνομα;]?

HE- É assim que eu penso.

SO- Quer denominemos desse modo um particular, quer faça a cidade [καὶ ἐὰν ιδιώτης καλῆ καὶ ἐὰν πόλις;]?

HE- Acho que sim.

SO- Como! Se eu dou o nome a uma coisa qualquer, digamos, se ao que hoje chamamos homem, eu der o nome de cavalo, a mesma coisa passará a ser denominada homem por todos, e cavalo por mim particularmente, e, na outra hipótese, homem apenas para mim, e cavalo para todos os outros? Foi isso o que disseste? [τί οὖν; ἐὰν ἐγὼ καλῶ ὅτιοῦν τῶν ὄντων, οἷον ὁ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον, ἐὰν ἐγὼ τοῦτο ἵππον προσαγορεύω, ὁ δὲ νῦν ἵππον, ἄνθρωπον, ἔσται δημοσία μὲν ὄνομα ἄνθρωπος τῷ αὐτῷ, ἰδίᾳ δὲ ἵππος; καὶ ἰδίᾳ μὲν αὖ ἄνθρωπος, δημοσία δὲ ἵππος; οὕτω λέγεις;]

HE- Sim; é assim que penso. (*Crátilo*, 385a-b)

Sócrates começa perguntando simplesmente se, qualquer nome pelo qual chamamos uma coisa, é o nome apropriado para essa coisa. Hermógenes aceita. Sócrates continua perguntando se as convenções-nomes também são válidas quando são estabelecidas pelo indivíduo singular. Novamente Hermógenes dá uma resposta afirmativa. Assim, Sócrates pode concluir que é correto quando um indivíduo *chama* arbitrariamente uma coisa particular, como quando a cidade *chama*. Segundo Barney aqui Sócrates confunde chamar (*καλεῖν*) com atribuir (*τίθημι*) um nome, e Hermógenes, sem perceber, é levado por essa confusão. Na verdade, a primeira etapa do atribuir um nome é eliminada completamente por Sócrates, e cada chamar torna-se já um batizar. Assim, Sócrates pode concluir em 385d2–3 que “o nome que cada um diz [*φημί*] ser o nome de cada coisa, esse será o nome dessa coisa”. Para Barney enquanto nas afirmações de Hermógenes o dizer (*φημί*) e chamar (*καλεῖν*) dependia de uma atribuição (*τίθημι*) anterior e

---

one which Hermogenes at first does not effectively reject or distinguish from his view” (Barney, 2001, p.28).

convencionada de um nome, com Sócrates cada chamar e dizer uma palavra é já uma nova atribuição de um nome. O resultado evidente desta argumentação é que todo dizer é sempre correto. Cada vez que digo um nome, esse nome é apropriado, já que não há diferença entre o momento de *imposição* de um nome e o seu *uso*. Levada até as últimas consequências essa posição impossibilitaria a própria comunicação, pois se cada dizer é já um nomear e fica a critério de cada um subjetivamente impor o nome, em último caso todos teríamos uma “língua” privada. A única forma de comunicação seria de uma pessoa consigo mesma, isto é, cada pessoa só falaria consigo mesma, pois só ela estaria familiarizada com os nomes que *diz*. Ou nem neste caso, pois se cada vez que ela tiver uma experiência diferente ela disser uma palavra nova e alterar o fonema correspondente, nem ela mesma se compreenderá. Em resumo, é preciso certa estabilidade dos nomes que garanta a compreensão. Se for excluído o momento da imposição do nome como, segundo Barney, Hermógenes tinha proposto, será igualmente excluído qualquer nível de *estabilidade*. Sem certa estabilidade não há possibilidade de entendimento, nem entre os falantes, nem de um falante consigo mesmo.

Para Barney, como já dissemos, a posição do *próprio* Hermógenes não é essa, sua tese original não é uma ameaça a comunicação, e nem defende que todo dizer é correto. Nas suas afirmações, o personagem Hermógenes diferencia o atribuir um nome do uso do mesmo. Teria sido a dialética socrática e a confusão dos termos τίθημι e καλεῖν que levaram a interpretação do convencionalismo de Hermógenes como uma posição radicalmente subjetivista e relativista. Para Barney o que “originalmente” Hermógenes afirma é que “cada um pode atribuir o nome que quiser”, e sua prova está na livre atribuição de nomes para os escravos, por exemplo. Contudo, uma vez atribuído o nome, o uso deste nome segue o decidido, convencionado. É garantido, assim, o uso correto e incorreto das palavras. Esse atribuir é sentido como uma tomada de decisão ou convenção em que se estabelece um nome. Nesta decisão o nome referente à coisa ganha uma estabilidade, fica definido. A partir desta decisão a coisa pode ser designada corretamente e incorretamente. A questão é saber agora de quem é essa decisão.

Nas primeiras afirmações de Hermógenes tudo indicava que a decisão (τίθημι) de um nome dependia do pacto da comunidade em geral, isto é, de um acordo ou convenção entre os falantes. Contudo, a partir das perguntas de Sócrates e da constante concordância de Hermógenes a decisão/atribuição começa a depender simplesmente de cada indivíduo. Um indivíduo pode decidir chamar de “cavalo” ao que

todos chamam de “homem” conservando a correção do nome. Hermógenes aceita com isso a nomeação privada (ἴδιος). Uma mesma coisa pode ter, assim, nomes diversos em diferentes níveis. A mesma coisa pode ter um nome público (δημοσίαι), atribuído pelo acordo de toda a comunidade linguística, e por outro lado, ter concomitantemente um nome privado (ἴδιος), atribuído isoladamente por um membro desta comunidade.

À primeira vista, isso levaria a consequências absurdas. Pelo menos essa foi a interpretação da maioria dos comentadores. O neoplatônico Proclo, por exemplo, interpretou essa aceitação de Hermógenes da nomeação privada como a refutação do convencionalismo.<sup>27</sup> A moderna interpretação de Schofield também reconheceu, senão a própria refutação de Hermógenes pelo menos certo constrangimento dele.<sup>28</sup> Mas para Barney não há propriamente nem uma refutação do convencionalismo, nem sequer um constrangimento de Hermógenes. Para a autora a aceitação da nomeação privada não leva necessariamente a um absurdo. Para ela é plausivelmente possível a existência concomitante de nomes privados e públicos. Imaginemos, por exemplo, que alguém atribua o nome “cavalo” ao que todos chamam de “homem”. Além de esta pessoa conseguir “comunicar-se” consigo mesma, pois definiu o nome da coisa, ela também poderia comunicar-se com outras pessoas desde que deixe claro o uso do termo “cavalo” para o que comumente chamam de “homem”. Ficaria ainda a critério desta pessoa escolher usar o nome público, atribuído pela cidade, na comunicação com os concidadãos, e usar o nome privado em relação consigo mesma ou em relação com alguém particular que esteja familiarizado com os seus nomes privados. A posição *original* de Hermógenes estaria salvaguardada mesmo no caso da existência de nomes privados, pois ele diferencia atribuir um nome do uso do mesmo. O problema, contudo, está na argumentação de Sócrates que confunde *atribuir* e *usar* um nome.

Sócrates nos *dá a impressão* de que Hermógenes defenderia que cada chamar, isto é, usar um nome é já atribuir um novo fonema. Neste caso elimina-se a imposição tanto do nome público, quanto do nome privado, como descrita por Barney, e todo nome se torna um nome circunstancial-individual. O nome pelo qual em cada momento chamamos um objeto, este é o nome certo. Não se remete mais a nenhuma decisão ou imposição do nome, seja da comunidade ou do

---

<sup>27</sup> Cf. PROCLO. *Lecturas del Crátilo* de Platón. XXXIII.

<sup>28</sup> Cf. Ademollo 2011, p. 43.

indivíduo. Todo o dizer um nome é igualmente correto. Generalizada e levada até as últimas consequências essa prática resultaria num caos linguístico, em que cada indivíduo diz um nome diferente e a cada momento diferente. Isso tornaria impossível a comunicação e o próprio entendimento individual. Ora, Sócrates apenas nós dá a impressão que o convencionalismo de Hermógenes vai por esse lado, pois a rigor o personagem Sócrates não diz nada sobre a impossibilidade da comunicação, passando abruptamente à questão do *logos* verdadeiro e do *logos* falso.<sup>29</sup> São algumas passagens e principalmente a ligação com o *homo mensura* de Protágoras que nos induz a levar em consideração a questão da impossibilidade da comunicação como um resultado do convencionalismo.<sup>30</sup>

O objetivo da argumentação de Barney é claramente salvar Hermógenes da interpretação corrente. Para a autora, a posição convencionalista de Hermógenes em si mesma é bem defensável e não implica necessariamente o subjetivismo radical e a impossibilidade do erro. A distinção entre *atribuir* e *usar* um nome garante, não só certa “estabilidade” dos nomes, como também a possibilidade do erro. O mérito de Barney é reconhecer e tornar forte a posição convencionalista. Contudo, a autora se esquece de que é Platão quem manipula os personagens, e que a posição de Hermógenes se insere num contexto maior, a saber, a controvérsia de φύσις e νόμος. Assim, se, por um lado, Sócrates não leva em conta todas as possibilidades do convencionalismo refutando-o a partir de uma má interpretação e de uma ligação forçada com o *homo mensura* de Protágoras, por outro lado, o plano de fundo da controvérsia φύσις e νόμος, em que a posição de Hermógenes se insere, torna compreensível e legítima a ligação estabelecida por Sócrates. Na verdade, a rejeição de Sócrates do convencionalismo se baseia inicialmente no reconhecimento da atmosfera relativista que a posição de Hermógenes apresenta. A rigor, não é apenas a negação do convencionalismo que está em questão, mas principalmente o relativismo que este insere. Sócrates foca na concepção “filosófica” por trás das afirmações de Hermógenes e reconhecendo o tom relativista delas é que o personagem trará à tona a máxima de Protágoras.

---

<sup>29</sup> *Crátilo*. 385b.

<sup>30</sup> “o nome que cada um diz [φημί] ser o nome de cada coisa, esse será o nome dessa coisa” (*Crátilo*, 385d2-3).

### 1.3 Hermógenes e Protágoras

Mais do que o caráter estritamente “linguístico” da tese convencionalista é ressaltado, no *Crátilo*, o significado filosófico inerente a esta posição. Como dissemos anteriormente as ligações e interpretações do convencionalismo, que Sócrates oferece no diálogo, estão baseadas na tentativa de buscar os fundamentos “ontológicos” desta posição. Mais do que perguntar o que exatamente Hermógenes está “dizendo”, quer-se descobrir a partir de onde ele pode dizer o que diz. Pois bem, Sócrates mostra-se consciente da semelhança formal entre a tese convencionalista com o relativismo. Tanto o vocabulário usado, como os argumentos de Hermógenes, têm um caráter relativista. Partindo desta constatação é fácil justificar o *link* que o personagem Sócrates faz entre Hermógenes e Protágoras.

Hermógenes afirma que o nome é dado por simples imposição humana, negando, assim, qualquer relação objetiva entre a coisa mesma e seu respectivo nome. Este tipo de argumentação não é exclusivo de Hermógenes, ao contrário, percebemos como a tese convencionalista está inserida num contexto maior em que se digladiam posições de índole relativista e de índole naturalista (φύσις/νόμος). O próprio Platão apresenta em seus diálogos posições semelhantes à tese de Hermógenes, posições que seriam comuns na época. Assim, nas *Leis* é dito:

O ateniense – Para começar, meu caro, o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e de certas leis, diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza. Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impingem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo o que é imposto pela força vitoriosa. (*Leis*, 889e3-890a2).

Nem os deuses, nem a justiça são por natureza. Ambas são questões reduzidas à decisão e à autoridade de cada cidade e estão igualmente submetidas à alteração humana. Nesta passagem fica sublinhado o caráter arbitrário e de autoimposição humana dada diante da eleição dos deuses ou na definição do justo. Cabe aos homens o papel ativo de instituir seus valores morais e seus deuses. O que é ressaltado é a figura do homem como autoridade última. Mas o que significa que o homem seja autoridade última? Significa que os valores e os deuses têm realidade somente em relação a ele, e não em si mesmos. Isso, por sua vez, significa que os deuses e os valores são múltiplos e variáveis, pois dependem de homens que enquanto tais são diferentes e mudam de opinião com o tempo. Reconhecemos como tanto aqui (*Leis*), quanto na argumentação de Hermógenes (*Crátilo*) inevitavelmente aparecem as evidências de que diferentes comunidades têm diferentes valores, deuses e nomes, como também, que estes valores, deuses e nomes, são alterados ao longo do tempo. A diversidade e a mutabilidade são, sem dúvida, as principais marcas do relativismo. A diversidade e a mutabilidade de valores, deuses e nomes demonstram que não há nada mais do que mera convenção humana operando na política, na religião e na nomeação.

A presença do argumento da diversidade de nomes e da sua mutabilidade na exposição de Hermógenes deixa clara a posição relativista inerente ao convencionalismo. Hermógenes defende a existência de diferentes comunidades que têm nomes diversos para os mesmos objetos,<sup>31</sup> mas também que é possível facilmente alterarmos os nomes dos objetos.<sup>32</sup> Estes argumentos enfatizam a diversidade dos nomes (igualmente corretos) e sua constante mudança (igualmente correta) contra a existência de apenas um nome certo para cada objeto e que seja sempre o mesmo. O caráter relativista desses argumentos é inegável.

Diante destas constatações que enfatizam o relativismo da posição convencionalista é compreensível que Sócrates introduza na conversação aquele que fora considerado o pai do relativismo grego, Protágoras. Mesmo que na sua argumentação Hermógenes tivesse apenas estabelecido certo relativismo *linguístico* sem necessariamente se

---

<sup>31</sup> “O mesmo vejo passar-se nas cidades, conferindo por vezes cada uma aos mesmos objetos e nomes diferentes, que variam de Heleno para Heleno, como dos Helenos para os bárbaros”. (*Crátilo*, 385d7-9).

<sup>32</sup> “Assim, costumamos mudar o nome de nossos escravos, e a nova designação não é menos acertada do que a primitiva”. (*Crátilo*, 384d2-5).

comprometer com um relativismo ontológico, é plausível e legítimo que Sócrates os relacione. A rigor, Sócrates apenas traça um paralelo entre os argumentos de Hermógenes e a máxima protagórica, levando deliberadamente a questão para o plano ontológico:

SO- Então, vejamos agora, Hermógenes, se és também de parecer que com os seres se dá o mesmo, possuindo cada um sua existência particular [πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχει σοὶ φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστω], como dizia Protágoras, quando afirmou que o homem é a medida de todas as coisas, e que; por isso, conforme me parecem as coisas, tais serão elas, realmente, para mim, como serão para ti conforme te parecerem[οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί]. Ou és da opinião que sua essência seja, de algum modo permanente? (Crátilo, 385e5- 386a5).

A máxima de Protágoras é interpretada aqui na mesma linha do *Teeteto*.<sup>33</sup> A tese de Protágoras no modo que é apresentada aqui afirma simplesmente que *as coisas são do modo que elas aparecem para cada indivíduo* (οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί). As coisas têm, assim, uma natureza privada para cada pessoa (ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστω), isto é, sua realidade, ou melhor, sua consistência ontológica depende do modo como aparecem para cada indivíduo. A tese de Protágoras, segundo Platão, nega a existência *objetiva* e independente das coisas, e, no lugar disso, afirma que a maneira como cada coisa aparece para cada pessoa, desta maneira singular esta coisa será para este indivíduo. Assim, por exemplo, se o mel *parece* doce para alguém e amargo para outro, então ele *é* doce para aquele que o sentiu doce, e amargo para aquele que o sentiu amargo.

Em termos gerais, é operada aqui a equivalência entre aparecer e ser. O modo como aparece algo, deste modo este algo é. Este aparecer, por sua vez, é pensado como uma relação que envolve o indivíduo e o mundo. Por exemplo, a cor branca aparece branca somente à medida que há o encontro (προσβολή) entre o olho que vê branco e a coisa branca. Se somente há branco com o encontro entre o olho e a coisa branca,

<sup>33</sup> Cf. *Teeteto*, 152a-c.



então nem podemos dizer que o branco esteja nas coisas, nem localizarmos no olho. Se a cor branca nasce a partir do encontro, então ela não é uma propriedade estável, nem fora dos olhos, nem dentro do olho. Se ela existisse tendo um caráter estável ( $\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ ) seja no olho, seja no mundo objetivo, então deixaria de se formar a partir do encontro, e seria branco antes da relação.

A cor, diz Sócrates no *Teeteto*, “não é nem o que atinge o sentiente, nem o que é atingido, porém algo intermediário e peculiar a cada indivíduo”.<sup>34</sup> O resultado desta argumentação, por um lado, é a pluralidade de experiências, as quais são irreduzíveis umas às outras; cada aparecer é único e singular, por isso, impossível de ser compartilhado ou ser equivalente a outro. Por outro lado, cada aparecer é verdadeiro e correto, pois corresponde a uma relação efetiva do indivíduo com o mundo; se o ser é o que aparece para cada um, então o que aparece para cada um é sempre verdadeiro, mesmo que apareça para cada um de modo totalmente idiossincrático e diferente. Se retomarmos o exemplo do mel nesta perspectiva filosófica, teremos que dizer que não só há o mel que é para alguém doce e para outro amargo, mas existem inúmeros méis, um para cada indivíduo. Existem, assim, incalculáveis méis particulares. Cada um igualmente verdadeiro, pois fruto duma evidência apodítica da experiência. O que se acentua é, por um lado, a pluralidade de experiências do mel, e, por outro, a veracidade de toda experiência. Nenhum destes diversos méis equivalem uns aos outros, ao mesmo tempo, que são igualmente verdadeiros.

Sócrates traça um paralelo entre a argumentação de Hermógenes e este relativismo ontológico de Protágoras. Há inegavelmente uma semelhança entre as duas posições. Hermógenes, por um lado, sustenta que as coisas não têm nomes por natureza. Qualquer nome que um indivíduo decide dar para algo, esse é o nome verdadeiro para este indivíduo, e, portanto, uma mesma coisa pode ter diferentes nomes para diferentes indivíduos. Protágoras, por outro lado, sustenta que as coisas não tem uma natureza em si e por si. O ser delas depende do modo que elas aparecem para cada indivíduo. Tal como aparece uma coisa para mim, assim é sua consistência para mim, tal como aparece para ti, assim é para ti. E, portanto, as coisas têm diferentes consistências para diferentes indivíduos. Tanto Hermógenes como Protágoras tornam privada a experiência. Hermógenes torna privada a decisão de chamar algo por um nome. Não há critério externo (neutro e objetivo) ao próprio indivíduo que pré-determine o nome de

---

<sup>34</sup> *Teeteto*, 153e-154a.

alguma coisa. Logo, o indivíduo usa o nome que lhe convir. A tese de Protágoras, por outro lado, defende que o ser de algo é privado, pois se aparecer equivale a ser, e o aparecer é sempre aparecer individualmente para alguém, então, aquilo que é é sempre singular e particular. Ambos enfatizam a privacidade e a singularidade. A palavra usada para exprimir essa singularidade é *ιδίᾱ*.<sup>35</sup> O termo *ιδίᾱ* significa o que tem caráter próprio, particular, aquilo que é, ou se apresenta, separadamente. Exatamente a experiência do particular e do separado que Sócrates encontra tanto no convencionalismo de Hermógenes como no relativismo protagórico. O nome para Hermógenes é uma propriedade particular, que nasce separadamente para cada indivíduo. O ser das coisas para Protágoras é igualmente uma propriedade particular que aparece separadamente para cada indivíduo.

Pensada a partir destas semelhanças, a ligação operada por Sócrates ganha mais sentido. A maioria dos comentadores acentua nestas passagens a descontinuidade entre a posição linguística de Hermógenes e a tese ontológica-epistemológica de Protágoras.<sup>36</sup> Consideramos que de fato não há equivalência entre as duas posições. Negar, por exemplo, o relativismo ontológico não implica necessariamente a negação do convencionalismo linguístico. Contudo, o espírito desta passagem está na tentativa do personagem Sócrates de denunciar o relativismo implícito na argumentação de Hermógenes e não em refutar diretamente o convencionalismo. Hermógenes pode até não ter percebido, mas suas afirmações repetem uma argumentação

---

<sup>35</sup> *Teeteto*, 167 c, 172 a, 177 c-d; *Crátilo*, 385a-b.

<sup>36</sup> Barney, 1997, pp. 151–2; Sedley, 2003, pp. 54; Ademollo, 2011, pp. 80-1. Compartilho com os autores a visão de que a posição convencionalista não implica necessariamente Protágoras. Defendo, assim, que mesmo se for provado que a tese de Protágoras está errada, nem por isso a tese de Hermógenes será falsa. Contudo, considero que a ligação entre ambos os pensadores é justificada e legítima. Primeiro, porque a semelhança entre as duas teses é inegável. Elas são similares tanto nos argumentos como também no vocabulário. Segundo, é muito compreensível que Sócrates ligue uma argumentação de índole relativista ao pensador que era considerado o pai do relativismo, Protágoras. Terceiro, porque o próprio Sócrates tem noção que está passando de um gênero para outro (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), isto é, do contexto linguístico em que se insere a tese convencionalista para o ontológico: “Vamos então ver, ó Hermógenes, se te parece que acontece o seguinte com os seres: a sua entidade é uma coisa para cada um, como ensinava Protágoras [...]” (385e3-9). Percebemos nesta passagem como Sócrates deliberadamente passa do problema do nome para a questão ontológica.

relativista bem difundida na época. Reconhecendo isso, Sócrates traz à baía Protágoras, e começa a discutir seu relativismo no plano propriamente ontológico.<sup>37</sup> Assim, se por um lado logicamente as posições de Hermógenes e Protágoras não equivalem, pois não são exatamente assimiláveis, por outro lado, é inerente à posição de Hermógenes o relativismo que aparece melhor esclarecido e fundamentado por Protágoras. Em suma, apesar de não equivalentes, a ligação entre Hermógenes e Protágoras é justificada dialeticamente.

#### 1.4 Rejeição do convencionalismo

a) Para Proclo, Sócrates refuta Hermógenes com três argumentos, dos quais o primeiro é entréptico, o segundo, coativo, e o terceiro, causante da mais completa persuasão. O próprio Proclo só apresenta o primeiro, o argumento entréptico. Os outros dois ele não identifica. O argumento entréptico consiste na condução da tese do adversário até que este se sinta envergonhado pelas conclusões absurdas que se pode tirar dela. Sócrates faria isso com Hermógenes em 385a-b. Lá, a partir da aceitação passiva de Hermógenes, se estabelece que sendo os nomes por convenção, “tanto um particular como uma cidade serão de igual modo donos da nomeação das coisas”, e assim “serão chamadas as coisas de uma e outra maneira, e alterados os nomes de modo diversos por condição indeterminada, e pensados sem ciência.”<sup>38</sup> Para Proclo estas conclusões não são verdadeiras, logo tampouco a premissa é verdadeira.

Já vimos que é possível defender o inverso da posição de Proclo, ou seja, que a posição de Hermógenes em si mesma não leva a absurdos. Aceitar ao mesmo tempo a convenção coletiva da cidade (δημοσία) e os nomes particulares (ἰδία) não significa o fim da comunicação ou mesmo do entendimento individual. Desde que os falantes estejam cientes das convenções usadas em cada comunicação. Mas levando em conta a sequência da argumentação de Sócrates, e a postura de Hermógenes no diálogo, é inegável que o argumento

---

<sup>37</sup> “Les contemporains de Platon devaient apercevoir, derrière ces formules [Hermogène], la thèse de l’homme-mesure de Protagoras.” (Goldschmidt, 1986, p. 41.)

<sup>38</sup> PROCLO. Lecturas del *Crátilo* de Platón. XXXIII.

esboçado aqui cause certo mal-estar para a tese convencionalista.<sup>39</sup> Assim, se por um lado, o argumento entréptico identificado por Proclo em 385a-b não se sustenta logicamente, já que a posição de Hermógenes em si mesmo não implica tais absurdos, por outro lado, nesta passagem, o contexto e personagens indicam certa implausibilidade da tese convencionalista, o que reforça a rejeição da tese de Hermógenes.

b) Retomando a classificação de Proclo passamos para o segundo argumento, cujo conteúdo o comentador neoplatônico não identificou. Mas se atentamos à sequência do diálogo veremos que o argumento pode ser encontrado na distinção entre o nome falso e verdadeiro. Sócrates opera essa distinção contra a posição de Hermógenes.<sup>40</sup> Neste momento Sócrates parece querer mostrar para Hermógenes que existindo nomes verdadeiros e falsos, cada nome deve se referir a um objeto, o qual lhe oferece um critério de julgamento para decidir quanto a sua veracidade. A verdade e a falsidade do nome só poderiam ser julgadas segundo a adequação (ὀρθότης) ou não adequação ao referente. Logo, se aceitarmos a existência da verdade e falsidade dos nomes, teremos que negar a tese de Hermógenes (pelo menos a interpretação que Sócrates faz dela), a qual considerava verdadeiro qualquer nome dado e usado, independente de sua adequação ou não adequação às coisas.

O argumento de Sócrates parte da aceitação que se pode dizer o verdadeiro e o falso. O argumento se estrutura da seguinte maneira (385b-385d):

---

<sup>39</sup> Como de praxe Sócrates inicia uma série de argumentos contra a tese adversária. A crítica de Sócrates vai de 385a até 386e. A postura inicial de Hermógenes é de quem está plenamente convencido da tese convencionalista. Contudo, o modo que ele vai aceitando os argumentos de Sócrates mostra gradativamente como ele mesmo percebe certa implausibilidade na sua tese. Em contraste com o personagem Crátilo que é mais autoconfiante mantendo até o fim do diálogo seu ponto de vista, Hermógenes gradativamente se deixa persuadir pela retórica socrática.

<sup>40</sup> Se aceitarmos a interpretação que Barney apresenta para o convencionalismo de Hermógenes a distinção entre verdadeiro e falso não se torna um problema para Hermógenes, já que a diferenciação entre imposição e uso garante a verdade e a falsidade dos nomes, i. e., garante o uso correto e incorreto dos nomes. Contudo, levando em conta a interpretação de Sócrates que parece pensar o convencionalismo como uma posição radical em que não há nenhuma regra no uso dos nomes é evidente que a questão da verdade e da falsidade é uma crítica endereçada a tese de Hermógenes.

É possível dizer [λέγειν] o verdadeiro [ἀληθῆ] e dizer o falso [ψευδῆ].

Há, assim, discursos [λόγος] verdadeiros e discursos falsos.

O discurso verdadeiro diz as coisas que são como elas são, o discurso falso, como não são.

É possível dizer através do discurso as coisas que são e as que não são.

O discurso verdadeiro é inteiramente verdadeiro, isto é, também suas partes, mesmo as menores são verdadeiras.

O nome [ὄνομα] é a parte menor do discurso [λόγος].

O nome é, por conseguinte, também verdadeiro ou falso.

Portanto, é possível dizer nomes verdadeiros e nomes falsos.

É muito discutida a validade desta argumentação já que para muitos não há verdade e falsidade nas palavras isoladamente [ὄνομα], mas apenas em sentenças, no discurso [λόγος].<sup>41</sup> Sócrates estaria se valendo de uma falácia de divisão ao atribuir a verdade do todo da sentença também para suas partes.<sup>42</sup> Além disso, há divergências quanto ao sentido exato da definição de discurso verdadeiro e discurso falso em 385b 7-10.<sup>43</sup>

---

41 No diálogo *Sofista* (261d-263d) é sugerido que a verdade e a falsidade pertencem a sentença, ao *logos*, e não é aplicada aos nomes e verbos isoladamente. Aristóteles é favorável a esta restrição que dá valor de verdade apenas as sentenças, pois os nomes e verbos “ainda não” são verdadeiros ou falsos, é preciso a composição da sentença declarativa para que haja verdade e falsidade. ( *Int.* 16a9–18).

42 Richard Robinson, em seu artigo ‘The Theory of Names in Plato’s *Cratylus*’ publicado em 1955, acusa Platão de cometer uma falácia de divisão transpondo para as partes do *logos* os atributos deste. Para o comentador é errado logicamente inferir que uma propriedade do todo se aplica necessariamente as suas partes. Dizemos, por exemplo, que o todo é grande, nem por isso a grandeza deve ser aplicável a todas as partes do todo. (Cf. ROBINSON, R. The Theory of Names in Plato’s *Cratylus*. In. *Revue Internationale de Philosophie*, vol 19, 1955, p.221-236).

43 Francesco Ademollo apresenta o problema acentuando a dificuldade dos intérpretes em definir o valor de τὰ ὄντα nas passagens 385b 7-8 e b10. Nestas passagens é apresentante aquela que se tornou a definição clássica de verdade, verdade como correspondência: “ἄρ’ οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν, ἀληθής: ὃς δ’ ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής;” (385b7-8); ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μή;(385b10). A dificuldade principal está em definir τὰ ὄντα, que segundo Francesco adquire valores diferentes em cada uma das frases citadas. Para o comentador o valor de τὰ ὄντα em 385b10 é nitidamente

Mas se para os comentadores esta é uma parte muitíssimo problemática do diálogo, para os próprios personagens, que passam rapidamente desta questão para outra, não parece existir neste momento um problema espinhoso. O modo como Hermógenes responde afirmativamente as teses de Sócrates faz parecer óbvio que haja o verdadeiro e o falso, e que ninguém questiona isso. Contudo, sabemos que “o problema do falso e do não-ser, capital já para Parmênides, assumiu um lugar predominante nas diferentes filosofias desta época, desde os sofistas até os socráticos (por exemplo Antístenes)”<sup>44</sup>, o que torna essa parte do diálogo tudo menos óbvia.<sup>45</sup> Sócrates parece construir toda argumentação contra a tese de Hermógenes sobre a distinção entre o nome verdadeiro e falso. Para ele Hermógenes estava defendendo uma posição radical, segundo a qual qualquer nome que seja

---

“veritativo”, a tradução desta parte seria, portanto: “é isto possível, dizer através do discurso *as coisas que são o caso e as que não são o caso*?” Já o valor de τὰ ὄντα em 3857-8 não seria veritativo, mas, defende o comentador, existencial. A tradução seria a seguinte: “Assim sendo, aquele que diz as coisas que são (que existem), como são, é verdadeiro; aquele que as diz como não são é falso?”. Em ambos os casos o discurso é sobre coisas que existem, contudo, um discurso diz as coisas que existem como objetivamente são (e este será o verdadeiro), enquanto o outro diz as coisas que igualmente existem como objetivamente não são (e este será o falso). Assim, subentende-se que o discurso sobre um não ser não é um discurso sobre algo que não existe. Considero engenhosa a resolução de Francesco, contudo, acredito que é impossível dissolver a ambiguidade nestas passagens. A ambiguidade de τὰ ὄντα em 385b7-8 explica a pertinência da própria pergunta de Sócrates em 385b10. Sócrates coloca a questão se é possível “dizer por meio da palavra o que é e o que não é”, de forma a garantir da parte de Hermógenes essa confirmação. Pois Sócrates sabe que nem todos aceitam que seja possível “por meio da palavra dizer o que não é”. A questão da impossibilidade da falsidade era um problema para vários filósofos da época. Considero que a pergunta de Sócrates para Hermógenes nasce deste reconhecimento de que é no mínimo questionável que se possa dizer o que não é. Pois bem, se interpretamos τὰ ὄντα na pergunta em questão apenas com valor veritativo, destruindo a ambiguidade do verbo ser, deixamos de notar essa problematização da época. Traduzindo τὰ ὄντα como **as coisas que são**, e τὰ μὴ ὄντα como **as coisas que não são**, considero que permanece a ambiguidade do verbo ser, o que historicamente é mais adequado. (Ademollo, 2011, p. 50-53).

44 Goldschmidt, 1986, p. 50.

45 Apesar de não ser levantado neste momento explicitamente o problema do falso, a pergunta enfática de Sócrates em 385b10 mostra que Sócrates tem consciência do problema e que Platão já está indicando esta questão que reaparecerá pela boca do personagem Crátilo em 429c-430a.

usado por um falante é correto (ὀρθότης). Isso significa que todo e qualquer nome é verdadeiro (lembramos que um dos sentidos de ὀρθότης é autêntico, genuíno e verdadeiro), não existindo, por conseguinte, nenhum nome falso. Além disso, se o nome é parte do discurso e deve existir simetria entre ambos, então, também não há discurso falso. Como todo o nome é verdadeiro, e os discursos são composições de nomes (lembramos que o termo ὄνομα é usado em sentido amplo, englobando todos os termos lexicais da frase), então, todos os discursos são igualmente verdadeiros. Sócrates não explicita essa argumentação, mas ela se torna perceptível se pensarmos no contexto em que é inserida a questão do verdadeiro e do falso, e na ligação de Hermógenes à tese de Protágoras.

No *Teeteto* é manifesto que para Protágoras “a negação do erro funda-se numa determinada solução do problema do conhecimento”.<sup>46</sup> Se o homem é a “medida das coisas” e as coisas são tais como aparecem para cada um, então, cada aparência é verdadeira. Em outras palavras, se há equivalência entre perceber, parecer e ser, toda percepção é verdadeira. Pois toda percepção é sempre do que é e, portanto, é infalível. Nenhuma percepção pode ser refutada, pois é apreensão direta e singular (ἰδίᾳ) do que é. Se nossa ontologia estiver baseada nesta gnosiologia protagórica, inevitavelmente resulta que tudo é verdadeiro. É verdadeiro à medida que corresponde a uma percepção inegável do que é. Todo o dizer terá que ser expressão direta da uma percepção particular. Aqui o *logos* é vinculado à percepção, ao que aparece. O ser é reduzido ao aparecer e, com isso, o enunciado torna-se simples manifestação do ser. Mas não de um *ser em si* e *por si*, senão de um “ser” relativo a quem enuncia.<sup>47</sup> Seguindo essa lógica, podemos defender que, o enunciado funciona como um nome que expressa inevitavelmente uma apreensão individual do que é. Resulta, assim, que todo enunciado é adequação (ὀρθότης), pois corresponde diretamente à percepção ôntica de cada indivíduo.

Esclarecendo a onto-gnosiologia de Protágoras é possível perceber a ligação com o convencionalismo. O convencionalismo, como dá a entender Sócrates, também conduz à tese “tudo é verdadeiro”. Pois se os nomes “podem ser arbitrariamente atribuídos, utilizados, trocados, então todo discurso é verdadeiro, à medida que exprime sempre – e também unicamente – a verdade de cada um, ligada à sensação

---

<sup>46</sup> Festugière, “Antisthenica”, 302-303.

<sup>47</sup> Eliane Christina de Souza, 2009, p. 60.

individual, como sustentaria Protágoras”.<sup>48</sup> A posição convencionalista parece ganhar uma fundamentação onto-gnosiológica na máxima protagórica – do modo como ela é interpretada por Platão no *Teeteto* e no *Crátilo*. Cada nome usado é a expressão idiossincrática do que é e aparece para cada um, isso explica a pluralidade dos nomes, sua mutabilidade, mas, sobretudo, sua infalibilidade.

Foi tendo em vista esse resultado do convencionalismo, isto é, de que todo o nome é igualmente verdadeiro, que Sócrates inseriu a distinção entre a verdade e a falsidade dos discursos, e dos nomes. Hermógenes aceita passivamente a argumentação do interlocutor, o que garante e legitima dialeticamente a distinção operada por Sócrates. Percebemos que ao atribuir valor de verdade e falsidade aos nomes Sócrates está a um só tempo indo contra a tese de Hermógenes e a favor de certo naturalismo. A verdade ou a falsidade do nome só poderá ser julgada, na visão de Sócrates, a partir de um critério natural e objetivo. Na sequência do diálogo, ele defenderá explicitamente que todo nome deve corresponder ao um ser *estável* – não mais o ser relativo a cada indivíduo. Para Sócrates só em relação à adequação ou não adequação a um *ser em si e por si* que um nome pode tornar-se verdadeiro ou falso.<sup>49</sup>

c) Passemos ao último argumento contra Hermógenes que Proclo identifica. Como o segundo, este argumento apenas é anunciado, mas seu conteúdo não é apresentado pelo neoplatônico. Contudo, ainda mais que o segundo argumento, este é visível a partir da sequência do diálogo.<sup>50</sup> Sócrates começa ligando a tese de Hermógenes a máxima de Protágoras, e “tomando o problema em sua base”<sup>51</sup>, ao denunciar o caráter relativista da posição convencionalista, traz à tona um argumento moral contra o relativismo.

O argumento parte da aceitação de que alguns homens são maus (são os mais numerosos) e, portanto insensatos, enquanto outros são virtuosos (são os menos numerosos), e, portanto, sensatos. O argumento prossegue salientando a incompatibilidade da tese protagórica com a existência concomitante de pessoas sensatas e insensatas. Pois se Protágoras está dizendo a verdade – que as coisas são para cada um como lhe parecem – é impossível existirem ao mesmo tempo alguns homens sensatos e outros insensatos. Como já fora aceito que há homens

---

<sup>48</sup> Luisa Buarque, “Protágoras e Heráclito no *Crátilo* platônico”, p. 159.

<sup>49</sup> *Crátilo*, 386d-e.

<sup>50</sup> *Crátilo*, 386b-e.

<sup>51</sup> Goldschmidt, 1986, pp. 53.



sensatos e insensatos, então, deve ser rejeitada a tese de Protágoras.<sup>52</sup> Este argumento de índole moral está operando com a ideia de que sendo as coisas como aparecem para cada um, então todos seriam igualmente sensatos ou igualmente insensatos. Outra versão desta temática é apresentada no *Teeteto* de forma mais explícita e com certo tom cômico:

SO- Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao revés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber salários astronômicos, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria? Não nos assiste o direito de afirmar que tudo isso na boca de Protágoras não passava de frase para armar o efeito? No que me diz respeito e à minha arte de parteiro, nem me refiro ao ridículo que provocamos, o que, aliás, se poderia tornar extensivo a toda a arte da conversação. Pois analisar e procurar refutar as fantasias e opiniões de outras pessoas, dado que todas sejam certas para cada um de nós, não será o cúmulo da sensaboria e da tolice, se A Verdade de Protágoras for realmente verdadeira e se ele não estava pilheriando, quando doutrinava dos penetrais sagrados do seu livro? (*Teeteto*, 261d-262a)

Há aqui o nivelamento de todas as opiniões. Se o ser é o que aparece para cada um, então, todos terão opiniões igualmente verdadeiras e justas. Apesar da diferença das opiniões – as opiniões divergem na medida em que correspondem a indivíduos diferentes que percebem de modo diverso e em circunstâncias diferentes – pensadas em relação a sua veracidade e legitimidade são todas igualmente justas e

---

<sup>52</sup> Proclo resumindo organiza o argumento da seguinte maneira: “se as coisas são tais como se mostram a cada um, não é possível dizer que alguns sejam sensatos e outros insensatos. Mas a conclusão não é verdadeira, logo tampouco a premissa é verdadeira” (Proclo. XXXVIII).

corretas. Ninguém, partindo deste relativismo radical, pode ser considerar mais sábio ou menos sábio, visto que “cada indivíduo é a medida de sua própria sabedoria”. Sem um critério objetivo que sirva para julgar a qualidade das opiniões, todas as opiniões são universalmente sensatas ou universalmente insensatas. A opinião do médico não é mais certa que a do paciente, nem a do douto mais justa que a do ignorante. Sócrates, satirizando a partir de tais conclusões protagóricas, coloca o próprio Protágoras contra parede: se as opiniões do sábio são equivalentes as do ignorante, por que pagar Protágoras para ensinar sua sabedoria? Mais lucrativo seria permanecer com minhas próprias opiniões, já que levando em conta a tese de Protágoras estas equivalem às demais.

Inusitadamente Platão apresenta, pela própria boca de Sócrates, uma defesa de Protágoras às zombarias socráticas:

Insisto em que a Verdade é tal como a escrevi, a saber: Cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. Não me venhas, agora, caçar as palavras de minha definição, porém desce até o fundo do pensamento. Recorda-te do que ficou dito antes: que para o doente o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos deixar um deles mais sábio do que o outro — o que fora impossível — nem sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. O que importa é modificar a condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discursos. Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber

outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão *melhores* do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca. Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, longe de mim compará-los aos batráquios; se se ocupam com o corpo, considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar: porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso. Pela mesma razão, o sofista capaz de educar seus discípulos desse modo é sábio e merece ser muito bem pago por eles, depois de terminado o curso. Nesse sentido, apenas, é que uma pessoa será mais sábia do que outra, sem que ninguém possa formar opiniões falsas. Colhe daí por fruto, quer o queiras quer não, que terás de resignar-te a ser a medida das coisas. (*Teeteto*, 166d- 167d5).

Desta forma, ou provavelmente “com muito mais brilho defenderia”<sup>53</sup> Protágoras seu ganha-pão. De fato, não são possíveis opiniões falsas, pois todas as opiniões correspondem ao ser que aparece a cada um, mas é possível e até comum a existência de opiniões superiores. Ao sábio não cabe fazer alguém passar de uma opinião falsa a uma verdadeira, mas de “mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou parecia mal.” Se o doente sente o mel amargo e não doce, não cabe taxá-lo como ignorante e negar a veracidade de sua percepção, mas de “modificar sua condição”, pois sem dúvida é melhor (ἀμείνων) sentir o mel doce. Do

---

<sup>53</sup> *Teeteto*, 168c 4-5.

mesmo modo uma opinião não pode ser taxada de falsa, mas precisa ser transformada em uma melhor. O médico consegue a primeira modificação por meio de drogas, o sofista a segunda por meio de discursos. Ao sábio (sofista) cabe “fazer as “inversões” e “reversos”, e fazer o outro passar de um estado pior a um estado melhor.”<sup>54</sup> Assim, o juízo é efetuado por comparativos. Retira-se a clássica bivalência, verdadeiro e falso, colocando no lugar dela a problemática do valor. Não é pela verdade ou falsidade – pois sob este ponto de vista todas as opiniões equivalem – que se deve admitir uma opinião ou julgar sua qualidade, mas pelo critério da utilidade e de sua superioridade diante das demais.

No *Teeteto*, Platão dá voz a Protágoras, mostrando, por conseguinte, que o relativismo não é uma posição tão ingênua e absurda como parecem fazer crer as afirmações cômicas de Sócrates, e que mesmo no relativismo há a possibilidade de julgarmos a qualidade das diferentes opiniões. No *Crátilo*, todavia, Platão não repete a nobre atitude.<sup>55</sup> Neste diálogo Sócrates passa batido por Protágoras, e nem se dá ao trabalho de refletir seriamente sobre o relativismo, rejeitando-o simplesmente com um argumento moral, aceito passivamente por Hermógenes. Argumento que opera em termos absolutos: há insensatos e sensatos, logo não se pode aceitar a verdade de Protágoras, pois “ninguém poderia ser mais sensato do que outro, se a verdade fosse o que parecesse a cada pessoa”.<sup>56</sup> Sócrates utiliza ainda a diferenciação entre sensato/bom e insensato/mau para rejeitar a posição de Euidemo, segundo a qual “todas as coisas são semelhantes simultaneamente e sempre para todo mundo”.<sup>57</sup> Como com Protágoras, Sócrates não se demora na análise de Euidemo, mas simplesmente julga que se aceitarmos sua tese os seres serão semelhantes para todos, e não existirá diferença entre os indivíduos bons e os maus. Nas palavras do personagem Sócrates: “umas pessoas não poderão ser boas, e outras

---

<sup>54</sup> Barbara Cassin, 2005, p. 66.

<sup>55</sup> Não quero dizer que o *Crátilo* venha depois do *Teeteto*. O “repete” que insinuaria a anterioridade cronológica do *Teeteto* deve ser interpretado apenas no corpo interno deste texto. Quanto à cronologia é muito discutida a ordem dos diálogos. Por isso, seria necessário adentrar nos meandros desta discussão interminável para ver exatamente onde estaria o *Crátilo*. E mesmo localizando-o seja na primeira face, na segunda ou na terceira haverá inevitavelmente estudiosos que o jogam para outra época. Pois o que se observa no mais das vezes é que não há consenso nestas questões.

<sup>56</sup> *Crátilo*, 386c8 – 386d.

<sup>57</sup> *Crátilo*, 386d3s,

más, se a virtude e o vício ocorrerem sempre juntos e ao mesmo tempo em todos os indivíduos”.<sup>58</sup>

Para Eutidemo, todas as coisas são da mesma forma para todos. As coisas aparecem semelhantemente para todos os indivíduos (πάντα); é para todos (πᾶσι) da mesma forma, ao mesmo tempo e sempre. Eutidemo está tomando o indivíduo particular de Protágoras como um homem universal. A expressão “para todos” (πᾶσι) está em paralelo à de Protágoras “para cada pessoa” (ἐκάστῳ). Não é o indivíduo, mas o homem como universal que é o μέτρον de todas as coisas. Todos os entes aparecem para todos da mesma forma. Isso apagaria as diferenças de opiniões, mas garantiria como no relativismo protagórico a veracidade de todas as opiniões e juízos. Assim, como em Protágoras, com Eutidemo não haveria diferença entre a opinião verdadeira e a falsa, sensata e insensata, entre o bom e o mau. Mas igualmente todos seriam bons (tendo opiniões que equivalem, pois são as mesmas) ou igualmente maus. Essa parece ser a interpretação do personagem Sócrates que neste momento rejeita Eutidemo, como também fez com Protágoras.

A partir desses três argumentos é rechaçada a posição convencionalista. Importante notar, contudo, que tal recusa não se dá diretamente, mas é efetuada através do relativismo de Protágoras. O personagem Sócrates não permanece na problemática da correção dos nomes, mas passa à questão ontológica sobre a consistência dos entes – os entes são como aparecem para cada um, como afirmara Protágoras, ou têm uma consistência estável *em si e por si*? De fato, há aqui uma μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, isto é, a passagem do campo linguístico para o ontológico. Isso, contudo, não deslegitima a argumentação socrática que liga toda a investigação a partir das justificativas bem plausíveis – a ligação entre Hermógenes e Protágoras acontece devido ao teor relativista do convencionalismo e ao contexto cultural da época, que considerava Protágoras o maior representante do relativismo. Além disso, é questionável, e isso Platão parece ter percebido, diferenciar nitidamente cada campo de investigação sem levar em conta outros domínios. Ora, pensar nas questões linguísticas em Platão, é pensar nas questões ontológicas. É neste viés que se deve interpretar a inserção de Protágoras no *Crátilo*. Platão não insere Protágoras no diálogo porque ache que ele é um convencionalista linguístico, mas porque percebe que antes de definir se o nome é por *convenção* ou por *natureza*, é preciso definir o que é *convenção* e o que é a *natureza*. É como se Platão tivesse percebido que antes de decidir se o nome é adequado ou não aos entes, é

---

<sup>58</sup> *Crátilo*, 386d4-6.

preciso investigar as categorias usadas para pensar essa adequação. Como pensar a categoria “convenção” sem se remeter ao relativismo protágorico?

### 1.5 Naturalismo do personagem Crátilo

Talvez todo o diálogo *Crátilo* seja simplesmente a tentativa de decifrar em que exatamente consiste a posição do personagem Crátilo. O diálogo começa com a inserção de Sócrates na discussão já em curso entre Hermógenes e Crátilo. Sócrates é convidado por Hermógenes para que possa o auxiliar na compreensão das afirmações obscuras de Crátilo. Ele não se expressa claramente, mas semelhante ao mestre, Heráclito, fala de forma enigmática.<sup>59</sup> Hermógenes quer a ajuda de Sócrates para ver se juntos conseguem “interpretar o oráculo de Crátilo” (συμβαιεῖν τὴν Κρατύλου μαντεῖαν).<sup>60</sup> O oráculo de Crátilo é, assim, o ponto de partida do diálogo e não por acaso também o ponto de chegada, pois no fim do diálogo permanece o enigma de tal forma que Sócrates deixa para “noutra oportunidade” retomá-lo e tentar desvendá-lo.<sup>61</sup>

A dificuldade de interpretar qual exatamente é a doutrina de Crátilo é enunciada de princípio. Cabe, contudo, tentar decifrar esse enigma, se focando nos sinais que para nós serão as passagens mais significativas em que é indicada a posição de Crátilo.

O primeiro sinal sobre a posição de Crátilo é indicado por Hermógenes no começo do diálogo:

HE- Sócrates, o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado [ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν], e que não se trata da denominação que alguns homens convencionam dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua [καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἄν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι], mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre

---

<sup>59</sup>“In the light of the fact that at the end of the dialogue Cratylus will voice a sympathy for Heraclitus’ flux theory, and that according to Aristotle’s report he even became a radical supporter of this theory, his ostentatious mysteriousness should remind us of the characteristic attitude of the Heracliteans described at Tht. 179d–180c.”(Ademollo, 2011, p.27).

<sup>60</sup>*Crátilo*. 384a5.

<sup>61</sup>*Crátilo*. 440d-e.

Helenos como entre os bárbaros em geral [ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν]. Perguntei-lhe, então, se, em verdade, Crátilo era ou não o seu nome, ao que ele respondeu afirmativamente, que assim, de fato, se chamava. E Sócrates? Perguntei. É Sócrates mesmo, respondeu. E para todos os outros homens, o nome que aplicamos a cada um é o seu verdadeiro nome? [ὅπερ καλοῦμεν ὄνομα ἕκαστον, τοῦτό ἐστιν ἐκάστῳ ὄνομα;] E ele: Não; pelo menos o teu, replicou, não é Hermógenes [Οὐκ οὖν σοί γε ... ὄνομα Ἑρμογένης], ainda que todo o mundo te chame desse modo. E como eu insista em interrogá-lo, desejoso de apanhar o sentido do que ele diz, não me dá resposta clara e ainda usa ironia, como querendo insinuar que esconde alguma coisa de que tenha conhecimento, que me obrigaria – no caso de resolver-se a revelar-me – a concordar com ele e a falar como ele fala. (*Crátilo*, 383a4-384a4.)

Hermógenes começa imputando a Crátilo a tese que para cada coisa há um nome correto (ὀρθότητος) e que essa “correção dos nomes” é um processo *natural*. O nome correto de algo é aquele que *naturalmente* corresponde a este algo. Contrastando com essa posição de Crátilo, Hermógenes defende que o nome correto de algo é aquele que simplesmente convencionamos. Para Hermógenes o nome é independentemente do ser da coisa mesma. Por isso, não importa qual sequência de sons atribuímos como nome de algo, todos funcionarão perfeitamente para a designação do objeto. Retoma-se aqui a famosa contraposição entre νόμος e φύσις. Para Hermógenes o nome é simples νόμος, atribuição humana, por isso mesmo, pode a qualquer momento ser mudado. Para Crátilo o nome é fato natural que “tem sentido certo e sempre o mesmo”.<sup>62</sup> O nome para ele não é mera “denominação que os homens convencionaram”<sup>63</sup>, tem, ao contrário, uma estabilidade objetiva. Esse antagonismo pode ser pensado como a contraposição entre humano/subjetivo com natural/objetivo. Hermógenes ao ver o nome como efeito da convenção defenderia uma posição antropocêntrica e subjetivista que compreende o nome como simples produto da

---

<sup>62</sup> *Crátilo*, 383a7-8.

<sup>63</sup> *Crátilo*, 383a5-7.

atividade humana. Isso significa que o nome é para ele apenas uma atribuição plural e variável, isto é, mero fruto da escolha e arbitrariedade humana. Se o nome é como propõe Hermógenes, então ele não estabelece nenhuma relação objetiva com o ente a que se refere. Em outras palavras, para o convencionalismo de Hermógenes o modo de ser do nome, seus fonemas e letras são totalmente independentes do modo de ser do objeto designado. Nesta teoria os nomes são meros construtos humanos, que são instituídos arbitrariamente a parte dos próprios referentes. Contra essa tese subjetivista, Crátilo parece defender que o nome é um produto natural e objetivo. Não é simples fruto da arbitrariedade humana, mas um representante autêntico do objeto ao qual se refere. Para ele cada nome tem certa relação natural com os referentes. Tais nomes não ganham seu ser por uma escolha arbitrária, mas por um processo objetivo e natural. A partir de tal processo natural o nome se torna correto, justo e autêntico (ὀρθότης) ao referente.

O ponto central do naturalismo é a ênfase numa forma de correspondência entre o nome e a coisa. O ente é para a tese naturalista o critério que determina o modo de ser do nome. A materialidade do nome, seus sons e grafemas precisam corresponder naturalmente e objetivamente ao referente. Somente por meio desta correspondência, acredita o naturalista, podemos afirmar que um nome é apropriado, correto (ὀρθότης). Em suma, para o naturalismo o fator em virtude do qual o nome é correto é somente sua relação de adequação com o referente.

Segundo a citação, Crátilo universaliza sua tese naturalista dizendo que todos os nomes são correlatos necessários e adequados de seus respectivos referentes. Todos são justos e adequados, e possuem uma relação íntima com os objetos designados. Crátilo expulsa toda subjetividade e arbitrariedade humana do nome. Todo nome é justo ao objeto porque condiz com o modo de ser deste objeto. A principal característica da posição de Crátilo é, sem dúvida, a afirmação de que todos os nomes são justos aos objetos que designam, pois têm com eles uma relação de adequação. Todavia, não se deve esquecer que também para o convencionalismo todos os nomes são justos. Mas inversamente o são porque não precisam se adequar aos entes. Qualquer nome é apropriado quando o referente não é critério, isto é, se o nome não precisa se adequar materialmente ao objeto que designa, então, qualquer nome, seqüência de sons, será igualmente apropriado. Neste ponto o naturalismo de Crátilo é semelhante ao convencionalismo, pois tanto para um como para outro o nome sempre é apropriado. Mas apesar desta singular identidade no que se refere a justeza dos nomes, as duas



posições permanecem antagônicas acerca da explicação desta justeza. Para o naturalista Crátilo todo o nome é justo e apropriado porque sempre se adéqua ao ente, do contrário, nem seria um nome. Para o convencionalista Hermógenes todos os nomes são justos porque não há necessidade dele se adequar a nada. Não tendo critério para a atribuição dos nomes qualquer nome é justo e apropriado.

Percebemos ainda que ao defender que todos os nomes são corretos por natureza Crátilo está afirmando não só um juízo descritivo, mas implicitamente lançando uma regra prescritiva. A tese principal do naturalismo de Crátilo, que “todos os nomes são corretos por natureza”, não vale somente como uma constatação de fato, como quem diz “realmente todos os nomes são corretos por natureza”, vale também como o estabelecimento de uma regra da nomeação. A frase deve também ser compreendida como uma prescrição que estabelece que “para que um nome seja de fato o nome de algo ele deve ser correto segundo a natureza”. Essa interpretação se confirma a partir de algumas passagens no final do diálogo em que Crátilo exige a total justeza do nome com os respectivos referentes. Em *429b*, Crátilo não aceita a hipótese segundo a qual possam existir nomes mais apropriados que outros. Para o personagem “todos os nomes foram aplicados com acerto”, do contrário, “não seriam nomes”. Para ele, ou uma sequência de sons é um nome correto por natureza, ou não é um nome em absoluto, sendo, neste último caso, mero ruído, balbuciar. Em outras palavras, Crátilo estabelece que a condição básica de qualquer nomeação seja a total adequação com o objeto nomeado.

O naturalismo de Crátilo estabelece, assim, uma condição fundamental para que uma sequência de sons possa valer como o nome de algo. Todo nome, enquanto pretende ser o nome de algo, deve corresponder naturalmente ao modo de ser da coisa a qual se refere. Do contrário, não será um nome, mas apenas ruído, barulho. Não é por simples convenção ou escolha livre de sons que nomeamos algo. Que alguns falantes convencionalmente concordem em utilizar uma sequência de sons não institui o nome de algo. Pois o simples acordo não é suficiente para transformar sons em um nome. Segundo o naturalismo de Crátilo para nomear não basta escolher fonemas quaisquer da língua e imputá-los aos entes, é preciso que tais sons se adéquem de alguma forma ao ente. Só quando a materialidade do nome, sequência de sons, é efetivamente apropriada ao modo de ser do ente que há a instituição de um nome. Em suma, Crátilo defende que a condição básica para que um nome seja um nome é que ele seja correlativo ao modo de ser do ente ao qual se refere, e que é por uma

relação *natural* que este nome pode vir a corresponder ao modo de ser do ente. Essa relação *natural* que faz do nome um correlativo do ente é uma relação universal, isto é, está presente tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral.<sup>64</sup>

A partir desta primeira aproximação podemos resumir o naturalismo de Crátilo com a constatação de que para essa tese “todos os nomes são apropriados por natureza”. Com isso, Crátilo se contrapõe ao subjetivismo (arbitrariedade) do convencionalismo de Hermógenes, mas também e, principalmente, impõe uma regra geral da nomeação. Afirmar que “todos os nomes são corretos por natureza” não apenas pretende ser uma constatação de fatos, quer também valer como uma lei prescritiva, segundo a qual todo nome precisa ser adequado ao referente,

---

<sup>64</sup> No fim da passagem que explicita a posição há um problema de tradução e, por conseguinte de interpretação. Como interpretar a passagem 383a7-b2: ἄλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπειν. Podemos interpretar que apenas um nome isoladamente é por natureza adequado ao referente e não podem existir outros nomes por natureza adequados a este mesmo referente (apesar das várias línguas e os diversos nomes que em cada língua é chamado algo, apenas haveria um nome certo dentre todas essas línguas ou nenhum nome correto, neste caso os diversos nomes (das diversas línguas) para a coisa em questão seriam apenas ruído e balbuciar). Ou podemos interpretar que é a relação, isto é, a correção dos nomes que é por natureza igual para todos, tanto para Helenos como para bárbaros, isto é, tanto os nomes dos bárbaros como dos Helenos são efeitos de uma mesma relação natural. Apesar da diferença todos os nomes são adequados por natureza, pois mantêm a relação correlativa com as coisas. O problema pode ser resumido na seguinte questão: só pode existir um nome correto segundo a natureza. A primeira interpretação afirma que sim, ou seja, só há um nome correto. A segunda interpretação defende que não. É possível existir mais de um nome para uma mesma coisa sem com isso deixarem de serem adequados por natureza. Francesco Ademollo que aceita a segunda interpretação defende que em 389d-390a o próprio Sócrates dá a explicação desta tese dizendo que “o fato de não empregarem os legisladores as mesmas sílabas, não deve induzir a erro. Os ferreiros, também, não trabalham com o mesmo ferro, embora eles façam iguais instrumentos para idêntica finalidade. Seja como for, uma vez que imprima a mesma forma, ainda que em ferro diferente, não deixará, por isso, o instrumento de ser bom, quer seja fabricado aqui, quer seja entre os bárbaros[...] Do mesmo modo julgarás o legislador, tanto daqui como dos bárbaros; uma vez que ele reproduz a ideia do nome, a propriedade para cada coisa, pouco importa as sílabas de que se valha, em nada deverá ser considerado inferior, quer seja daqui, quer seja de qualquer outra região.”(Crátilo. 389d-390a). As duas interpretações são possíveis, visto que não há uma explicação, dada pela boca do próprio Crátilo, que esclareça essa passagem.

caso contrário, não merece ser considerado um nome. Para Crátilo, se o nome não for correlativo ao referente, ele não será de fato um nome, mas apenas ruído, barulho sem sentido.<sup>65</sup>

Pois bem, concedido que “todos os nomes sejam justos por natureza”, como Crátilo explica essa justeza? Na perspectiva de seu naturalismo como os nomes se adequariam aos objetos? De que modo se dá a relação entre o nome e o nomeado no naturalismo de Crátilo?

Essa é nossa primeira dificuldade para interpretar o naturalismo de Crátilo. Pois embora seja indicado o critério geral do naturalismo, a saber, que todo o nome para valer como nome de algo precisa de alguma forma se adequar ao referente, não é explicitada a forma como efetivamente acontece essa relação de adequação. Novamente teremos que interpretar os sinais oraculares do personagem Crátilo. De fato, há, “apesar dos pesares” algumas passagens que podem ajudar a lançar hipóteses sobre o modo como Crátilo compreenderia a correlação entre os nomes e seus respectivos referentes.

O melhor indício para responder a essa questão talvez esteja na brincadeira de Crátilo com o nome de Hermógenes. Em 383a4 e 384a4, Hermógenes acusa Crátilo de considerar que seu nome ‘Hermógenes’ não é apropriado a sua pessoa. Por que Crátilo afirmaria que o nome ‘Hermógenes’ não é apropriado à pessoa de Hermógenes? Sócrates é o primeiro a dar uma resposta: “[...] tenho para mim que é brincadeira da parte dele. Talvez com isso queira significar que desejas ser rico, porém nunca chegas a adquirir fortuna, por não seres, de fato, filho de Hermes”. Etimologicamente o nome Hermógenes é a composição do nome do deus Hermes mais o termo γένος que significa linhagem, família, descendência ou filho. Assim, literalmente o nome ‘Hermógenes’ significa ‘descendente de Hermes’. Simbolicamente o deus Hermes está relacionado ao comércio e a riqueza dos negociantes. Ele é o deus dos ladrões e dos mercadores em geral e, por conseguinte, ser descendente de Hermes significa ter habilidade mercantil e sucesso econômico. Hermógenes, apesar do nome, como comenta Sócrates não

---

<sup>65</sup> Essa tese é muito plausível se pensarmos que toda a significação é absoluta. Uma palavra não significa pela metade. De duas uma, ou significa totalmente o objeto ou não o significa de modo algum. Crátilo teria em mente esse fato da linguagem que Gadamer chamou de “perfeição absoluta da palavra”. (Gadamer, 2001, p. 494) Ao que parece existe uma total aderência das nossas palavras com os objetos do mundo e isso explicaria a exigência de Crátilo em defender a absoluta correção entre palavras e objetos. Para Crátilo essa total aderência das palavras é interpretada como uma relação natural entre os nomes e os entes em que as palavras revelam o modo de ser dos entes fielmente.

dispunha da “herança paterna” (391c). Sozinho seu irmão Cálías usufruía da grande fortuna. Caso Hermógenes precisasse de dinheiro teria que “rogar com insistência e pedir a esse seu irmão” (391c). A brincadeira de Crátilo com o nome de Hermógenes consiste no contraste entre o fato que ‘Hermógenes’ etimologicamente significa ‘descendente de Hermes’ e o fato que Hermógenes vive uma vida moderada sem grande riqueza. A pobreza de Hermógenes não se coaduna com seu nome. De fato, parece uma brincadeira com Hermógenes e assim interpreta Sócrates, mas prestando maior atenção se reconhece que é possível tirar disso uma interpretação muito séria do naturalismo de Crátilo. Crátilo ao denunciar a descontinuidade de Hermógenes com seu nome indica um ponto chave para a compreensão de sua tese naturalista, a saber, que a etimologia de um nome deve de alguma forma expressar ou revelar algo de verdadeiro sobre o referente. Assim, por exemplo, ‘Hermógenes’ não é o nome de Hermógenes porque a descrição ou etimologia deste nome, ‘descendente de Hermes’, não cabe a ele. Sua pobreza confirma a ilegitimidade do nome. Repetidas vezes no decorrer do diálogo Crátilo defende que o nome precisa revelar (δείξομαι) como as próprias coisas são. O nome precisa demonstrar, tornar manifesto o ser das coisas. Apresentar como o objeto é. Como neste exemplo em que o nome ‘Hermógenes’ é efetivamente um nome porque apresenta materialmente (através da composição de Hermes e γένος) o caráter de descendência de Hermes. O nome corresponde e expressa deste modo um ente determinado, a saber, “descendente de Hermes”.<sup>66</sup>

---

66 Há aparentemente um problema neste exemplo do nome ‘Hermógenes’ na medida em que o nome não se adéqua ao personagem Hémogenes. O naturalismo de Crátilo não aceitaria o convencionalismo de alguma forma? Pois como o nome de Hermógenes não condiz com sua pessoa, sendo que, segundo Crátilo, todo o nome é por natureza apropriado? O nome ‘Hermógenes’ não seria neste caso simples convenção e por costume os demais chamariam ele com este nome? Bem, considero que a chave para resolver essa possível contradição do personagem Crátilo seja focar-se na ideia que o nome ‘Hermógenes’ apresenta um significado preciso, a saber, “descendente de Hermes”. Enquanto nome ‘Hermógenes’ apresenta e está ligado intimamente com o ente que expressa. Este é o aspecto natural e não convencional do nome. Ao dizer que o nome ‘Hermógenes’ não é apropriado ao personagem Hermógenes Crátilo está acusando simplesmente um equívoco. Não é em si mesmo que o nome é falso, ao contrário, ele é plenamente verdadeiro, pois diz o ente ao qual está ligado. Ele é um nome apropriado enquanto nome. Apenas não é apropriado à pessoa de Hermógenes, mas a outra pessoa, a qual pertença a “família de Hermes”. Mesmo aceitando essa explicação, que em certo sentido salva Crátilo,

O exemplo do nome de Hermógenes serve-nos como indício que para o naturalismo de Crátilo é através da materialidade etimológica do nome que se mostra (δείξομαι) o ente. Embora seja interpretado por Sócrates como uma brincadeira, o exemplo do nome de Hermógenes indica algo muito sério sobre o naturalismo de Crátilo, a saber, que a correlação dos nomes se dá a partir da etimologia. Pois é por meio dela que o nome, na visão naturalista, apresenta o ente. Tendo em conta esse indicativo não é ocasional o fato de Crátilo no fim das etimologias socráticas elogiá-las, concordando desse modo com toda prática etimológica.<sup>67</sup> A prática etimológica se baseia na descrição e manifestação do ser de algo a partir de sua palavra. A etimologia de uma palavra não é outra coisa que a apresentação (δείξομαι) do ser desta a partir do étimo. Se esta interpretação está correta o que o naturalismo de Crátilo defende é que a etimologia do nome precisa de alguma forma expressar ou revelar a verdade sobre o referente. Seria este o modo exato de correlação entre o nome e o referente que Crátilo teria em mente.

O naturalismo de Crátilo seria, deste modo, como que uma tentativa de fundamentação ou legitimação da prática etimológica. Pois se de fato todo o nome para ser efetivamente nome de algo deve manifestar etimologicamente o ser próprio deste algo, então é natural que tomemos sempre de modo sério as etimologias das palavras. Em outros termos, se todos os nomes apresentam etimologicamente o que seus referentes realmente são, então a prática etimológica torna-se uma ciência segura e legítima. Examinar as etimologias das palavras é apreender o ser das próprias coisas. A etimologia ganha assim um valor pedagógico de primeira ordem, pois cabe a ela a tarefa de instruir sobre a realidade do mundo. Ela, se o naturalismo de Crátilo estiver certo, adquire o papel de ἐπιστήμη. Doravante é ela quem informa de modo mais seguro o que cada coisa é.

O que de fato legítima e dá maior valor epistêmico à prática etimológica é ainda a retidão absoluta dos nomes, acentuada pela

---

permanece um problema. Como não sendo apropriado o nome ‘Hermógenes’ ao personagem Hermógenes, no diálogo e supostamente no cotidiano as pessoas podem chamá-lo de ‘Hermógenes’ e mesmo assim relacionar este nome a sua pessoa? Em outras palavras como o nome ‘Hermógenes’ remetendo e expressando um ente que não se coaduna a pessoa de Hermógenes pode servir e ser usado pela chamá-lo? Seria por costume? (Cf. Ademollo, 2011, p. 29-32).

<sup>67</sup> *Crátilo*. 428c.

posição de Crátilo no final do diálogo.<sup>68</sup> Segundo Crátilo o nome é sempre correto e totalmente acertado. Ele nunca é mais ou menos apropriado. Não há para Crátilo nomes melhores e piores. Ao contrário, todos os nomes são igualmente corretos - *πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς*.<sup>69</sup> Disso se segue a veracidade garantida das etimologias. Se o nome é sempre correto em absoluto, nenhuma etimologia do nome é errada, mas sempre dá a conhecer efetivamente o ser da coisa nomeada.<sup>70</sup>

A posição radical de Crátilo, segundo a qual há uma retidão absoluta entre o nome e seu referente, é apresentada mais explicitamente em 429b. A partir de 428d Sócrates começa junto com Crátilo a fazer uma revisão (*σκέπτομαι*) do discurso elaborado até então. Aceitando quase que integralmente as premissas socráticas, Crátilo discorda apenas em um ponto com Sócrates. Discorda que existam nomes melhores que outros. Com a hipótese do nomoteta que impõe os nomes segundo a natureza própria de cada ser, Sócrates defende que há legisladores do nome melhores do que outros e que, portanto, também existem nomes bem produzidos e outros mal produzidos. Neste ponto, Crátilo não concorda e argumenta que todo o nome, se é verdadeiramente um nome, tem que ser bem formado. Para Crátilo parece absurdo supor que há algum equívoco na nomeação, “todos os nomes foram aplicados com acerto”, do contrário, “não seriam nomes”.<sup>71</sup> Crátilo expressa deste modo a radicalidade do seu naturalismo, para o qual há perfeita justeza entre o ente e o nome. Aceitar que existam nomes melhores que outros significaria aceitar juntamente certo grau de convencionalismo no nome. Crátilo não se mostra tolerante com essa possibilidade. Ou o nome é acertado no todo, ou não é nem nome.

Crátilo acredita numa adequação perfeita entre a palavra e a coisa. O nome está em uma relação de identidade completa com o ente. Isso representa a “aderência total” entre o plano linguístico e a realidade mesma. Nesta relação biunívoca não há nenhum equivoco, isto é, ou a palavra se refere à coisa e tem com ela essa retidão absoluta ou não se refere de modo algum, sendo neste caso, som sem sentido, apenas ruído. Essa retidão absoluta dos nomes defendida por Crátilo implica ainda

---

<sup>68</sup> A partir de 427d.

<sup>69</sup> *Crátilo*. 429b-c.

<sup>70</sup> Crátilo chega a sugerir que são os deuses que impõe os nomes como forma de garantir a total veracidade dos nomes, e por extensão das etimologias.

<sup>71</sup> *Crátilo*. 429b -c.

outras teses fortíssimas que o personagem aponta no fim do diálogo.<sup>72</sup> Primeiro, que é impossível dizer o falso. Segundo, que conhecer o nome equivale a conhecer a coisa mesma.

a) Se todos os nomes são absolutamente corretos é impossível dizer o falso. Se o nome de algo é aquilo que o manifesta, seu δηλωτικός, então ao dizer o nome é dita a verdade, isto é, é dito o que a coisa é. A concepção de verdade subjacente nesta argumentação consiste em afirmar que a verdade é dizer o que é, e se referir a alguma coisa existente. Por outro lado, dizer o falso seria dizer o que não é, se referir a algo inexistente. Cada nome, à medida que apresenta o ser da coisa, torna-se verdadeiro. Se não manifesta não pode nem mesmo ser considerado um nome. Em suma, ou o nome mostra o que é a coisa mesma, e com isso torna-se verdadeiro, ou não mostra, e neste caso não é nem um nome.

Com este raciocínio o naturalismo de Crátilo retoma uma questão clássica da filosofia pre-platônica. Negando a existência do nome falso Crátilo reabilita uma grandiosa batalha. Como observa Sócrates a possibilidade do falso foi negada diversas vezes. Segundo o personagem “são numerosos os que” negaram sua possibilidade, “tanto agora como no passado”.<sup>73</sup> De fato, desde Parmênides a negação do falso é um lugar-comum nas diversas filosofias, tanto para os sofistas, como para os socráticos, principalmente Antístenes.<sup>74</sup> O próprio Platão se sentiu a vontade em mencionar essa questão central da filosofia grega em vários contextos.<sup>75</sup> Aqui no *Crátilo* é por meio da figura do personagem homônimo e da radicalidade de sua tese naturalista que se explicita efetivamente o argumento contra a possibilidade do falso: “De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz poderá não dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?”<sup>76</sup>

Não há dúvida que é um argumento “sútil”. Crátilo retoma este argumento “refinado” e parece imitar Antístenes, Górgias, Eutidemo, Dionisodoro, e até o Estrangeiro de Eléia. Mas o que exatamente nos diz esse argumento refinado? Basicamente que não se pode dizer nada além daquilo que é, e dizer o falso é dizer o que não é. Proclo atribuiu essa tese apenas a Antístenes, segundo o qual “todo discurso é verdadeiro, porque aquele que diz, diz algo; aquele que diz algo, diz o que é, e quem

---

<sup>72</sup> *Crátilo*, 429d3-4, 435d3-4.

<sup>73</sup> *Crátilo*, 429d2-3

<sup>74</sup> *Metafísica*, D27,1029b

<sup>75</sup> *Eutidemo*, 283e – 284c, *Sofista*, 236e1-2.

<sup>76</sup> *Crátilo*, 429d3-6

diz o que é, diz a verdade.” O λόγος é definido aqui pela equação λέγειν = λέγειν τι = λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν. Temos uma equação que se estabelece pela própria definição comum dos termos. Λέγειν é definido como dizer algo (λέγειν τι). Dizer algo, por sua vez, é sempre dizer algo que é (λέγειν τὸ ὄν). Necessariamente quem diz, diz algo, e dizer algo é dizer algo que é. Tentar dizer o que não é seria uma contradição performática, visto que ao tentar dizer o que não é inevitavelmente se dirá o que é. Ou seja, o próprio dizer é já atribuir ser ao dito, é atribuir alguma forma de existência e presença ao dito. Aliado a essa noção de λόγος e de τὸ ὄν está ainda o conceito de ἀληθεύειν que é definido comumente como dizer o que é, ou seja, manifestar o ser de algo. Com essa equação de conceitos e suas respectivas definições é inferido que é impossível dizer o falso. Pois é impossível dizer o não ser – dizer é inevitavelmente dizer o ser .

Parmênides foi precursor desta aporia, quando determinou que “jamais, com efeito, este enunciado será domado; os não-seres são. Mas tu, afasta teu pensamento, quando pesquisares”.<sup>77</sup> Parmênides proibira tomar o não-ser como ser. Não é possível percorrer por esse caminho, pois o não-ser não é, não sendo permanece impensado, inexprimível, impronunciável, e estranho a todo discurso. A filosofia posterior levou a sério o veredito do mestre eleata. Seja pela boca de Antístenes, ou no “tudo é verdade” dos sofistas, o falso foi negado como possibilidade. Pois se o falso é dizer o que não é, mas como demonstrou Parmênides o não-ser não é, nem pode ser dito, muito menos pensado, então, não é possível o falso, todo dizer é, todo dizer é dizer a verdade. Por mais que para alguns isso pareça um raciocínio erístico Platão levou muito a sério a questão. Ele se questionou, refletindo “como, pois, é preciso falar para dizer e pensar (julgar, opinar) que o falso é realmente, sem que, ao pronunciar isto, se chegue a uma contradição? - Teeteto, é de todo difícil”.<sup>78</sup> “Como fazer ser o que não é?” Para Platão isso é um problema de primeira ordem.

O argumento de Crátilo se insere, como percebemos, nesta aporia mais ampla, que só no *Sofista* será realmente enfrentada de frente por Platão. Aqui no *Crátilo*, como também no *Eutidemo* encontramos só uma discussão parcial da aporia. Apenas no *Sofista* Platão tomará coragem para efetuar o parricídio e ir ao centro da questão, a saber, dar ao não-ser certo ser, fazer com que o não-ser seja de algum modo. Aqui

---

<sup>77</sup> *Sofista*, 237a8-10

<sup>78</sup> *Sofista*, 236e3 – 237a1



Sócrates se esquivava da aporia, afirmando que esse argumento de Crátilo “é demasiadamente refinado, [...], quer para ele, que para a idade dele”.

b) Conhecer o nome equivale a conhecer a coisa mesma. Se todos os nomes são perfeitamente apropriados aos entes, pode-se dizer absolutamente que quando sabemos os nomes, apreendemos também as coisas. Em outros termos, se os nomes são imagens fieis e perfeitas das coisas, basta conhecer tais nomes para automaticamente conhecermos o ser das próprias coisas nomeadas. O nome torna-se, a partir desta implicação do naturalismo de Crátilo, uma ferramenta didática. Ele consegue transmitir conhecimento, exerce assim uma função gnosiológica. O nome tem o poder de por si só revelar plenamente a realidade, tem a capacidade de ensinar o que é cada coisa.

Crátilo afirma com todas as letras que o poder dos nomes e sua realização mais efetiva consiste em “ensinar, [...], pois aquele que conhece os nomes conhece também as coisas”.<sup>79</sup> A função mor do nome é, portanto, instruir-nos acerca da realidade do mundo. Tal instrução não é outra coisa que a compreensão etimológica do nome de algo. Pois como esclarece Ademollodizer que “quem conhece o nome conhece automaticamente a coisa” significa para Crátilo defender que a etimologia do nome contém em si a verdade sobre a natureza de seu referente.<sup>80</sup> Em outras palavras, significa que se alguém conhece qual é a etimologia de um nome, conhece imediatamente a natureza da coisa nomeada. A função do nome é precisamente, por meio da sua etimologia, revelar toda a verdade sobre a coisa.<sup>81</sup> O nome funciona como um receptáculo da verdade sobre o ente.

---

<sup>79</sup> *Crátilo*, 435d3 – 4.

<sup>80</sup> Ademollo, 2011, p.427.

<sup>81</sup> Goldshmidt mostra como esta crença que os nomes nós revelam a realidade das coisas era uma crença comum, compartilhada por muitos desde as épocas mais arcaicas. Tinha um elemento religioso muito forte. Goldshmidt cita, por exemplo, os pitagóricos-órficos para os quais os nomes eram impostos pelos deuses e funcionavam como revelação divina. Goldshmidt também assinala que no século V essa crença persistia a partir da prática etimológica usada por alguns retóricos, sofistas e gramáticos que definiam o ser das coisas a partir de suas palavras, retificando, portanto, a tese que conhecer a etimologia de uma palavra equivale a conhecer o próprio referente. “Nous avons vu que l’étymologie, primitivement, révèle une signification religieuse. Entre les mains des philosophes, elle garde tout d’abord ce caractère. Les Pythagoriciens ont expliqué étymologiquement surtout des noms que étaient religieux (Zeus, Hadès, âme, corps, etc.)” (Goldshmidt, 1986, p.27); “à l’époque de la

Novamente é reconhecido o valor que a prática etimológica adquire no naturalismo de Crátilo. Ela se confunde com a ἐπιστήμη à medida que cabe a ela a tarefa de instruir acerca do que é cada coisa. A etimologia exerce a tarefa mais digna de ao mesmo tempo ensinar e definir o ser dos entes.

## 1.6 A rejeição do naturalismo de Crátilo

Como foi visto a doutrina de Crátilo defende com unhas e dentes a tese que todos os nomes são perfeitamente corretos. Se não são perfeitos, tendo alguma dessemelhança com a coisa mesma, não são em absoluto nomes. Neste último caso não passariam de barulho sem sentido, mero ruído. Desta suposta perfeição do nome, chamada por nós de retidão absoluta, inferem-se duas afirmações fortíssimas. Primeiro, que é impossível dizer o falso (ψευδῆ λέγειν). Segundo, que conhecer o nome de algo equivale a conhecer automaticamente o ser deste algo.

Não é de se espantar que o personagem Sócrates investigue melhor tais afirmações de seu interlocutor. A conclusão que não é possível dizer o falso, por exemplo, parece inicialmente impossibilitar qualquer forma de hierarquização dos discursos. A opinião do sábio vale tanto quanto a do ignorante, visto que todos necessariamente falam a verdade.<sup>82</sup> De fato, o modo que o personagem Sócrates lida primeiro com a máxima de Protágoras, e agora com as afirmações enérgicas de Crátilo, insinua certo mal-estar de Platão em aceitar que toda a opinião é verdadeira. Seria preciso, segundo a posição socrática no diálogo, legitimar a existência de um discurso verdadeiro e outro falso. Um que diz o que é como é, e outro, que diz o que é como não é. A exigência de

---

Sophistique, où rhétorique et grammaire entreprirent l'analyse des noms, il s'est constitué une véritable *méthode* étymologique" (Goldshmidt, 1986, p.29).

<sup>82</sup> Sabemos que não é tão simples está questão. Na verdade, mesmo abdicando que haja discurso falso e afirmando, portanto, que toda opinião é verdadeira não se infere necessariamente que não possamos hierarquizar os discursos. Apenas se acentua que o critério não é a verdade. Podemos colocar, como segundo o testemunho do próprio Platão teria feito Protágoras, o critério da utilidade e do bem comum. Neste caso o melhor discurso, a opinião do sábio, não é escolhido segundo sua verdade – pois neste critério todas as opiniões equivalem –, mas segundo o valor dela para a *pólis*. Platão, contudo, em vários momentos nos diálogos insinua que se aceitar que tudo é verdade – toda opinião, todo o discurso – e que, por conseguinte, é impossível o falso, cairemos na indiferença em que a opinião e o discurso do sábio valem tanto quanto a do ignorante.

um saber filosófico verdadeiro passa assim pela recusa de que tudo é verdadeiro.

O personagem Sócrates se encontra, por conseguinte, na exigência de, opondo-se as afirmações de Crátilo, defender a possibilidade do falso. A argumentação e as elucubrações derradeiras do diálogo tornam-se desta forma um confronto entre o naturalismo de Crátilo e os raciocínios socráticos. Sócrates claramente critica os supostos exageros do naturalismo de Crátilo. Assim, o fim do diálogo, que vai de 427d até 440e, pode ser interpretado como uma crítica socrática dirigida ao naturalismo de Crátilo.

Sócrates começa propondo uma revisão do que dissera anteriormente (teoria do nomoteta e etimologia), mas à medida que Crátilo explicita melhor suas teses o diálogo se volta para a problematização e questionamento de seu naturalismo. Crátilo não aceita, primeiro, que haja nomes melhores e piores. Para ele todos os nomes são igualmente justos. Segundo, não concorda que haja o falso. Por fim, compreende que os nomes nós ensinam plenamente o que podemos saber sobre as coisas. A argumentação de Sócrates se coloca diante destes três pontos tentando mostrar que, há uma distância entre a coisa mesma e seu nome-cópia; que é possível o falso; e que, por fim, conhecer o nome não equivale a conhecer as coisas mesmas.

a) O nome não se confunde com o ente [432a-433b].

O caráter mais singular do naturalismo de Crátilo – é também o que implica os demais aspectos deste naturalismo – é sem dúvida a insistência que todos os nomes são perfeitamente apropriados aos objetos a que se referem (*πάντα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς*). Crátilo não aceita de nenhum modo que possam existir nomes mal formados que não são totalmente fiéis aos seus referentes. Para ele se existir, por menor que seja, uma dessemelhança entre a palavra e o referente não se pode considerá-la como nome daquilo. A menor dessemelhança torna o nome ruído, tira sua significação.

Mas é com a mesma insistência de seu interlocutor que Sócrates não cessa de tentar mostrar que deve existir uma distância entre a palavra e as coisas, pois do contrário confundiríamos os dois planos. O ponto da argumentação socrática é que há bons e maus nomes. Nomes bem formados, com as letras e sílabas apropriadas, e outros mal formados, feitos por péssimos onomatúrgos que não atribuíram às letras e sílabas apropriadas aos nomes. Crátilo resiste e se nega a chamar de nome algo que não seja bem formado. Para ele se o nomoteta inseriu letras e sílabas não apropriadas ao nome de determinado objeto, ele falhou totalmente,

seja produzindo mero ruído, seja produzindo o nome de outra coisa. O nome meio correto, que segundo Sócrates teria sido fabricado com falta de letras ou com letras a mais, não é legítimo para Crátilo. Para ele se for retirado, ou acrescentado, ou mudado qualquer coisa, “o nome ficará escrito para nós, mas não corretamente, ou antes, não ficará escrito de todo, mas é imediatamente outro nome, se lhe acontece alguma dessas coisas”.<sup>83</sup> Semelhante ao número que ao ser adicionado ou retirado apenas um pouquinho já altera o todo, assim também seria a natureza do nome que ou significa plenamente, ou não significa em absoluto, ou ainda significa outra coisa que aquela que se imaginava.

Sócrates, por outro lado, não aceita que o nome como uma imagem de algo possa mostrar completamente aquilo de que é imagem. Isso significaria ser o próprio original e não sua cópia. Significaria que o nome é a própria coisa e não sua imagem. Tendo em mente tal absurdo Sócrates apresenta seu argumento:

SO - Mas investiga o que quero dizer. Não é certo que haveria duas coisas, a saber, Crátilo e a imagem de Crátilo, se um deus não se limitasse a representar apenas a tua cor e a tua forma, como os pintores, mas produzisse também todas estas coisas que estão no teu interior, mostrando a mesma suavidade e o mesmo calor, introduzindo nelas movimento e a alma e a razão, tal como estão em ti e, em suma, todas as coisas que tu és, as dispusesse todas elas ao teu lado? Isso seria Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou seriam dois Crátilos? (*Crátilo*. 432b4-c4)

É simples, se a imagem de Crátilo contiver todas as suas características físicas e psicológicas, então não devemos considerá-la como uma imagem dele, mas uma como réplica idêntica. O mesmo raciocínio vale para o nome de Crátilo. Se seu nome for totalmente fiel acontece dele não ser um simples nome, mas um clone idêntico. Por definição a imagem é menos que o original, pois do contrário se confundiria com ele, seria seu duplo. Se o nome de Crátilo fosse totalmente apropriado a ele, brinca Sócrates, ambos andariam na rua e não saberíamos qual é a pessoa Crátilo e qual é seu nome. Perigo tomarmos um pelo outro. Hoje tomei chá com Crátilo ou seria com o seu nome-imagem?

---

<sup>83</sup> *Crat.* 432a1-3

Com tais argumentos cômicos Sócrates consegue o que quer, a saber, deixar assentado que há uma distância entre a imagem e a coisa mesma, que há certo hiato entre o nome de algo e o próprio algo. Tais planos são irreduzíveis e é absurdo defender, como faz Crátilo, uma retidão absoluta entre palavras e as coisas.<sup>84</sup>

b) É possível o falso [429b-431e].

Podemos colocar desta maneira: “como o personagem Sócrates lida com a questão do falso no *Crátilo*?” Já foi dito que é apenas no *Sofista* que Platão enfrentará efetivamente a aporia do falso. Apenas lá ele confronta Parmênides e pensa – até que ponto é possível fazê-lo – o não-ser. Contudo, se observamos mais atentamente, Platão no *Sofista* propõe uma forma de salvaguardar a possibilidade do falso fingindo um parricídio, pois de fato o não-ser absoluto de Parmênides não é afirmado como condição do falso. O falso depende de outro não-ser, a saber, a alteridade. Em outras palavras, no *Sofista* Platão não opera realmente um parricídio, pois não estabelece a existência do não-ser absoluto de Parmênides. Não nega a onipresença do ser parmenídico. O não-ser de Platão é no *Sofista* a alteridade. Ela que serve como condição do falso e não a existência de não-seres, os quais sim negariam o ser de

---

<sup>84</sup> A absurdidade aqui nasce do modo que Sócrates apresenta este ponto. Se ao tratar a posição de Crátilo termos em mente a questão da significação de uma palavra talvez a verdade esteja mais com Crátilo do que com Sócrates. Pois uma palavra nunca significa pela metade. Não é mais ou menos semelhante com o objeto, ao contrário, ela sempre nos apresenta a coisa por inteiro, em sua totalidade. Claro que a palavra não joga o objeto físico na cara de quem escuta – se fosse assim ao dizer carroça sairia uma pela minha boca-, mas ela apresenta o significado completo dele. Podemos observar, por exemplo, que na comunicação do dia-a-dia não é por concessão alheia que uma palavra é compreendida. Ao contrário, é imediatamente compreendida e até certo ponto se confunde com o objeto. Na experiência comum a palavra aparece colada no seu remetente de tal forma que podemos dizer como o poeta que “não há nada onde a palavra falta”. Se há algo que uma parte da filosofia contemporânea enfatizou nestes últimos séculos é a íntima relação da palavra com o mundo e a necessidade da linguagem para a compreensão do próprio mundo. A compreensão de mundo – estar no mundo – se dá pela mediação das palavras. Tentar separar palavra e mundo é um erro homérico, já que toda tentativa sempre parte da imbricação fundamental da linguagem com o mundo. Face esse panorama parece ser a tese de Crátilo mais atual do que a socrática na medida em que não defende nenhuma distância bem estabelecida entre o âmbito das palavras e o plano ontológico.

Parmênides. Neste aspecto Platão continua herdeiro de Parmênides – mas como não ser herdeiro de Parmênides?

Mas estamos no *Crátilo*. Como neste diálogo é tratado efetivamente o problema do falso? Ora, se, por um lado, é apenas no *Sofista* que Platão percorre o caminho do “não-ser”, que é na verdade a alteridade, por outro lado, é aqui no *Crátilo* que já encontramos os indícios deste percurso – placas de direcionamento, para prosseguir na metáfora. Os exemplos de Sócrates, comenta Barbara Cassin, operam aqui, “no plano pragmático, uma análise do falso e do não-ser como alteridade”.<sup>85</sup> Tais exemplos preveem a definição efetivada no *Sofista* que a condição para o discurso falso é existência da alteridade. Vejamos assim como o personagem Sócrates lida com o falso no *Crátilo*.

Se Crátilo está certo ao afirmar que todos os nomes são corretos - *πάντα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς* -, então é preciso concluir que inevitavelmente sempre dizemos a verdade, ou seja, é impossível dizer o falso.<sup>86</sup> Além disso, acrescenta Crátilo, como seria possível dizer o falso, uma vez que dizendo algo, sempre dizemos o que é. Em seus termos, “dizendo isto que diz, como não dizer o que é?”<sup>87</sup> Como seria possível dizer o que não-é? Sócrates se esquiva desta pergunta que está no centro da aporia do falso. Ele não parece ter coragem no momento para enfrentar o não-ser de frente. Sua manobra é fazer com que Crátilo abandone essa argumentação por demais refinada (*κομπώτερος*). Assim ele insere uma argumentação suplementar que parece ainda mais sutil: “Se não te parece possível dizer falsidades, não te parece possível, entretanto, proferi-las?”<sup>88</sup>

Ao introduzir essa nova pergunta Sócrates quer escapar da equivalência parmênidica entre *λέγειν* e *εἶναι*, a qual funda o argumento contra a possibilidade do falso. Para isso ele começa a inserir outros verbos similares tentando mostrar que no cotidiano é inegável a existência de certa noção de falsidade.

SO – Esse argumento é demasiado refinado, meu amigo, quer para mim, quer para a minha idade. Ainda assim, diz-me o seguinte: parece-te que

<sup>85</sup> Cassin, 1990, p. 36.

<sup>86</sup> A premissa socrática implícita é que a verdade da sentença depende da verdade dos nomes. “SO – Quer dizer que todos os nomes são corretos? CR- Todos os que são nomes. [...] SO – Que é totalmente impossível dizer falsidades, é isso que sustenta a tua afirmação?” (*Crátilo*. 429b-d).

<sup>87</sup> *Crátilo*. 429d4-6.

<sup>88</sup> *Crátilo*. 429d9-e1. A tradução aqui é retirada do comentário de Barbara Cassin.

alguém pode, não dizer [λέγειν] aquilo que é falso, mas proferi-lo[φάναι]?<sup>89</sup>

CR – Não me parece, que possa dizê-lo nem proferi-lo.

SO – Nem pronunciá-lo [εἰπεῖν] nem dirigi-lo [προσεῖπεῖν] a outra pessoa. Como por exemplo, se alguém, indo ao teu encontro no estrangeiro, te tomasse a mão, dizendo: “Viva, estrangeiro ateniense, Hermógenes, filho de Esmícrion”, ao dizer estas palavras, estaria a afirmá-las [φάτη], a pronunciá-las [εἴποι], ou a dirigi-las [προσεῖποι], não a ti, mas aqui a Hermógenes? Ou a ninguém?(*Cratilo*, 429d9-e8)<sup>90</sup>

---

89 Foi alterado aqui da tradução portuguesa de Maria José Figueiredo “afirmar” por “proferir”. O verbo em grego é φάναι.

90 “Trata-se, para Sócrates, de esquivar a equivalência parmenidica do *légein* ao *eînai*, do dizer e do ser, que torna possível a demonstração sofística: ao banir o *légein* por demais filosófico em benefício de uma série de verbos cada vez mais contextualizados, cada vez mais pragmaticamente marcados, ele tenta deslocar a problemática, da ontologia para uma prática da enunciação. Há aqui um redobrar da sutileza, já que, se o sofista combateu de início a filosofia com ajuda das próprias armas da filosofia, é agora o filósofo que busca combater o sofista com a ajuda das próprias armas da sofística. Assim se deve, creio, interpretar a sequência quase intraduzível: *légein*, verbo parmenideano, ontológico, filosófico (“dizer”); *phánai*, não no sentido veritativo (“afirmar”, trad Méridier), mas como chamando a atenção para o ato de “proferir”, para a presença da enunciação mais do que para a validade do enunciado; *eipeîn*, que implica uma comunicação com outrem, até mesmo um diálogo (“falar”), precisado por *proseipeîn*, “dirigir a”, que coloca sem equívoco possível, em situação concreta, face a um interlocutor determinado; dirigir-se uma saudação e esse é justamente o exemplo tomado por Sócrates: “Bom dia, Hermógenes”, dirigido a Crátilo. Como Crátilo assim implicado não se sentiria obrigado a confessar que essa saudação ao menos se engana de endereço? Para compreender o jogo socrático, é importante não separar, como faz por exemplo Méridier em sua tradução, essas diversas modalidades de enunciação que Sócrates reúne como equivalentes: o homem que te saúda assim com o nome Hermógenes “diria essas palavras, ou proferi-las-ia, ou enunciá-las-ia, ou dirigi-las-ia assim não a ti mas a Hermógenes que aqui está, ou a ninguém? Sócrates, introduzindo ao mesmo tempo a modalidade e o alvo da enunciação, seu “como”, consegue com esse subterfúgio uma refutação da demonstração sofística tão batida quanto ela. Se com efeito sempre se diz o ente, é necessário ainda, para dizer a verdade, dizê-lo como é preciso, ou como ele é. Opera aqui, no plano da pragmática, uma análise do falso e do não-ser como alteridade,

Para Sedley aqui ao tratar a questão do falso Platão se foca no paradigma da nomeação que se dirige a alguém, como um vocativo. Assim aparece no exemplo citado, em que alguém reconhece o amigo e cumprimentando-o diz: “Olá, fulano de tal”, mas erra seu nome. Neste caso o falso não está no conteúdo do nome que em si mesmo está certo, mas na atribuição, na troca dos referentes. O falso é aqui o tomar um nome por outro. Ao nos dirigirmos a alguém podemos chamá-lo acertadamente, atribuindo o nome apropriado ou nós enganarmos e chamá-lo equivocadamente, isto é, atribuindo o nome incorreto. Ora esse “ato discursivo” - dirigir-se a alguém - “pode ser realizado corretamente ou incorretamente”, incorretamente implica falsidade e corretamente verdade. Apelando para esse caso banal do vocativo, Sócrates se contrapõe a Crátilo.

Mas apesar de persuasivo esse exemplo socrático não dobra o personagem Crátilo. Sua resistência é “notável”. Para ele se alguém errar chamando seu amigo pelo nome inapropriado, trocando os nomes, esta pessoa não está nem afirmando, nem dirigindo ou pronunciando, o falso, mas apenas imitando sons (φθέγγομαι – ressoar), produzindo ruídos inarticulados (ψοφέω – relinchar), “como se alguém agitasse um vaso de bronze, batendo-lhe”.<sup>91</sup> Crátilo se mostra um personagem intransigente, daqueles que defendem até o fim seu ponto de vista. Reconhecendo essa resistência de Crátilo em aceitar o falso como engano, Sócrates precisa mudar sua estratégia argumentativa. Tendo isso em mente convida Crátilo a pensar o falso a partir da noção de μίμησις. O intuito de Sócrates é retomar o que já tinha sido aceito anteriormente, a saber, que o nome não passa de um μίμημα.<sup>92</sup>

Esse novo enfoque, porém, não deixará de reafirmar a concepção de falso como engano. Apesar de ter anunciado que tomaria um novo caminho para defender a possibilidade do falso, Sócrates retoma novamente a concepção de que a falsidade não é nada mais que o equívoco no qual se confunde um ente com outro. Nisto consiste o seu

---

análoga à que leva o estrangeiro ao plano sintático-semântico interno à frase (“Teeteto voa”, cf. Sofista, 263a-d)”. (Cassin, 1990, p. 35-36)

<sup>91</sup> *Crátilo*. 430a5-6.

<sup>92</sup> “SO - Vejamos, pois, ó Crátilo, se de alguma maneira nos reconciliamos. Não te parece que uma coisa é o nome e outra coisa aquilo de que é o nome? CR – Parece. SO – E concordas também que o nome é uma imitação da coisa? CR – E muito”. (*Crátilo*. 430a6-b2).



exemplo, retirado da pintura.<sup>93</sup> Sócrates argumenta que na pintura pode alguém atribuir ao homem a imagem do homem, à mulher a da mulher. Mas também é possível, prossegue o personagem, fazer o contrário, atribuir à mulher a imagem do homem e ao homem a da mulher. Nestas duas atribuições apenas uma é correta. A primeira em que foi atribuído “a cada um aquilo que lhe convém e é semelhante a ele”.<sup>94</sup> Em suma, o que Sócrates está defendendo é que a imagem, a qual é apropriada ao original devemos chamá-la de verdadeira. A outra que não se coaduna com o original é falsa. Neste exemplo novamente está insinuado que o falso consiste no engano e no equívoco, no qual se troca uma imagem pela outra.

Somente no fim desta argumentação Sócrates se foca na noção de μίμημα como um caminho próprio para defender a existência do falso. A estratégia agora é “comparar o nome a uma imitação da coisa, tal como uma pintura ou uma imagem”, a fim de “introduzir a possibilidade de se admitir nomes que imitam melhor ou pior”, do mesmo modo “como existem imagens mais ou menos fiéis àquilo que imitam ou de que são imagens”.<sup>95</sup>

Diferente de pensar o falso como equívoco, o falso na imagem aparece como uma falsidade gradual e não absoluta. É acrescentando ou retirando algumas letras ou sílabas que o nome gradualmente torna-se falso, como acontece na pintura na qual é também acrescentando ou retirando cores que a cópia torna-se simulacro.

SO-[...], se compararmos os nomes primitivos com retratos, acontecerá com eles o mesmo que com as pinturas, e poderão ser-lhes distribuídas todas as cores e as formas que lhes convêm, ou então não serem todas, mas ficarem algumas para trás, ou serem acrescentadas algumas, e seres mais numerosas e maiores. Ou não é assim?

CR- É.

SO- Desse modo, aquele que as distribui todas, produz belos retratos e belas imagens, e aquele que acrescenta ou omite alguma coisa produz da mesma maneira retratos e imagens, mas imagens pobres?

CR – Pois.

---

<sup>93</sup> *Crátilo*. 430c-e.

<sup>94</sup> *Crátilo*. 430c9.

<sup>95</sup> Maria Montenegro, 2012, p. 210.

SO – E aquele que imita a entidade das coisas por meio das sílabas e das letras? De acordo como o mesmo argumento, se distribuir todas as coisas que convêm, a imagem será bela – isto é, será um nome -, mas se deixar ficar para trás, ou acrescentar alguma coisa pequena, produzirá uma imagem, é certo, mas já não será bela; e assim, alguns nomes serão bem produzidos, e outros mal?

CR – Talvez. (*Crátilo*. 431c3- d8).

Aqui os nomes verdadeiros tornam-se análogos aos belos retratos (καλὰ τὰ γράμματά), às belas imagens (εἰκόνας), enquanto que os falsos são qualificados como imagens defeituosas (πονηράς). O falso não é neste caso o equívoco, mas o malfeito, o mal construído. O nome falso é pensado como simulacro, isto é, como imagem precária que não consegue expressar adequadamente a original. A falsidade é assim certa dessemelhança produzida pelo acréscimo ou falta de letras ou sílabas. Esta falsidade está na arte que não consegue ser perfeitamente precisa na atribuição, seja das cores no caso do pintor, seja das letras no caso do nomoteta. Tal falsidade é na verdade apenas o fruto da incompetência que fabrica um produto de má qualidade.

Há, como percebemos, dois caminhos esboçados aqui no *Crátilo* pelos quais é possível argumentar contra a impossibilidade do falso. Primeiro, partindo do plano pragmático em que o falso parece originalmente como um equívoco ou engano, quando na atribuição trocamos um ser pelo outro. O exemplo é o caso em que querendo chamar alguém, mas equivocadamente acabamos chamando por outro sujeito. Esse é um exemplo simples em que o falso está sendo compreendido como alteridade, isto é, tomar um ente pelo outro. O outro modo de ir contra a impossibilidade do falso é apresentada por Sócrates baseando-se na noção clássica de imagem. A imagem aparece como aquilo que marca a distância entre o ser mesmo e o que dele se assemelha. A imagem é sempre o que se assemelha não sendo o original. A distância da imagem garantiria na questão dos nomes uma possibilidade da falsidade, a possibilidade do simulacro. Apesar dos dois serem apresentados e minimamente esboçados por Sócrates nenhum agrada à Crátilo que continua sem dar o braço a torcer.

c) Conhecer os nomes não equivale a conhecer as coisas mesmas. [435d-439a]

Em que medida os nomes nos proporcionam conhecimento efetivo sobre os entes? Para muitos essa é a preocupação maior de Platão ao compor o Crátilo. Não seria por acaso então, se estes intérpretes estiverem certos, que Platão finalize o diálogo com a discussão deste ponto.

Como vimos o naturalismo de Crátilo implica que se conhecemos o nome de algo conhecemos automaticamente a natureza deste algo. Ao ser questionado sobre qual seria para nós o poder (δύναμις) maior das palavras e sua mais efetiva realização, Crátilo acentua que a função mor das palavras está em “ensinar”, “pois aquele que conhece os nomes conhece também as coisas”.<sup>96</sup> Como comenta Ademollo o que Crátilo quer dizer exatamente é que “a etimologia dos nomes encapsula a verdade sobre a natureza de seus referentes”. Faz isso de tal forma que “se você conhece qual é a etimologia de um nome, você igualmente conhece a natureza de seus referentes”. Em outras palavras, a “função do nome é precisamente ser como um receptáculo de informação sobre seu referente”.<sup>97</sup>

Está em debate uma questão não apenas científica e epistemológica, mas também o tema pedagógico e educacional. Pois se conhecer a etimologia é uma forma segura de conhecer a realidade do mundo, o ser dos entes, não só a prática etimológica se torna uma ἐπιστήμη como também deve ser considerada uma disciplina pedagógica por excelência. Não apenas como teria dito Antístenes “a educação começa com o amor à palavras”, mas a própria *Paidéia* se resume ao estudo etimológico das palavras.

Crátilo ressalta ainda mais esse poder pedagógico da etimologia afirmando que “não há absolutamente mais nenhuma” maneira de ensinar o ser dos entes, “mas que esta é a única e a melhor” forma.<sup>98</sup> Isto é, só há conhecimento por meio das etimologias dos nomes. Logo, se Crátilo está certo deveríamos toda vez que quiséssemos conhecer ou ensinar algo examinar a etimologia do nome disto mesmo que queremos aprender. O que é a justiça, por exemplo, não se apresentaria como um problema sério que exige reflexão aprofundada, pois a definição de

---

<sup>96</sup> *Crátilo*, 435d4-6.

<sup>97</sup> Ademollo, 2012, p. 427.

<sup>98</sup> *Crátilo*, 436a1-2

justiça já se encontra dada na própria palavra. No exame etimológico de δίκη descobriríamos a definição de sua natureza, visto que a essência das coisas se esconde no étimo.

Não é estranho que Sócrates se mostre insatisfeito com esse resultado. Sócrates, para quem a definição de algo é sempre um problema seríssimo, que exige discussão crítica e reflexões aprofundadas. Ele, que representa o mal-estar no senso comum, rebatendo e introduzindo a negatividade (refutação) no mar de afirmações positivas ingenuamente compartilhadas, não pode deixar de torcer o nariz com a conclusão de Crátilo, nem pode aceitar simplesmente, sem reflexão, o elogio desmedido da prática etimológica feito por seu interlocutor. Assim, o filósofo clássico dá início a sua σκέψις.

O primeiro argumento socrático supõe que “se alguém, investigando (ζητεῖν) as coisas, seguir atrás dos nomes, examinando o que quer dizer cada um deles”, ele “corre um perigo nada pequeno de se enganar (ἐξαπατηθῆναι)”.<sup>99</sup> Pois caso o onomaturgo, que institui os primeiros nomes, errar, pensando incorretamente os seres e colocando o nome segundo este equívoco cairemos inevitavelmente no erro também se apenas nos guiarmos pelos nomes. Crátilo, todavia, rebate que isto não pode acontecer, pois necessariamente o nomoteta acertou e a melhor prova de que ele não se enganou quanto à verdade é que os nomes saíram todos tão harmonicamente coerentes (σύμφωνα).

Para Sócrates isso não é uma *prova*, pois, primeiro, podemos supor que quem instituiu os nomes primos errou a princípio, errou no primeiro nome, por exemplo, e “depois disso forçou todos os outros, obrigando-os a concordar com” o primeiro nome errado. Isso não é absurdo, acontece continuamente na geometria quando nos escapa um “pequeno e pouco visível” erro, todas as consequências são depois coerentes entre si, embora sejam erradas. Assim, se o nomoteta colocou o primeiro nome pensando que a realidade é móvel e a partir deste primeiro nome, que expressa tal realidade, forçou todos os outros a concordar com ele, não será estranho que todos os nomes sejam coerentes entre si e que expressem a mesma concepção da realidade. Tal coerência não prova que o nome é correto. O que provaria que o nome é correto é a determinação se a realidade de fato é mobilista ou não, ou seja, só a investigações acerca da realidade mesma pode garantir a veracidade do nome que pretende transmiti-la.

---

<sup>99</sup> Crátilo, 436a9-b3.

Sócrates ainda apresenta um novo argumento contra a suposta prova de Crátilo. Retomando a hipótese de que todos os nomes significam, para nós, a realidade (οὐσία), pode-se partir, não do pressuposto anterior de que tudo se move e flui, mas da concepção de que tudo está parado. Neste caso os nomes que antes indicavam movimento podem agora significar repouso. Vários nomes parecem ser ambíguos. Nomes como ἐπιστήμη, ἱστορία, μνήμη demonstram agora que o valor está em remeter ao parado, ao repouso.<sup>100</sup> “Aqueles nomes que consideramos serem das piores coisas parecer-nos-ão semelhantes aos nomes das melhores coisas”.<sup>101</sup>

O que está em causa é a ambivalência (ἀμφίβολος) das etimologias, que podem se transformar dependendo do pensamento de quem as instituiu, sendo, por vezes, positiva, e outras negativas. Novamente é ressaltado por Platão a primado de se definir a realidade ontológica. Pois é sempre tendo em mente uma concepção ontológica do mundo que se constrói as etimologias dos nomes. Se o nomoteta é um mobilista heraclítico suas etimologias revelarão uma realidade móvel e

---

<sup>100</sup> “Investiguemo-los então tomando em primeiro lugar este nome, o “saber” [*epistêmê*], para vermos como é ambíguo [*amphíbolon*]; pois ele parece significar que fixa a nossa alma nas coisas [*histêsin*] em vez de significar que ela se move em conjunto com elas, e é mais correto dizer o seu começo como agora dizemos de o retirar o *e*, para dizer “*pistêmê*”(mas levar a cabo a inserção de um *i*, em vez de um *e*). Pensa depois em “firme” [*bebaion*], que é uma imitação de uma certa “base” (*basis*) e do repouso, mas não do mobilismo. Em seguida, o “relato” [*historia*] que significa, de certa maneira, a “fixação do fluxo” [*histêsi ton rhoun*]. E o “seguro” [*piston*] significa, de todas as maneiras, o “fixar” [*histan*]. Depois, “memória” [*mnêmê*] indica para qualquer pessoa que há uma suspensão [*monê*] na alma, e não mobilidade. Passemos agora, se quiseres, ao “erro” [*hamartia*] e ao “acidente” [*symphora*]; se uma pessoa se guiar pelo nome, parecerão idênticos à “compreensão” [*synesis*] e ao “saber” [*epistêmê*] e a todos os outros nomes de coisa de valor. Por outro lado, a “ignorância” [*amathia*] e o “desregramento” [*akolasia*] parecem ser muito semelhantes a estes. De fato, um deles, a “ignorância” parece ser a marcha daquele que se move juntamente com deus [*hama theô iontos*], enquanto o outro, o “desregramento”, parece ser de todas as maneiras, o acompanhamento das coisas [*akolouthia tois pragmasi*]. E assim, aqueles nomes que consideramos serem piores coisas parecer-nos-ão semelhantes aos nomes das melhores coisas. E penso que, se alguém se empenhasse nisso, descobriria muitos outros nomes a partir dos quais chegaria à ideia contrária, de que aquele que estabeleceu os nomes queria significar que as coisas não se moviam nem estavam em movimento, mas permaneciam”. (*Crátilo*, 437a2-c9).

<sup>101</sup> *Crátilo*, 437c3-6.

transitória, se, por outro lado, ele for um imobilista, seus nomes apontarão para uma realidade estática, imóvel. Ambas pretendem estar com a verdade, e ambas apelam para as etimologias para se justificarem. Qual concepção de mundo está correta? Qual classe de etimologias é verdadeira, a que indica o mobilismo, ou a outra? Crátilo acha que a que indica o mobilismo está correta, porque a maioria das etimologias apresenta esta realidade heraclítica. Mas Sócrates rebate “e então, Crátilo, haveremos de contar os nomes como os votos, e será nisso que estará a sua correção? E aquilo que nos pareça significar o maior número de nomes, será isso a verdade?”<sup>102</sup> Como sabemos “a maioria, para Platão, nunca foi garantia de verdade”.<sup>103</sup> Parece absurdo pela maioria, contando etimologias, legitimar uma concepção mobilista ou imobilista de mundo.

O que se mostra aqui é que há contradições no exercício das etimologias, e isso, por sua vez, prova como é ingênuo supor que conhecendo o nome de algo – a etimologia do nome – automaticamente conheceremos sua verdade. Não há equivalência entre conhecer a etimologia de uma palavra e conhecer a verdade sobre seu referente simplesmente porque as etimologias podem transmitir falsas informações sobre seus referentes. Se as etimologias são ambivalentes, podem apresentar a verdade sobre o ente, mas também o falso, então a prática etimológica não deve ser sinônimo de ἐπιστήμη. Na verdade elas estão mais para δοχαί. Precisam ser encaradas como tais, pois podem ser verdadeiras e falsas como todas as opiniões dos mortais.

A fim de reforçar a crítica a tese de Crátilo, que iguala conhecer a etimologia e conhecer a verdade sobre os entes, Sócrates apresenta um último argumento, segundo o qual a concepção de Crátilo de que só é possível conhecimento a partir dos nomes é incompatível com a sua aceitação prévia que os nomotetas atribuem os nomes tendo conhecimento efetivo das coisas mesmas. Sócrates questiona, “a partir de que nomes poderá ter apreendido ou descoberto as coisas, se ainda não estavam, atribuídos os nomes primitivos?” Se só é possível conhecimento a partir dos nomes como o nomoteta fabricou os primeiros nomes conhecendo os entes mesmos? Ou seja, como conheciam as coisas quando lhes deram os primeiros nomes, se não é possível aprender as mesmas a não ser pelos nomes? Talvez, rebate Crátilo, a melhor explicação para essa aporia seja supor que o “poder que estabeleceu os nomes primitivos para as coisas era mais do que

---

<sup>102</sup> Crátilo, 437d3-8.

<sup>103</sup> Casertano, 2010, p. 145.

humano, de tal maneira que é necessário que eles estejam corretos”.<sup>104</sup> Mas isso está em desacordo com o que o próprio Crátilo defendeu anteriormente, acusa Sócrates.

A conclusão geral deste ponto é a ambivalência das etimologias, pois como *δοχαί* elas podem ser verdadeiras e tenderem para o alto, ou falsas, jogando-nos neste mundo trágico. Assim, não basta a etimologia para a revelação da verdade de algo, nem será ela o último critério do saber sobre os entes. Ao contrário, a própria verdade da etimologia depende de um critério externo. Depende, em suma, da definição das coisas mesmas.

SO – Mas então, estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que fato poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos? Pois não poderá ser em nomes diferentes destes, porque não existem, mas é claro que teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres. (*Crátilo*, 438d2-9).

As etimologias não têm por si o valor de *ἐπιστήμη*, mas antes de *δοχαί*. Isso significa que é somente a partir de um exame dialético rigoroso que podemos nos certificar se uma dada etimologia é acertada ou não. Somente a partir de critérios externos aos nomes, isto é, a partir da investigação filosófica sobre a realidade mesma, poderemos decidir se alguma etimologia é apropriada (*ὀρθός*), e expressa o ente, ou não passa de projeção de uma ilusão. Se há um ensinamento crucial em Platão é que o conhecimento e a verdade acontecem somente a partir da investigação (*σκέψις*) e do exercício dialético sobre os entes. Não devemos crer ingenuamente que pela simples revelação etimológica estão esgotadas as questões filosóficas sobre o ser das coisas.

## 1.7 Heráclito e Crátilo

Segundo Goldschmidt, Crátilo é um personagem multifacetado. Ele é um tipo complexo que sintetiza em si as mais variadas teses e correntes de pensamento de sua época.<sup>105</sup> Em sua boca aparece expressa

<sup>104</sup> *Crátilo*, 438c1-4.

<sup>105</sup> Goldschmidt, 1986, p. 32.

a tese naturalista sobre a correção dos nomes, a tese que é impossível o falso, o elogio da etimologia, etc. Suas teses são na opinião de Goldschmidt um conjunto de posições alheias apresentadas e debatidas por outros pensadores do século V. Mas aqui ressurgue uma dúvida clássica que perturba a vida dos platonistas, a saber, se Crátilo historicamente fora um tipo complexo ou foi Platão no diálogo que o construiu deste modo, ou seja, o próprio Crátilo efetivamente defendia todas estas teses ou foi a imaginação de Platão que nos ofereceu um personagem plural. Não só com Crátilo temos esse problema, mas a rigor com todos os personagens de Platão. Por um lado, se enfatiza a literalidade do filósofo ateniense e seu descomprometimento historiográfico, por outro, se acentua que por mais mascarado que sejam seus personagens eles devem ser apresentados com alguma coerência, uma vez que os diálogos eram lidos na época e podiam suscitar incompreensão por parte dos leitores que conheciam historicamente os autores e pensadores citados.

Tais questões histórico-hermenêuticas são difícilíssimas. Mas apesar da ambivalência e da dificuldade que paira sobre tais problemas os hermeneutas encontraram uma ferramenta muito engenhosa para “resolvê-las”.<sup>106</sup> Basta, dizem eles, vermos se outros autores antigos corroboram a imagem que Platão apresenta de seus personagens. Comparando os testemunhos poderíamos talvez chegar a verdade histórica sobre os personagens e assim ver o que é criação de Platão e o que é do próprio citado. Apesar de precária esta ferramenta hermenêutica parece interessante. Usando-a para esse caso particular de Crátilo, podemos perguntar em que medida os outros testemunhos confirmam esse personagem multifacetado que Platão oferece no diálogo.

No caso de Crátilo, além de Platão sobrou apenas o testemunho de Aristóteles, segundo o qual o aspecto determinante da filosofia de Crátilo está na sua ligação com Heráclito. Para Aristóteles Crátilo pertencia a “seita daqueles que *heraclitizam*”. Conta ainda que o próprio Platão quando jovem teria se familiarizado com “as doutrinas heraclíticas, de que todas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo

---

<sup>106</sup> Ferramenta engenhosa, porém falha. Pois apesar de dar maior segurança não garante que, primeiro, os outros autores antigos tenham tido a influência de Platão (muitos testemunhos são a repetição de Platão), ou ainda que esses autores por acaso imputaram teses idênticas as que Platão imputou, mas ambos erram e o personagem em questão nunca tenha efetivamente defendido tais teses. Não é possível ter total exatidão nestas questões históricas.



estado de fluxo e não se pode ter conhecimento delas”, a partir de Crátilo.<sup>107</sup>

Crátilo, na visão de Aristóteles, era um mobilista radical, “representando a opinião mais extremada, seria mais heraclítico que Heráclito”.<sup>108</sup> Foi ele, comenta Aristóteles, quem saltou mais longe, acreditando que todo este mundo sensível está em movimento de tal modo que a respeito dele “nenhuma declaração verdadeira se pode fazer”, pois “no tocante àquilo que por toda a parte e a todos os respeitos está sempre mudando, evidentemente nada se pode afirmar com segurança”.<sup>109</sup> Tendo pesado tudo isso, acrescenta Aristóteles, Crátilo “acabou persuadindo-se de que não devia dizer nada e se contentava em mover o dedo”, chegando ao ponto de criticar “Heráclito por ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio”, pois para ele, “isso não se pode fazer sequer uma vez”.<sup>110</sup>

O essencial do Crátilo aristotélico está na radicalização de Heráclito. Tendo em conta as evidências do mundo sensível, Crátilo aceitou o fato de que se o mundo é efetivamente heraclítico, “então nada se pode dizer de verdadeiro e, conseqüentemente, o filósofo deve se calar”.<sup>111</sup> Neste mundo em fluxo não podemos perceber duas vezes os mesmos entes, como não é possível entrar duas vezes no mesmo rio. Mas aqui está a novidade de Crátilo, “nem sequer uma vez” podemos entrar neste rio, isto é, nem sequer podemos por um momento entender o ente como algo. Corrigindo Heráclito, Crátilo impossibilita “qualquer demarcação do rio, o fluxo não tem margens”.<sup>112</sup> Tudo devém incessantemente, não apenas os entes, mas também o pensamento se altera sem parar. Excluída qualquer identidade ou determinação fixa não é mais possível nenhuma predicação ou *lógos*, nem mesmo aquela “atribuição mínima de identidade que é o nome” é possível neste mundo em que nada é, mas tudo devém incansavelmente. Em face desta realidade em que nada é no sentido pleno do verbo ser parece natural que Crátilo conclua que “não se deve, afinal, dizer nada”. Tal conseqüência “tem rigor de um imperativo filosófico” e por ser Crátilo um autêntico filósofo ele teria se calado, e seu silêncio, comenta Barbara Cassin, faz dele o mais conseqüente dos pré-socráticos.

---

<sup>107</sup> *Metafísica*, A6, 987a29.

<sup>108</sup> Cassin, 1990, p.29.

<sup>109</sup> *Metafísica*, G5, 1010a7.

<sup>110</sup> *Metafísica*, G5, 1010a12.

<sup>111</sup> Cassin, 1990, p.30.

<sup>112</sup> Cassin, 1990, p.30.

Se não se pode dizer, nem mesmo nomear, uma vez que todo nome insere certa estabilidade ao que na verdade é um processo contínuo, Crátilo teria se contentado em apontar com o dedo. A verdade não pode ser dita, apenas apontada. O gesto de Crátilo, δειξίς, “aponta para o que passa, não designa sequer o pássaro, nem mesmo seu voo, mas sua transformação, seu desaparecimento”.<sup>113</sup> Ao final, conta-se anedoticamente, Crátilo se limitava a caminhar com os dois braços levantados e girando-os ao mesmo tempo em que assobiava. Comicamente essa imagem representa a experiência sensível do “ainda não” ou do “já não mais”. A experiência do ente que sempre escapa, escoa e que por isso mesmo nunca é assim ou assado, mas só pode ser intuído negativamente a partir do “de nenhum modo”.

No *Crátilo*, sem acusa-lo tão explicitamente como o faz Aristóteles na *Metafísica*, mas com uma sutileza de artista Platão não deixa de ressaltar a influência heraclítica sobre Crátilo. As etimologias revelam no diálogo uma sabedoria antiga, compartilhada por diversos mestres da tradição, dentre estes Homero, Hesíodo, mas, sobretudo Heráclito, que melhor explicitou no que consiste tal saber. A sabedoria dos antigos e que parece ter sido a grande influência dos nomotetas consiste na constatação de que “todas as coisas se deslocam (χωρεῖ) e nada permanece”. Sugere-se que quem se entrega apenas “ao cuidado dos nomes, confiando neles e naqueles que o estabelecem” acaba se resignando “com afirmar que nada é são, mas que tudo rola como vasos de barro, e de conceber as coisas como pessoas atacadas de refluxo e com o nariz sempre a estilar”.<sup>114</sup>

Apesar de não ter pensado muito sobre tais questões, pois era jovem ainda, Crátilo se manifesta partidário deste saber arcaico, dizendo que tudo parece “como diz Heráclito”.<sup>115</sup> Não só essa confissão, mas ainda outras atitudes do personagem no diálogo não deixam de sugerir que de fato a grande influência de Crátilo é Heráclito.<sup>116</sup> Mas aqui surge

---

<sup>113</sup> Cassin, 1990, p.31.

<sup>114</sup> *Crátilo*, 440c8-d2.

<sup>115</sup> *Crátilo*, 440e.

<sup>116</sup> Lembro inicialmente da aprovação calorosa do personagem as etimologias socráticas que profetizavam e revelavam uma realidade mobilista à Heráclito (428b-c). Crátilo chega a citar Homero para revelar sua concordância com o espetáculo etimológico de Sócrates no qual se constatou o que os sábios de outrora diziam, “que nada é são, mas que tudo rola”. Mais adiante quando Sócrates apresentar as aporias e contradições daqueles que estabeleceram e também os que usam das etimologias Crátilo se mostra favorável as etimologias que apontam para a teoria mobilista. Sócrates quer saber quais etimologias estão

uma nova questão. Se de fato, como notamos no diálogo, mas, sobretudo com o testemunho de Aristóteles, Crátilo era um heraclítico convicto, como é possível que ele represente simultaneamente a tese naturalista, defendendo que para cada ente há um nome apropriado, e, ao mesmo tempo, sustente este heraclitismo radical. Donde se tira a ligação entre tais teses? Há coerência entre elas? Se levarmos ao pé da letra a imagem aristotélica de Crátilo, parece inverossímil que ele tenha defendido uma correção natural da linguagem. Ao contrário, Aristóteles enfatiza que para Crátilo por nada ser de fato, mas tudo estar em incessante fluxo é impossível qualquer adequação entre dizer e ser. Não havendo nenhuma identidade neste fluxo louco do mundo, não há, por conseguinte, nem “lugar para a predicação, um julgamento de conhecimento”, como também é impossível “aquela atribuição mínima de identidade que é o nome, designando um objeto e pronunciado por um sujeito”.<sup>117</sup> Em suma, como imputar a tese de que as palavras “manifestam efetivamente a essência do objeto”<sup>118</sup> a um pensador que por “imperativo filosófico” abdicou de falar, “limitando-se a mover o dedo”?<sup>119</sup> Qual dos dois Crátilos é o autêntico, o naturalista de Platão ou o mudo de Aristóteles? Colocada deste modo, provavelmente não encontremos uma solução satisfatória para a questão. O mais prudente talvez seja partir de Platão e rever como no *Crátilo* as teses do personagem se harmonizam – se é que se harmonizam.

Como notamos, Platão é sutil imputando de modo indireto a tese mobilista a Crátilo. Inicialmente o personagem não aparece como representante desta tese ontológica. Seu papel é restringido à questão da correção dos nomes. Contudo, no decorrer das etimologias, que são para Crátilo o modo pelo qual as palavras expressam o ser dos entes, isto é, o modo como acontece a correção dos nomes, começa a ficar evidente que se esconde uma compreensão ontológica determinada, a saber, que tudo flui (*πάντα ῥεῖ*) e que nada permanece estável. Gradativamente o tema do mobilismo vai ganhando espaço no diálogo, até que, por fim, acaba sendo o foco. O fim do diálogo é assim o momento em os interlocutores colocam efetivamente em debate a questão do mobilismo.

---

corretas, as que revelam e elogiam o repouso ou as que estão do lado do mobilismo. Para Crátilo, e aqui está seu favoritismo, devemos nos guiar pela maioria das etimologias, segundo as quais o ser das coisas que são consiste no movimento e na alteração (437d-438a).

<sup>117</sup> Cassin, 1990, p.30.

<sup>118</sup> *Crátilo*, 393d.

<sup>119</sup> *Metafísica*, G5, 1010a12.

Após ter expressado sua tese de que “não é a partir dos nomes, mas muito mais em si mesmo que as coisas devem ser apreendidas (μαθητέον) e investigadas (ζητητέον)”, Sócrates se direciona aos entes e propõe o exame de um último ponto. O que se quer agora é “reexaminar o “turbilhão” heracliteano à luz do “devaneio” (439a) socrático do belo em si, da ideia”.<sup>120</sup> A questão ontológica toma a cena e agora a tarefa é “investigar” (σκέψις) este em si (αὐτό) que é negado pelos “partidários de Heráclito”.

SO – Mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes.

CR – Parece que sim, ó Sócrates.

SO – Examinemos ainda o seguinte, de maneira que todos os nomes, tendendo para o mesmo, não nos enganem completamente. Se de fato aqueles que estabeleceram os nomes os estabeleceram tendo em mente que todas as coisas se movem e estão num fluxo permanente – porque me parece que era isto que eles tinham em mente -, e se acontece que as coisas não são assim, mas foram eles próprios que, como se tivessem caído numa espécie de turbilhão, andaram às voltas, lançando-nos e precipitando-nos atrás deles. Investiga, pois, ó espantoso Crátilo, aquilo com que tenho sonhado tantas vezes. Se devemos dizer que há uma coisa que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira, ou não? (*Crátilo.*, 439b5-d)

Como conceber algo uno e idêntico a si mesmo, isto é, o “belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira”, se a realidade é totalmente transitória como ensinam os “partidários de Heráclito”? Pois se há o “belo em si”, ele deve ser “sempre aquilo que é (τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον αἰεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν)”, ou seja, precisa ser estável. Mas nos ensinam que nada permanece e tudo passa de tal modo que o belo em si “está sempre a ir-se embora (εἰ αἰεὶ ὑπεξέρχεται)”. Qual caminho é correto, o da determinação e da estabilidade do ser ou o da indeterminação e do movimento? Se tudo passa e o belo em si está sempre escapando, “não se pode atribuir corretamente a nada nem

---

<sup>120</sup> Cassin, 1990, p.32.

nomeação, nem predicação”<sup>121</sup>, ou seja, se tudo passa incansavelmente não se pode dizer que algo “é isto”(ὅτι ἐκεῖνὸ ἐστίν), e depois é “aquilo” (ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον), pois a rigor nada nunca é. Necessariamente “ao mesmo tempo em que nós falamos” aquilo de que falamos “se torna outro” de tal forma que a cada instante o ente “se afasta furtivamente” e deixa de ser o que era. Deste ente que de fato não pode ser considerado um ente, pois “não pode ser alguma coisa aquilo que nunca é de certa maneira”, não há tratamento, não há *lógos*, nem qualquer forma de conhecimento.

Para haver conhecimento é preciso estabilidade. Salienta o personagem Sócrates que se tudo flui e muda incessantemente de forma (εἶδος) não seria possível nem conhecimento (οὐκ ἄν εἴη γνῶσις), nem conhecedor (οὔτε τὸ γνωσόμενον), nem conhecido (οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἄν εἴη).<sup>122</sup> Primeiro não é possível conhecimento (γνῶσις) porque se tudo está em variação “a própria forma do conhecimento (εἶδος γνώσεως) há-de variar para outra forma” e neste momento deixaria de ser conhecimento.<sup>123</sup> Por outro lado, não é possível, nem conhecedor (γνωσόμενον), nem conhecido (γνωσθησόμενον) pelo simples fato de que se tudo está em constante variação seja do lado do objeto, seja do lado do sujeito sempre há alteração. E desta maneira nem se pode falar em algo como sujeito do conhecimento que permaneça o mesmo, nem de algo estável como um objeto do conhecimento. No mesmo momento que acontecesse a aproximação o agente e o paciente já não seriam os mesmos, pois tanto aquele que se aproxima “tornar-se-ia outro e diferente”, como aquele que é encontrado escaparia. Em outras palavras, aceita esta concepção radical da doutrina do fluxo contínuo, não há como supor uma relação sujeito-objeto como tradicionalmente se imagina, porque não há sujeito sem uma identidade mínima, nem objeto sem certa determinação.

Sócrates deixa-nos na encruzilhada entre o ser limitado – em si – e este devir indeterminado dos “partidários de Heráclito”. Pode ser que as coisas sejam assim como dizem, “como pessoas atacadas de defluxo e com o nariz sempre a estilar”, “mas também pode ser que não”. Cabe

---

<sup>121</sup> Cassin, 1990, p.32.

<sup>122</sup> *Crátilo*, 440b.

<sup>123</sup> Isso significa que a definição de conhecimento, se o heraclitismo radical está certo, seria impossível. Pois toda a definição é fixar e determinar de um ou de outro modo o ser de algo. Se a própria forma de conhecimento, o aspecto delimitado, sua essência, variar não é possível uma definição de conhecimento, um vez que toda tentativa de defini-lo chega atrasada.

investigar mais seriamente a fim de escolhermos o caminho mais apropriado. Sócrates coloca seu interlocutor no centro desta encruzilhada, chamando atenção para a emergência dele refletir sobre tais assuntos. Solicitamente responde Crátilo que assim fará. Tal compromisso de Crátilo insinua que por influência socrática ele tenha se conscientizado sobre seu heraclitismo. Foi Sócrates que o provocou a investigar de modo “viril e adequadamente” se as coisas são como “os partidários de Heráclito” sustentam ou de outro modo. Diz Sócrates “és jovem e tens pouca idade”, investigando essas questões, “se descobrires alguma coisa, comunica-na”. “Assim farei”, respondeu, mas “nem agora fiquei sem refletir, e tendo investigado as coisas de muitos lados, parece-me mais que são como diz Heráclito”.<sup>124</sup>

Retomando a questão se é possível harmonizar o heraclitismo de Crátilo e sua tese acerca da correção dos nomes vemos agora como Platão por meio de insinuações e a partir do processo dialético consegue dar coerência as diversas teses ligadas ao personagem Crátilo. O processo do diálogo lido a partir das posições do personagem Crátilo é a gradativa conscientização de que o problema da correção dos nomes e das etimologias é periférico e que o centro do problema está nas questões ontológicas. A sugestão final é que o jovem Crátilo tenha se dado conta disto - “nem agora fiquei sem refletir” - e a partir deste momento tenha efetivamente entrado para a “seita de Heráclito”. Doravante Crátilo não defende mais teses nem falará da correção dos nomes, “limitar-se-á a mover o dedo”.<sup>125</sup>

A artimanha platônica é levar o leitor a pensar que as teses sobre o nome são de um jovem Crátilo, que posteriormente acabará as deixando de lado em favor de seu heraclitismo radical. Em outras palavras, Platão harmoniza as teses imputadas a Crátilo a partir da suposta alteração teórica do próprio personagem. Um jovem naturalista que, por fim, tornou-se um heraclítico de carteirinha.<sup>126</sup> Como comenta Cassin, “a juventude platônica de Crátilo acredita ainda ser possível a

---

<sup>124</sup> *Crátilo*, 440d-e.

<sup>125</sup> *Metafísica*, G5, 1010a29.

<sup>126</sup> É praticamente impossível, tendo em conta a documentação, sabermos se historicamente Crátilo mudou de ideia – se é que um dia defendeu tais ideias. O que nos resta é trabalhar com as indicações que Platão e Aristóteles nos oferecem e neste aspecto parece mais interessante a hipótese de que Crátilo teria mudado de ideia como sugere Platão.

correção perfeita, enquanto sua idade aristotélica lhe impõe um silêncio não menos idealista”.<sup>127</sup>

O único elemento que permanece imutável em Crátilo é seu extremismo, sua ὄβρις. Seja ainda jovem defendendo a perfeita justeza entre palavras e coisas, seja na maturidade em que abdica de falar por considerar impossível dizer o ser cambiante, o personagem mantém sua radicalidade filosófica, mantém seu exagero, digno dos filósofos.

É a ὄβρις ainda que tanto Platão como Aristóteles apontam como causa da teoria mobilista. Por tomarem sua disposição pessoal como “critério de seu saber”, acabam imputando “sua própria tontura e seu próprio catarro, estados não habituais e passageiros, às coisas que examinam”.<sup>128</sup> O fato é que as coisas não aparecem como descrevem, mas foram eles próprios que, como se tivessem caído numa espécie de turbilhão, andaram às voltas”. Queriam descobrir a verdade e dando voltas uma vez e outra ...

à procura daquilo que são os entes, ficam com vertigens, e depois parece-lhes que as próprias coisas revolteiam e que estão em constante movimento. E não atribuem a causa desta opinião à sua afecção interior, mas à natureza das próprias coisas, nas quais nada há de estável e seguro, já que todos eles fluem constantemente e estão em movimento e estão todas cheias de mobilidade e de gerações. (*Crátilo*, 411b5-c5)

Aristóteles com outros termos – mais conceituais diríamos – denuncia também a confusão daqueles que trocam as diferentes capacidades da alma. Aqueles<sup>129</sup> “confundem o pensamento (φρόνησις) com a sensação (αἴσθησις), e esta com alteração (ἀλλοίωσις)”. Tendo ainda erroneamente, segundo Aristóteles, “considerado que só eram entes os sensíveis”, eles concluíram que “toda esta natureza sensível se move, e que nada se diz com verdade do que muda”.<sup>130</sup> “Acerca do que muda sempre totalmente não é possível dizer verdade”. A confusão de

<sup>127</sup> Cassin, 1990, p.37.

<sup>128</sup> Buarque, 2012, p.161.

<sup>129</sup> Aqueles que negam o princípio de não-contradição por equívoco. A esses devemos persuadir. Sabemos da diferença clássica que Aristóteles estabelece no livro *gama* entre os mal-educados (ἀπαιδευσία) que falam por prazer de falar. Para estes, Aristóteles aconselha o uso da violência (βία). Para os outros que buscam a verdade, mas erram sem querer, usamos da persuasão. São estes últimos que se confundem.

<sup>130</sup> *Metafísica*, G5, 1010a8-9.

tais filósofos desanima Aristóteles que em tom de confissão revela certa frustração:

Es, pues, evidente que, si unos y otros son razonamientos, también los entes son simultáneamente así y no así. Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible -y éstos son los que más la buscan y aman- tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles. (*Metafísica*, G5, 1009b32-39).

Contudo, é tal ὄβρις, esse salto maior que a perna, denunciado por Platão e Aristóteles que torna o mobilismo pré-socrático uma autêntica filosofia. Pois como descreve Nietzsche ao comentar Tales, o primeiro filósofo, o que define o filósofo não é tanto sua acertabilidade, mas sua coragem de saltar mais longe.<sup>131</sup> E se é isso que conta, foi sem dúvida Crátilo o maior dos filósofos mobilistas, o que levou até as últimas consequências sua filosofia. Foi o mais trágico. Até mais que Heráclito, que pelo que consta não abdicou de falar.

---

<sup>131</sup> “[...] precisamente com Tales pode-se aprender como a filosofia procedeu, em todos os tempos, quando quis ir além de seus objetivos magicamente atraentes, transpondo os umbrais da experiência. Aos saltos, ela avança sobre apoios leves: esperança e pressentimento dão asas a seus pés. De modo canhestro, o entendimento calculante segue-lhe ofegante por detrás e busca melhores apoios a fim de atingir, também ele, os objetivos sedutores que sua companheira, mais divina, já havia alcançado. Vem à mente, aqui, a imagem de dois andarilhos numa tempestuoso rio silvestre que revira as pedras em seu curso: um deles, servindo-se das pedras, salta com pés ligeiros e, balançando-se sobre elas, segue mais e mais, ainda que, com isso, terminem por afundar nas profundezas às suas costas. O outro permanece, ali, inconsolado em todos os momentos, tendo antes que erigir fundamentos capazes de suportar seus pesados e calculados passos, sendo que, por vezes, não lhe é dado caminhar, não havendo, pois nenhum deus que lhe ajude a seguir sobre o rio. O que conduz, então, o pensamento filosófico tão rapidamente a seu objetivo? Então ele se distingue do pensamento calculante e mediador apenas pelo fato de voar mais rápido ao longo de amplos espaços? Não, pois é poder estranho e ilógico que ergue seus pés, a saber, a fantasia”. (Nietzsche, 2008, p. 44).



## 2 A ARTE DE NOMEAR

### 2.1. Introdução

Neste segundo capítulo nosso objetivo é estudar a teoria da nomeação apresentada no *Crátilo*, e que foi interpretada por muitos como que representando a posição do próprio Platão sobre a linguagem. Após a rejeição da posição convencionalista, segundo a qual o nome não passa de mera instituição arbitrária, o personagem Sócrates inicia uma argumentação que resulta numa nova teoria da nomeação. Esta teoria marca a defesa socrática do naturalismo. Segundo ela o nome precisa ser atribuído tendo em vista a natureza das coisas. Por meio de uma analogia com as τέχναι, nas quais toda a atividade é feita segundo uma finalidade determinada, Sócrates estabelece que o ato de nomear seja definido a partir da finalidade de dizer as coisas (τὸ λέγειν πράξις τις ἦν περὶ τὰ πράγματα).<sup>132</sup> O nomoteta (fabricante dos nomes) precisa, portanto, atribuir os nomes seguindo esta finalidade, isto é, estabelecendo o nome apropriado a cada objeto.

A teoria aqui esboçada por Sócrates é, sem dúvida, um dos pontos centrais do diálogo. Talvez seja para muitos a parte mais excepcional do diálogo; sem dúvida é a mais conhecida. Supostamente aqui estaria desenhada a concepção platônica de linguagem. Nela estaria presente a famosa teoria das formas, e a proposta de que cabe aos nomes a função de expressar de modo adequado tais formas.

Quanto a esta interpretação tradicional é preciso destacar dois pontos: Primeiro, ao que se refere à presença das formas platônicas na teoria da nomeação esboçada por Sócrates, não há como negar que a noção de εἶδος está na base desta teoria. É inegável que a teoria das formas está presente no diálogo<sup>133</sup>, e que seja até certo ponto

---

<sup>132</sup> *Crátilo*, 387c9-10.

<sup>133</sup> “As Formas comparecem no *Crátilo* em dois momentos breves porém capitais para a argumentação de Sócrates, além de relevantes para a compreensão da importância da conferida Teoria das Formas nos diálogos. Tendo forçado Hermógenes a reconhecer a necessária coerência do nome com a natureza da entidade nomeada (387d), o filósofo passa a caracterizar a dupla função que realizam: distinguir essa natureza e instruir ela (387d-388c). Para reforçar o argumento compara os nomes a instrumentos técnicos (389a-b). A insistência no nome “adequado por natureza” (*phýsis pephýkos ónoma*) dá então lugar ao “nome que é” (*ho estín ónoma*) e à exigência de uma Forma (*idéa*)

imprescindível para a elaboração da teoria do nomoteta. Contudo, é preciso ter consciência do que exatamente compreendemos por teoria das Formas. Pois, se, por um lado, há propriedades que sempre reaparecem nos vários diálogos, e que a cada vez caracterizam a noção de εἰδός, há outras, porém, que são citadas em apenas alguns diálogos. Podemos observar, deste modo, que embora a noção de εἰδός perpassa a maioria dos diálogos, tal conceito não é unívoco, sendo tematizado de modos distintos. Tentaremos mostrar, portanto, como no *Crátilo* a noção de εἰδός é tratada, evitando ao máximo imputar características que são atribuídas a este conceito somente nos outros diálogos, segundo outros objetivos, em outros contextos.

O segundo ponto que é preciso destacar se refere a nossa interpretação de que esta teoria da nomeação, esboçada por Sócrates, aparece apenas como uma hipótese de investigação. Ela não deve ser interpretada de forma dogmática. O *Crátilo* é, no fim das contas, um diálogo aporético, que deixa o problema da correção dos nomes em aberto. Tanto a parte das etimologias, que servem de teste para a teoria esboçada por Sócrates, como a discussão posterior com o personagem Crátilo evidenciam os limites desta teoria da nomeação. Ela aparece inicialmente como o resultado de uma investigação, guiada exclusivamente por Sócrates. A necessidade de explicitação e de sua comprovação conduz o diálogo à apresentação das famosas etimologias. Nestas são gradativamente reconhecidos os “erros” dos supostos nomotetas. Chega-se, assim, a necessidade de uma reavaliação da própria teoria, e numa posterior discussão com Crátilo, em que se ressalta o aspecto negativo, a saber, o desacordo entre estes

---

correta para todo o instrumento (seja ferro, sejam as letras e sílabas: 389d-390a). A sugestão é de que nelas deve assentar a “Forma do nome” (*to tou onomatōs eídos*) adequado (390a). A segunda referência surge no final do diálogo, depois de Sócrates ter mostrado a Crátilo que não se deve partir dos nomes para investigar os entes, mas proceder inversamente (439b). A alegação é justificada pelo “turbilhão” em que as etimologias deixaram Sócrates. Será que há “um belo em si” e “cada um dos ente” em si (439c)? A dificuldade reside na compatibilidade da tese do fluxo – tão cara a Crátilo – com a identidade e imutabilidade (*hōsautōs*) requerida por estas entidades. Apesar da resistência que seu interlocutor lhe opõe, Sócrates não deixa de insistir na necessidade de reconhecer a imutabilidade da “Forma do saber” (*auto to eidos tēs gnōseōs*), sob pena de não haver saber de todo, “nem quem saiba, nem algo a ser sabido” (440a-b)” (Santos, 2008, p.109-110).

personagens.<sup>134</sup> O final do diálogo é o reconhecimento deste desacordo entre concepções ontológicas distintas. A investigação ficará para outro dia. Quando a teoria da nomeação deixa-se em suspenso a decisão sobre sua validade. Será preciso antes de tal decisão resolver o desacordo, isto é, decidir sobre a natureza dos entes.

Devemos, portanto, interpretar a teoria da nomeação apresentada no *Crátilo* apenas como uma sugestão, uma hipótese que ganha sentido dentro do diálogo. Não devemos tomá-la como um dogma de Platão. Primeiro, porque não é o próprio Platão, em primeira pessoa, através de um testemunho direto, que nos apresenta esta teoria. Ela aparece em um diálogo filosófico-ficcional pela boca de personagens. Segundo, porque no próprio desenvolvimento do diálogo são apresentadas objeções a esta teoria e, por fim, indicada a necessidade de uma investigação ontológica mais fundamental. Antes de ser um diálogo dogmático em que devemos aceitar passivamente esta teoria da nomeação, o *Crátilo* é a tentativa de mostrar a primazia da investigação ontológica. Ele tenta demonstrar que antes de qualquer tomada de

---

<sup>134</sup> Neste contexto é interessante observar a dificuldade que o *Crátilo* apresenta para os intérpretes, que desejam organizar a sequência dos diálogos platônicos. José Trindade do Santos resume a situação do seguinte modo: “são de múltipla natureza os problemas postos pelo *Crátilo* aos platonistas. Poderemos aperceber-nos disso imediatamente pelas dificuldades manifestadas no acordo sobre a sua integração num dos três grupos em que consensualmente se costuma dividir a produção platônica. Todavia, este fato não seria de grande importância, se uma tal dispersão de opiniões não constituísse indício de uma real impossibilidade de fixar para lá de dúvidas o sentido do diálogo. Os que o colocam no primeiro período, seja qual for o critério determinante do seu ponto de vista, procurarão conferir maior destaque ao elemento “socrático”, que normalmente caracterizam pelo recorte da argumentação, marcada pela presença do *elenchos*, sublinhando a ausência de um sentido evidentemente construtivo na investigação pelo final aporético. Quanto aos que pendem para o segundo período, a sua decisão não poderá deixar de explicar o envolvimento da teoria das Formas com o debate de problemas da linguagem, no mínimo como pano de fundo da investigação levada a cabo sobre a correção dos nomes. Finalmente, aqueles que optam pela associação ao grupo dos últimos diálogos tenderão a reforçar o pendor problemático e crítico da argumentação, particularmente explorando as óbvias relações com o *Teeteto* e, através deste, com o *Sofista*. A interpretação aqui apresentada não esquece estas possibilidades, embora renuncie a optar entre elas. Dado que a questão dos nomes se não deixa associar a nenhum dos grandes temas platônicos, parece-nos mais relevante não nos comprometermos com conjecturas sobre a data de composição do diálogo” (Santos, 2001, p. 9.).

posição acerca da correção dos nomes, precisamos decidir sobre o que são as coisas mesmas. Interpretamos o *Crátilo* e o seu desenvolvimento dialógico como a progressiva conscientização de que antes de qualquer decisão sobre a natureza dos nomes, precisamos aprofundar a investigação sobre a natureza das coisas. O que é o nome, se é por convenção ou por natureza, dá lugar a questão mais fundamental: o que é o ente? Aquilo que pretensamente o nome deveria expressar, no caso do naturalismo, ou não expressar, no caso do convencionalismo.

Mas, apesar de interpretarmos a teoria da nomeação, esboçada por Sócrates neste contexto, simplesmente como uma hipótese de investigação interna ao próprio diálogo, isso não significa que não buscaremos nela aspectos chaves para a interpretação da filosofia de Platão como um todo. Embora não haja nenhuma confirmação – o diálogo é aporético, e seja pouco provável que Platão mesmo acreditasse nesta teoria da nomeação no todo como ela aparece – como vimos Platão não apresenta suas ideias em primeira pessoa, não há porque não reconhecer nela teses e concepções recorrentes nos diálogos. Toda a teoria esboçada aqui é fruto de uma argumentação característica dos diálogos platônicos. A analogia com as τέχναι e o conceito de φύσις, que aparece nestas argumentações, são temas que constantemente reaparecem. Antes de guiarmos nosso estudo pela questão se Platão acreditava ou não nesta teoria, buscamos tratar dos conceitos centrais que são apresentados na argumentação, mostrando como eles são condição para a teoria da nomeação. Buscamos, assim, determinar mais especificamente o caráter da teoria da nomeação esboçada por Sócrates, definindo mais pontualmente os conceitos chaves usados pelo personagem.

Partimos, neste segundo capítulo, de uma consideração do conceito de φύσις, como ele aparece no *Crátilo*, e como Platão redefine este conceito importantíssimo para a filosofia pré-socrática e para a sofística. Consideramos que o conceito de *natureza* está na base de toda a teoria da nomeação esboçada aqui por Sócrates. Depois analisaremos mais propriamente a teoria da nomeação, como ela aparece no diálogo. Neste momento é preciso destacar a analogia com as τέχναι, e como toda a tese de que o nome não é senão um instrumento depende de uma visão teleológica da linguagem. Por fim, devemos determinar melhor as delimitações de cada uma das figuras tematizadas nesta teoria da nomeação (nomoteta, professor e o dialético), defendendo a tese de que a figura mais importante neste contexto é o dialético.

## 2.2. Uma nova definição de natureza

A teoria da nomeação começa a ser esboçada a partir da rejeição da ontologia relativista de Protágoras e de Eutidemo. Segundo a interpretação apresentada no diálogo, para Protágoras todas as coisas são como elas aparecem aos indivíduos particularmente (ἐκάστῳ ἰδίᾳ). A consistência delas depende sempre da relação singular que estabelecem com cada indivíduo. Neste sentido, defende Sócrates, deve ser interpretada a máxima protagórica, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas”. Cada homem é a medida porque é para ele que particularmente aparece e é o ente. Seu vermelho é apenas seu. O doce é sempre o doce de alguém determinado. Todo o ente é relativo a quem lhe percebe. Temos aqui uma ontologia da diferença, totalmente pluralista. Nela cada ser é singular e irreduzível a outro. O ser que aparece para um indivíduo particular, não equivale e não pode ser dito o mesmo ser que aparece a outro indivíduo. Os seres são plurais e irreduzíveis. Com cada pessoa, a cada momento, se constituem novas relações e se estabelecem novos seres, os quais são totalmente constituídos por estas relações únicas. Frente a isso não é possível usarmos termos gerais para determinar os entes. Devem ser abolidos termos universalizantes como “coisa”, “ser”, “cor” visto que não há “comunidade”, ou seja, compartilhamento de experiência, entre o que aparece para alguém determinado e aquilo que aparece para outro. Na verdade, levado ao extremo deve-se abolir as próprias palavras que sempre remetem aos sentidos e experiências compartilhadas.

O relativismo de Protágoras, do modo que ele é apresentado no *Crátilo*, projeta um modo de ser do real em que cada coisa é única, relativa a quem aparece, onde e quando aparece. Sua substancialidade é nula. A coisa é reduzida ao seu aparecer. O modo que ela aparece é efetivamente o modo que ela é e não há nenhum modo de ser autêntico, em si e por si, atrás do seu aparecer. Em outras palavras, a relação precede a essência, ou melhor, as relações determinam todo o ser das coisas de tal modo que é vetada a existência de essências. Portanto, comprada esta imagem de Protágoras e este relativismo *individualista*, é impossibilitada a hipótese que os seres tenham qualquer forma de natureza estável e objetiva, a qual, por definição, independe das opiniões e do critério humano. O que cada coisa é se resume ao que ela é para cada indivíduo e em cada circunstância determinada. O indivíduo é o ponto envolta do qual o ser das coisas se manifesta. Ora, Sócrates no diálogo parece determinado a retirar a centralidade do indivíduo, e tornar as próprias coisas o ponto central, envolta do qual doravante os

indivíduos precisam perceber o que é. Temos, assim, o deslocamento do papel central; o homem, centro para o relativismo, cede lugar para as essências, os entes objetivos, que doravante tornam-se o critério.

Argumenta Sócrates, seguindo sua interpretação de Protágoras, que aceito o seu relativismo nem poderíamos diferenciar quem é virtuoso de quem é vil, nem quem é razoável de quem não o é. Pois se tudo é como aparece para cada um singularmente, então, a opinião é sempre verdadeira e válida para aquele que aparece. Cada opinião corresponde a um modo determinado de ver o ser. Sendo o ser sempre relativo a quem o vê, não há como invalidar a opinião alheia. Agindo de acordo com suas percepções do que é bom sempre se está agindo corretamente. Pois não há critério estável e objetivo que possa julgar de modo neutro e externamente a ação dos indivíduos. A justeza de uma ação é medida, quando aceitamos essa interpretação do relativismo protagórico, por cada um subjetivamente. Apenas o indivíduo, que é o centro do seu mundo, pode julgar sua ação. Pois é para ele que aparece o bom e o justo, os quais se resumem ao aparecer para cada sujeito, sem ter nenhum modo de ser independente.<sup>135</sup>

Mas quanto a esta implicação ético-política do relativismo de Protágoras também é preciso acrescentar, e isso faz Sócrates na sequência do diálogo, a tese de Euidemo, a qual igualmente impossibilita o juízo objetivo que diferenciaria o homem razoável do desrazoável, e o virtuoso do vil. Pois se como defende Euidemo “todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre”<sup>136</sup>, então, não há como diferir a opinião do virtuoso e a do vil, ao contrário, a “virtude e a maldade pertencem a todos, sempre e da mesma maneira”.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Percebemos que esta consequência moral do relativismo, de que quando aceitamos a tese relativista é impossível julgar e diferenciar os homens bons dos maus, e os sensatos dos insensatos, é exagerada pelo personagem Sócrates. Pois como o próprio Platão apresenta no diálogo *Teeteto* é possível aceitar a tese relativista sem abdicar de critérios que julguem as ações humanas. Apenas perdemos os critérios absolutos, restando, todavia, critérios relativos, isto é, critérios socioculturais e politicamente situados. No *Teeteto* aparece uma defesa de Protágoras, na qual o personagem mostra que nossas ações e opiniões podem ser julgadas por outros critérios, além da verdade e da falsidade. Pode ser julgados, por exemplos, pelos valores instituídos pelas diferentes cidades e comunidades.

<sup>136</sup> *Crátilo*, 286d4-5.

<sup>137</sup> *Crátilo*, 286d6-7.

O único modo de garantirmos o juízo certo, que diferenciaria o virtuoso do vil e o razoável do desrazoável, seria, no contexto do diálogo, supor que há a virtude em si e por si, a qual permanece objetivamente, independente das opiniões dos indivíduos. Os virtuosos agem segundo esta virtude que é a autêntica virtude. O vil, por outro lado, age segundo uma aparência desta virtude. Age mal segundo uma concepção própria de bem, mas que de nenhum modo se coaduna com o bem mesmo. Parece neste contexto que a única forma de garantir a hierarquização das condutas depende da aceitação de seres que são independentes da percepção humana. Seres que são neutros e estáveis e que, por isso mesmo, podem servir de critério legítimo para o juízo ético-moral.

Assim, diante destas consequências de uma ontologia relativista, seja o relativismo protagórico ou o relativismo universalista de Eutidemo Sócrates estabelece<sup>138</sup> que...

[...] se nem todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre, nem cada coisa é para cada um particular, é evidente que as coisas têm uma certa entidade estável, que

---

<sup>138</sup> Goldschmidt atentamente nota como a hipótese de uma entidade estável é apenas lançada sem ter qualquer discussão mais aprofundada. De fato, não só nesta passagem, mas em todo o diálogo a hipótese de essências estáveis que garantam não apenas uma referência para os nomes, mas principalmente um horizonte de investigação epistemológica está apenas sugerida. Em nenhum momento é proposta uma investigação rigorosa sobre a verdade desta hipótese. Contudo, percebemos como Platão, por contraste com o mobilismo heraclítico defende a suposição de que há uma entidade estável para as coisas. Mostrando as consequências negativas do mobilismo radical para a filosofia, Platão quer destacar certa exigência ontológica e epistemológica de aceitarmos um mínimo de estabilidade nos entes. Sem certa permanência não há possibilidade de conhecimento, nem de discurso, nem de inteligibilidade. Platão defende a suposição do em si e por si do εἶδος através do tratamento das hipóteses divergentes, mostrando as dificuldades que nascem se aceitarmos tais hipóteses. Se a verdade de cada ente é dito por cada um individualmente e equivalem todas as opiniões, como supostamente defenderia Protágoras, então, não é preciso atividade filosófica que pretensamente busca o ser autêntico das coisas. Se tudo está em perpétuo fluxo, sem qualquer forma de estabilidade, então, não é possível conhecer efetivamente os objetos da investigação filosófica. Em ambos os casos – que estão no *Crátilo* – reconhecemos uma argumentação característica de Platão, em que ele defende posições filosóficas por meio do contraste com hipóteses divergentes. Como bom dialético Platão simpatiza com a argumentação por absurdo - *reductio ad absurdum*.

não é relativamente a nós nem é por nós; que não é arrastada para cima e para baixo por ação da nossa fantasia; mas têm uma entidade que é em si mesma e relativamente a si mesma, a qual é por natureza. (*Crátilo*, 386d8-e4).

Contra uma concepção dos seres (*τὰ ὄντα*) que centraliza a figura do homem, para quem os seres aparecem – tanto na tese de Protágoras como na de Eutidemo o homem é critério e medida do modo de ser dos entes –, o personagem Sócrates afirma a neutralidade da essência. As coisas (*τὰ πράγματα*) possuem certa entidade estável (*οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν*), independente de quem as percebe. Com certa realidade própria, em si mesma e apenas relativa a si mesma, a *οὐσία* dos entes não está à mercê das fantasias e opiniões humanas. Ela é o que é, independente de como ela aparece para cada indivíduo singular.

Reconhecemos nesta passagem exatamente a transformação e a mudança de foco que opera Sócrates. Diante do relativismo em que o ser é reduzido ao aparecer, Sócrates estabelece a essencialidade das coisas. Ele transfere a centralidade ontológica do homem, indicada pela máxima de Protágoras e defendida por seu relativismo, para a centralidade das essências. O ponto doravante não será mais os indivíduos, mas a coisa mesma em seu ser estável. A mudança operada aqui se expressa inicialmente pelo próprio vocabulário no qual percebemos a troca dos relativos, *para nós* (*πρὸς ἡμᾶς*) e *por nós* (*ὑφ' ἡμῶν*), pelo *em si mesmo* (*καθ' αὐτό*). Com o *καθ' αὐτό* Platão indica “um ser sem dependência e relativização, um ser que se absorve completamente em sua determinação *quiditativa* e no qual, portanto, a identidade conceitual implica a numérica”.<sup>139</sup>

No *Banquete* tratando do belo, em vista do qual o amor percorre todos os estágios, desde as manifestações da beleza corporal até a espiritual, Diotima caracteriza da seguinte forma a natureza do belo mesmo: Ele é o “mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*)”.<sup>140</sup> Ele é sempre belo, e “não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo e ali feio, como se a um fosse belo e a outros feio”.<sup>141</sup> Em suma, o belo mesmo não é relativo. A relatividade da beleza nasce da diversidade de sujeitos que a percebem ora de um modo e ora de outro. São os sujeitos

<sup>139</sup> Staudacher, 2012, p. 265.

<sup>140</sup> *Banquete*, 211b1-2.

<sup>141</sup> *Banquete*, 211a2-5.



que tomam perspectivas diferentes, “consideram um aspecto mais que outro, têm opiniões diferentes em diferentes momentos, estabelecem determinadas comparações, julgam uma mesma coisa bela e feia”<sup>142</sup> segundo o ângulo em que a percebem. Porém, em si mesmo o belo é o que é, sempre da mesma forma (μονοειδὲς αἰ), imóvel. Como afirmado anteriormente: as coisas têm uma essência estável (οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν) que não é “relativa a nós” (πρὸς ἡμᾶς).<sup>143</sup> As negações de Diotima apenas reiteram que a essência permanece, seja frente ao devir ou a particularidade contingente dos indivíduos.<sup>144</sup>

Contextualizada, percebemos que ao estabelecer a existência de um ser estável, em si e por si, o personagem Sócrates está tomando uma decisão ontológica. O que aparece aqui como condição para o juízo moral, contraposto ao relativismo individualista de Protágoras e ao relativismo de Eutidemo, se projeta como uma nova concepção ontológica. Afirmar que as coisas têm “certa entidade estável, que não é relativamente a nós nem é por nós”, mas “em si mesma e relativamente a si mesma”, não é senão uma decisão ontológica que serve de base para toda hipótese subsequente de que o nome é um instrumento

---

<sup>142</sup> Dixsaut, 2003, p. 108.

<sup>143</sup> *Crátilo*, 386e1-2.

<sup>144</sup> Não pretendo, citando neste contexto o *Banquete*, que se impute todas as características das formas platônicas elencadas neste diálogo ao *Crátilo*. No *Banquete* aparecem características imputadas às formas que no *Crátilo* não são mencionadas. De fato, não há no *Crátilo* nenhuma menção a participação dos particulares nas formas, nem qualquer tematização sobre a separação do sensível e do inteligível. No *Crátilo*, isso é o que defendo, a tese sobre a existência de formas platônicas está apenas sugerida. Neste diálogo parece evidente que os termos καθ’ αὐτό, οὐσία, εἶδος aparecem a partir do contraste com a possibilidade de que tudo esteja em perpétuo devir (439c-440e), e como uma saída ao relativismo imputado a Protágoras e Eutidemo (385e-386e). Noutro contexto ainda aparecem os termos clássicos, εἶδος e ἰδέα, no momento em que é apresentada a hipótese do nomoteta, que como artesão olha para a forma (εἶδος) própria do instrumento que quer construir, e assim, impõe a mesma forma visada (389d-e). Em todos estes casos, que remetem à teoria das formas de Platão, percebemos que o tema sobre a ideia e a forma platônica no *Crátilo* está apenas sugerido, aparece como uma hipótese. Neste aspecto o fim do diálogo é a melhor prova, pois o que reconhecemos lá é Sócrates apenas indicando um sonho que lhe toma a alma constantemente e no qual é afirmada a existência de um belo em si e um bem em si, e para cada um dos seres da mesma maneira (439c8-9). Nem está provada, nem é prontamente investigada esta hipótese, apenas se sugere que não aceitá-la talvez torne impossível a existência da filosofia e vã a tarefa do conhecimento (439e-440e).

(ὄργανον).<sup>145</sup> Definir o nome como instrumento só faz sentido a partir de concepção de que há um ser estável, com características essenciais e permanentes, ao qual este nome está ligado e pretende transmitir. Ele só poderá ser definido como aquilo que ensina o ser das coisas e o que distingue estes entes uns dos outros, porque tais entidades são estáveis, e, por isso, podem ser ensinadas, e porque já estão objetivamente separadas.

Notamos, com isso, a importância desta passagem do diálogo (386d8-e4). Sócrates está propondo uma nova concepção de natureza (φύσις). Ele defende mais adiante que “os nomes pertencem às coisas por natureza”, e aceita, assim, a perspectiva naturalista.<sup>146</sup> Contra o convencionalismo de Hermógenes Sócrates toma neste momento partido da tese de Crátilo, segundo a qual “cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza”.<sup>147</sup> Todavia, é preciso ter cuidado neste ponto, pois o naturalismo tematizado neste contexto por Sócrates, não parece equivaler ao do personagem Crátilo. Sócrates apresenta vários conceitos não tratados por Crátilo. Além disso, toda a construção da teoria da nomeação guiada por Sócrates, e que justifica a tomada da posição naturalista dele a partir de então, acontece sem a intervenção de

---

<sup>145</sup> *Crátilo*, 388a8.

<sup>146</sup> Após ter definido o nome como instrumento e estabelecido que a função do nome é ensinar a essência das coisas, além de servir como aquilo que distingue tais seres, Sócrates afirma que Crátilo parece estar com a verdade, isto é, segundo a teoria da nomeação esboçada o nome pertence às coisas naturalmente. Sócrates neste momento toma o partido do naturalismo, opondo-se ao convencionalismo de Hermógenes. Contudo, é preciso observar dois pontos. Primeiro, o personagem Sócrates não permanecerá até o final defendendo a tese naturalista. No final do diálogo além de propor um misto de naturalismo e convencionalismo, Sócrates chega a conclusão de que antes de escolhermos entre convencionalismo ou naturalismo é preciso pesquisar a consistência e a natureza dos seres, as quais as palavras supostamente remetem. Segundo, o naturalismo aqui proposto por Sócrates não parece ser o mesmo naturalismo proposto por Crátilo. No decorrer do diálogo vai se tornando claro que os dois personagens entendem distintamente a natureza das coisas. Crátilo parece estar defendendo, e no fim do diálogo isso se torna mais explícito, uma concepção heraclítica de natureza, enquanto que para Sócrates, como veremos melhor na sequência, a natureza está ligada a noção de forma, de ipsisidade das coisas.

<sup>147</sup> *Crátilo*, 383a4-5.

Crátilo. Apenas após as etimologias este se manifestará, e neste momento começam as divergências entre ele e Sócrates.<sup>148</sup>

O que aparece nesta passagem é uma nova concepção de natureza (φύσις). Platão parece estar ciente de que antes de definir qual é a natureza dos nomes, se são por convenção ou por natureza, é preciso definir o que é natureza, isto é, é preciso definir a consistência dos entes. Ele parece ter notado que o problema sobre a natureza dos nomes passa antes pelo problema ontológico de definirmos o que efetivamente é a natureza das coisas. No que consiste esta natureza das coisas para a qual os nomes supostamente servem de veículo? Eis a pergunta ontológica que neste contexto já pode ser visualizada, e que ao final do diálogo, de forma mais explícita, aparecerá como a questão fundamental, aquele que precisamos investigar antes de qualquer decisão sobre a correção dos nomes.

Implicitamente, na passagem citada (386d8-e4), já está sendo proposta uma resposta para a pergunta sobre a natureza dos entes. A natureza (φύσις) aparece ali como o que é em si e por si mesmo. A natureza das coisas não se define a partir do parecer individual ou da maioria das pessoas, o ser não pode ser confundido com o aparecer, a verdade dos entes não está baseada na δόξα, mas em certa entidade

---

<sup>148</sup> Crátilo reaparece como interlocutor de Sócrates apenas em 427e. A partir deste momento Sócrates dialogará até o final do diálogo, 440e, quase que exclusivamente com este personagem. O aspecto central deste diálogo entre eles é o desacordo em relação ao naturalismo dos nomes e a indicação final de que cabe a eles definirem exatamente o que significa a natureza das coisas. Assim, diz Sócrates quase no fim do diálogo, “investiguemos então este em si, não tanto se um certo rosto é belo, ou qualquer coisa do mesmo gênero, e se nos parece que todas estas coisas fluem, mas se devemos ou não dizer que o belo em si é sempre aquilo que é” (439d2-5). Mais adiante, contudo, Crátilo nos oferece sua concepção: “tendo investigado as coisas de muitos lados, parece-me mais que são como diz Heráclito” (440d9-e2). No fim do diálogo percebemos, portanto, não uma concordância entre os personagens, ambos que apareceram anteriormente como defensores do naturalismo, mas uma discordância quanto ao que realmente significa a natureza de algo. Interessante é notar ainda que no final do diálogo não há uma conclusão definitiva sobre qual é a real natureza das coisas. O que observamos é o incitamento de ambos os personagens a continuar investigando sobre este assunto. Assim, se despedem os filósofos propondo um futuro encontro em que retomarão a questão ontológica, Sócrates primeiro, “nesse caso, ensinar-me-ás noutra altura, meu amigo, quando vieres”, Crátilo responde, “Assim seja, ó Sócrates, mas tu procura também pensar novamente nestas coisas” (440e5-6).

estável, independente de minhas opiniões e fantasias. Aqui a natureza (φύσις) não é senão a essência, objetiva e neutra.

O conceito de natureza (φύσις) está aqui ligado claramente à noção de forma (εἶδος). Buscar a natureza de algo é buscar seu εἶδος, o caráter mais próprio do seu ser. A natureza de algo consiste, assim, no aspecto, no perfil, no visó determinante deste algo. Neste sentido, a φύσις dos entes é sempre algo próprio, que possui “traços característicos, determinados (ἴδια, οἰκεία, φύσις), pelos quais se diferencia especificamente das outras coisas”.<sup>149</sup> A φύσις não consiste para Platão nem “nos elementos materiais, a causalidade mecânica e os movimentos espontâneos dos físicos pré-socráticos”, nem é “definido, como fora por alguns sofistas, pela antinomia νόμος e φύσις”.<sup>150</sup>

Por φύσις Platão não entende a *Natureza* buscada pelos fisiólogos pré-socráticos.<sup>151</sup> O conceito de natureza é entendido por Platão como εἶδος de cada objeto, o modo autêntico e essencial de cada ente; é, portanto, aquilo que oferece limite aos objetos, o que os define em sua inteligibilidade. A natureza em Platão não pode ser confundida com o princípio gerador de todo o devir do mundo, buscada pela filosofia pré-socrática. Para os primeiros “sábios”, aqueles que deram o título περί φύσεως para as suas obras e que pretendiam investigar a natureza (ἱστορία περί φύσεως), o conceito de φύσις indica principalmente o processo de surgir e desenvolver-se. Sua etimologia remete a “crescimento, crescente”, em seu uso mais arcaico era preferencialmente aplicado ao mundo vegetal.<sup>152</sup> Significa, portanto, aquilo que brota por si, se abre, emerge. A planta, em grego ‘φυτόν’, é

---

<sup>149</sup> Cf. Pietsch, 2012, p.251.

<sup>150</sup> Cf. Dixsaut, 1985, p. 196-199.

<sup>151</sup> Tanto Platão como Aristóteles definiram os primeiros filósofos como físicos ou fisiólogos. Não se trata obviamente do mesmo sentido de física e fisiologia da nossa física atual, que nasce somente na modernidade. Aos gregos arcaicos faltava a metodologia, o aparato teórico-conceitual dos físicos modernos e contemporâneos. Platão falava dos primeiros pensadores como aqueles que se ocupavam com a ἱστορία περί φύσεως, “a investigação da natureza”. Aristóteles, por sua vez, se refere aos primeiros filósofos como aqueles que tratavam da φύσις. O conceito de φύσις encontra-se, se aceitarmos os testemunhos clássicos, no centro do pensamento pré-socrático. Φύσις é o conceito que define os primeiros pensadores. Mas como indicamos φύσις não equivale ao nosso conceito de natureza moderno, estudado pela ciência física. Tal conceito para os primeiros filósofos está mais ligado às cosmologias mítico-religiosas gregas do que a nossa representação matematizada da natureza.

<sup>152</sup> Cf. Naddaf, 2005, p.11-12.

da mesma família que φύσις, é o exemplo mais básico daquilo que é por natureza, pois é aquilo que nasce por si, brota e emerge sem intervenção humana (τέχνη).<sup>153</sup>

Φύσις na filosofia pré-socrática se liga inicialmente ao termo ἀρχή. Trata-se para os filósofos arcaicos de buscar o princípio de tudo aquilo que vem a ser. “Os físicos pesquisam de onde e porque caminho o mundo veio a ser”.<sup>154</sup> Buscar a φύσις é neste contexto buscar “a fonte originária das coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento; em outras palavras, a realidade subjacente às coisas da nossa experiência”.<sup>155</sup> Compreender a φύσις para os Pré-socráticos é, portanto, alcançar a gênese das coisas, é descobrir o princípio que governa e rege o devir do mundo, nas palavras de Platão no *Fédon*, “examinar a natureza (ἱστορία περὶ φύσεως)”, atividade “admirável” do primeiros pensadores, consiste em “conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece, por que existe”.<sup>156</sup>

Mas ao tratar da natureza do mundo os fisiólogos pré-socráticos não apenas tentaram desvendar a origem dos entes, buscavam ainda determinar todo o processo de desenvolvimento do mundo, explicando, portando, porque o mundo é como é em seu modo de ser atual. Φύσις não pode designar, desta forma, apenas a origem dos entes, refere-se também ao processo, desenvolvimento, e ao resultado de todo esse processo. Em outras palavras, φύσις designa “a origem e o crescimento do universo do começo ao fim”.<sup>157</sup> Investigar a natureza (ἱστορία περὶ

---

<sup>153</sup> “Exemplarmente, a planta realiza aquilo que é próprio da natureza: nasce por si, sem intervenção de nada mais. As plantas que o homem planta desde o neolítico podem exigir mil cuidados, mas é porque o homem exige mil cuidados; as que o homem não planta, ao contrário, pelo menos na antiguidade, se as podia arrancar a mancheias, que elas voltavam a nascer com mais vigor” (Ribeiro, 2008, p. 26).

<sup>154</sup> Vernant, 1998, p.95.

<sup>155</sup> Jaeger, 1952, p. 26. *Apud* Bornheim, 2010, p.11.

<sup>156</sup> *Fédon*, 96a6-9.

<sup>157</sup> Segundo Naddaf o termo φύσις engloba estes três significados nas cosmologias pré-socráticas. Φύσις remete a origem, ao processo e ao resultado do vir a ser do mundo. Ao investigar a natureza (ἱστορία περὶ φύσεως), o que segundo a tradição define a filosofia pré-socrática, são estes os sentidos em questão, argumenta Naddaf. Nas palavras do autor: “the term *phýsis* in the expression *perí phýseōs* or *historía perí phýseōs* comprises three things: (1) the absolute *archē*, that is, the element or cause that is both the primary constituent and the primary generator of all things; (2) the process of growth strictly

φύσεως) é, portanto, para estes primeiros filósofos, construir cosmologias, isto é, buscar um discurso que compreenda a origem do mundo, suas etapas e processos, e, com isso, alcançar uma explicação do κόσμος como ele é em sua totalidade.

Segundo Platão, o aspecto central destas cosmologias pré-socráticas é a representação “ateia” da *Natureza*.<sup>158</sup> Ateia porque rejeitam “toda a alma, toda a arte e toda a inteligência, e com isso toda verdadeira causa”<sup>159</sup>, como princípio essencial do mundo. Negam a existência de um τέλος, determinado por alguma inteligência ou arte, que conduza e dê sentido para o processo do mundo natural. Tudo que é engendrado pela φύσις, para estes primeiros pensadores, resulta da obra do Acaso (τύχη) ou da Necessidade (ἀνάγκη). Platão critica esta concepção do mundo. Segundo ele, a ordem do mundo é, para tais pensadores, resultado do movimento arbitrariamente da natureza, isto é, devido a combinações aleatórias, não através do intelecto, nem através de algum deus, mas simplesmente por acaso e necessidade.

Nesta visão “ateia” do mundo a natureza é contraposta a arte (τέχνη). Tudo aquilo que é natural, segundo a natureza (φύσει), está em oposição ao que procede pela arte (τέχνη) e pelas instituições humanas. “Segundo os “sábios”, tem uma natureza isto que procede de um devir, incluindo em si mesmo seu princípio: princípio de sua mudança, de seu próprio movimento, de seu próprio nascimento ou de seu próprio crescimento”.<sup>160</sup> Aquilo que é por natureza emerge por si, tem internamente a fonte ou a força motriz de seu ser. A τέχνη é sempre posterior. Ela é um ser mortal, produto de mortais. Para os primeiros filósofos aquilo que é por arte recebe seu modo de ser de modo externo. A força motriz da obra não está nela mesma, mas no querer e no agir

speaking; and (3) the outcome, product, or result of this process. In brief, it means the whole process of the growth of a thing, from its birth or commencement, to its maturity. More precisely, the term *phýsis*, in the expression *perí phýseōs* or *historía perí phýseōs*, refers, at a minimum, to the origin and the growth of the universe from beginning to end. Indeed, the Pre-Socratics, with whom this expression originated, were interested (at least initially) in a cosmogony in the literal sense of the word. They were not interested in a description of the universe as it is but in a history of the universe; in an explanation of its origin (*phýsis* as absolute *archē*), of the stages of its evolution (*phýsis* as process of growth), and finally of its result, the *kósmos* as we know it (*phýsis* as the result” (Naddaf, 2005, p. 20).

<sup>158</sup> *Leis*, 892c.

<sup>159</sup> Dixsaut, 1985, p. 200.

<sup>160</sup> Dixsaut, 1985, p. 200.

humano, que não é primordial. Os produtos da arte (τέχνη), obras, artefatos, incluindo ainda a política e legislação, não são determinações verdadeiras. A arte é fruto da vontade humana, não é segundo a verdade. A verdade está na natureza (φύσει).<sup>161</sup>

Platão altera substancialmente a definição de natureza, distanciando-se da noção arcaica dos Pré-socráticos. Para ele φύσις não se opõem a τέχνη, ao contrário, “este que é “eminentemente natural” é segundo a arte”.<sup>162</sup> A *Natureza* se torna para o filósofo ateniense representante do que é, por definição, inteligente, técnico. Nos diálogos, a natureza de alguma coisa é sinônimo de sua forma (εἰδός), de sua essência (οὐσία). A lançadeira, mas também o Bem e o Justo têm a sua natureza. Φύσις “significa a função própria de uma coisa (sensível ou inteligível), esta para que ela feita, a tarefa que ela cumpre ou o efeito que ela produz”.<sup>163</sup> Definir a natureza de algo é, portanto, descobrir isto para que ela feita, é revelar sua função. Descobrir a natureza de algo é ainda, para Platão, revelar sua inteligibilidade, é focar no aspecto essencial da coisa, aquilo que a determina em seu ser próprio. Frente à indiferença da φύσις pré-socrática, a imanência materialista em que tudo nasce e perece segundo uma força primordial, Platão reconhece no conceito de φύσις aquilo que oferece sentido para cada coisa, é o que limita, individualiza, enquanto tal é um princípio da diferenciação. Cada objeto produzido pela arte tem sua natureza, cada atividade humana tem sua natureza, cada ação tem o seu critério.

Percebemos como Platão designa por natureza todo o contrário do que os chamados fisiólogos tomam por φύσις. Importante notar ainda que para o filósofo ateniense natureza não é entendida como um conceito contraposto à noção de νόμος. Platão não compreende φύσις a partir da antinomia sofisticada νόμος e φύσις. Como dissemos, φύσις é apresentado no *Crátilo* e em outros diálogos como equivalente a εἰδός. A natureza de uma lançadeira, por exemplo, é aquilo que o fabricante da lançadeira olha quando pretender produzir uma, não é nem uma lançadeira particular, nem uma lançadeira danificada, senão que é “a própria lançadeira em si”. O fabricante mira para a forma da lançadeira, na qual está definida sua função de lançadeira, e que, por isso, determina a fabricação dela. Φύσις é pensada aqui como ἰδέα, como viso, o olhar noético do artista que apreende o caráter definidor do objeto.

---

<sup>161</sup> *Leis*, 892c.

<sup>162</sup> Dixsaut, 1985, p. 200.

<sup>163</sup> Dixsaut, 1985, p. 200.

Na antinomia νόμος e φύσις, natureza é definida pela oposição ao que é humano, valores, leis, política etc. Nesta concepção não há confusão entre os âmbitos. Há, por um lado, a região da natureza, do outro, a da convenção. Um é o contrário do outro. Platão foge a esta oposição nitidamente demarcada por alguns sofistas. Ao definir natureza como εἶδος, e aplicar este conceito às atividades humanas, aos produtos da arte, e, principalmente, aos valores morais e políticos, Platão bagunça a clara distinção estabelecida pela filosofia sofística entre a realidade sociocultural das instituições humanas e o âmbito da natureza. Quando no *Crátilo* é proposto que ao *nomoteta* (legislador dos nomes) cabe a tarefa de fabricar os nomes segundo a “natureza”, aqui natureza não está sendo tomada como uma contraposição ao νόμος.<sup>164</sup> Ao contrário, está sendo determinado que o real νόμος equivale ao que é por natureza. Olhando para “o nome que é por natureza”, o nomoteta impõe o νόμος. Ele estabelece os nomes, por meio de letras e sílabas, seguindo a norma, a regra, o caráter essencial e natural da coisa nomeada. Em lugar de oposição entre νόμος e φύσις, tais termos, em Platão, estão em íntima conexão, parecem até estabelecer uma mútua implicação. Segundo Dixsaut, Platão transforma a antinomia sofística entre natural e convencional em uma sequência de identificações que vai da noção de “φύσις à εἶδος e à οὐσία, νόμος à τάξις e à κόσμος”.<sup>165</sup>

A antinomia platônica não é entre νόμος e φύσις, mas entre φύσις e δόξα. A oposição central, para Platão nos diálogos, não está mais em contrapor a natureza inexorável e inumana ao νόμος, artificioso, como faz, por exemplo, Antifonte, mas em estabelecer a diferencia entre a regra adequada por natureza, a lei justa e verdadeira, o modo correto de agir, contra as opiniões infundadas da multidão, os pareceres errôneos dos indivíduos. Em Antifonte, a definição de φύσις nasce, por exemplo, da contraposição entre aquilo que é convencionalizado pelos homens, e que, portanto, pode mudar, com o que é por natureza, sem intervenção humana, e que enquanto tal tem o caráter de necessário. A única atitude diante do que a natureza determinou é a resignação. Frente aos valores, instituições, leis e todos os demais produtos da atividade humana há sempre a possibilidade de mudança. Neles não há necessidade natural, podem ser sempre de outro modo. Assim, teria afirmado Antifonte:

A natureza (φύσις), para alguns, e a essência (οὐσία) dos entes por natureza, parece ser o

<sup>164</sup> *Crátilo*, 389d-e, 390d-e

<sup>165</sup> Dixsaut, 1985, p.196.



primeiro subsistente em cada um, por si mesmo destituído de proporção, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, esse não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei (κατὰ νόμον) e por arte (τέχνην), enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece e padece continuamente essas coisas. Se alguém enterrasse uma cama e a putrefação da madeira pudesse gerar um ser cheio de vida, este não viria a ser cama, mas madeira (*Acerca da verdade*, 15(b)).

Através do contraste entre esta noção de natureza de Antifonte e aquela que aparece nos diálogos platônicos percebemos mais claramente como Platão altera o conceito de φύσις. Φύσις é tratada por ele como aquilo que representa o verdadeiro νόμος, é pensada como εἶδος. Não está, portanto, em oposição à arte, muito pelo contrário, são os conceitos de natureza e de forma que determinam doravante a atividade da arte. Só visando a natureza de cada coisa o artesão consegue construir adequadamente seu produto. O εἶδος é aquilo que serve de paradigma para a fabricação dos artefatos, como também aquilo que aparece como regra de execução para nossas ações. Os conceitos de εἶδος e de φύσις estão, portanto, essencialmente ligados à arte, em Platão.

O artista alcança a forma de algo, sua natureza, quando mira para a função (ἔργον). Todos eles produzem o que produzem tendo os olhos fixos na função própria do objeto. Assim, descobrir a natureza da lançadeira é revelar que ela é feita para tecer.<sup>166</sup> Fabricar uma lançadeira digna é produzi-la do melhor modo possível para exercer a função de tecer. A noção de φύσις e de εἶδος, se liga, deste modo, com a de ἔργον. A natureza de algo equivale a sua forma, que, por sua vez, é revelada pela função própria deste objeto. Percebemos como em Platão o conceito de natureza se distancia do conceito sofístico. Para ele a natureza serve como condição para a arte. O artista alcança a excelência (ἀρετή) quando segue a regra, o modelo paradigmático, conseguindo reproduzir, do melhor modo possível, a natureza da coisa no objeto produzido. Podemos dizer, deste modo, que ninguém mais do que Platão defende a frase aristotélica de que “a arte imita a natureza”. Mas esta

---

<sup>166</sup> *Crátilo*, 389a7-8.

máxima só vale no caso de Platão se entendermos natureza como equivalendo à forma, e como vimos, ligada a função própria de cada coisa.

A característica central para a definição do conceito de natureza em Platão é a noção de objetividade, a neutralidade da essência. A antinomia platônica, como já indicamos, é entre φύσις e δόξα. A natureza de algo é definida nos diálogos como aquilo que é em si e por si mesmo; aquilo que independe de nossa opinião. Assim, se retomarmos a citação do *Crátilo* em que Sócrates estabelece “que as coisas têm certa entidade estável, que não é relativamente a nós nem é por nós; que não é arrastada para cima e para baixo por ação da nossa fantasia; mas têm uma entidade que é em si mesma e relativamente si mesma, a qual é por natureza”<sup>167</sup>, percebemos que o que está em causa aqui é a suposição da existência de uma estância que garanta a objetividade, ou seja, a suposição que há um εἰδός para as coisas, que dá sentido e assegura um saber efetivo. Natureza designa aqui certa entidade estável, em si e por si, isto é, objetiva e neutra que representa a essência de cada coisa. Significa aquilo que é o que é, independe de nossas opiniões.

A concepção de natureza proposta aqui pelo personagem Sócrates está na base de toda a sua teoria da nomeação subsequente. A proposta de que ao nomoteta cabe a tarefa de impor os nomes segundo a natureza das coisas, ganha sentido a partir das noções de εἰδός e ἰδέα. A analogia é neste caso, e em muitos outros diálogos, com a τέχνη. Como vimos, τέχνη e φύσις não se opõem em Platão, ao contrário, estão em mútua implicação. O artista ao produzir a obra visa a natureza daquilo que pretende construir. A ἰδέα que alcança neste visar dá sentido para o seu trabalho, é a regra que ele deve seguir. Além disso, do ponto de vista do objeto produzido pelo artista, o εἰδός é o que define a obra, aquilo que oferece consistência ao seu ser. A noção de εἰδός tem aqui “por função exprimir o paradigma pelo qual se guia o artesão no seu trabalho”.<sup>168</sup> O modelo eidético delimita em seus traços essenciais a natureza da obra buscada. Com isso, mostra o que é apropriado e o que não é para a fabricação do objeto. “Toda a natureza tem o poder de distinguir isto que para ela é apropriado daquilo que lhe é estrangeiro, hostil ou contrário”.<sup>169</sup> O artista reconhece na natureza, no εἰδός, no paradigma, aquilo que delimita seu objeto e que o diferencia dos outros.

---

<sup>167</sup> *Crátilo*, 386d8-e4.

<sup>168</sup> Goldschmidt, 1986, p. 77.

<sup>169</sup> Dixsaut, 1985, p. 201.

Não se pode fabricar uma lançadeira de qualquer modo, é preciso mirar para *ιδέα*, e esta é alcançada pelo *ἔργον*. A lançadeira é feita para tecer. O artesão que quer fabricá-la deve estar ciente deste *ἔργον*. A função de tecer, própria da lançadeira, oferece a regra para o trabalho do artesão. Determina ainda o modo próprio da lançadeira, isto que a diferencia, por exemplo, de outros artefatos, como a mesa ou sapato.

Assim, também o nomoteta, como um artesão, deve mirar para “o nome que é, por natureza, o nome de cada coisa”, e ser “capaz de impor a sua forma (*εἰδός*) às letras e às sílabas”.<sup>170</sup> Nesta afirmação já estão delineados todos os aspectos centrais da teoria do nomoteta. Primeiro, que há um construtor dos nomes qualificado para esta tarefa. Não são todos os homens, nem cada homem em particular que nomeiam os objetos. Há um artesão, capacitado na arte da nomeação que os fabrica. Segundo, que o nome é feito para designar a essência das coisas, isto é, há uma referência, à qual o nome remete. Finalmente, que a natureza própria do nome é ser um instrumento. Como a lançadeira o nome é definido como uma ferramenta que exerce uma função.

Devemos, portanto, aproximarmo-nos mais atentamente desta teoria da nomeação, tendo como pano de fundo o novo conceito de natureza, inaugurado por Platão. Cientes de que é a partir dele que é apresentada esta concepção teleológica-naturalista da linguagem.

### 2.3 Teoria da nomeação

Aceito que às coisas pertence “certa entidade (*οὐσίαν*) estável, que não é relativamente a nós nem é por nós”, mas é “por natureza”, “em si mesma e relativamente si mesma”<sup>171</sup>, Sócrates constrói – sobre esta base – sua teoria da nomeação, segundo a qual os nomes são fabricados por um artesão e servem essencialmente como veículos de informação dos entes. Em termos gerais, a argumentação socrática parte da aceitação de que há certa natureza fixa para cada um dos entes, e a partir disso começa a elaborar uma teoria da nomeação, cuja tese principal é que o nome é basicamente uma ferramenta de uso que serve para transmitir as características essenciais dos entes.

O primeiro passo da argumentação socrática é o reconhecimento de que não são apenas as coisas que possuem certa entidade estável, também nossas ações (*πράξις*) são “realizadas de

---

<sup>170</sup> *Crátilo*, 390e2-3.

<sup>171</sup> *Crátilo*, 386e1-4.

acordo com a sua própria natureza”.<sup>172</sup> Segundo Sócrates, da mesma forma que não cabe aos indivíduos de modo particular, segundo o modo que lhes aparecem singularmente as coisas (πράγματα), decidir sobre a essência dos entes, assim também as ações (πράξεις) não são realizadas de acordo com a opinião individual, ao nosso bel prazer, mas segundo a sua própria natureza. As ações respeitam certo modo fixo de execução que as definem enquanto tais. Quem quer cortar algo, independente do que seja, deve cortar segundo “a natureza do cortar e do ser cortado, e daquilo com que pertence naturalmente cortar”.<sup>173</sup> Se tentar cortar sem levar em conta a natureza desta ação, o modo adequado de executá-la, indo contra sua natureza, fracassará e nada cortará. Não é de qualquer modo, como quisermos e com o que quisermos que chegaremos a cortar algo. Apenas fazendo corretamente, seguindo as regras naturais desta ação, e isso é o modo adequado de exercê-la, chegaremos ao resultado pretendido.

A tese socrática aqui defendida consiste na afirmação de que cada ação - assim como cada coisa - tem sua essência, sua natureza própria. Agimos corretamente, alcançando o resultado pretendido, quando seguimos o modo adequado por natureza de realizar esta ação, isto é, quando fazemos de acordo com a essência daquela ação. Por isso, quando queremos queimar algo não levamos em consideração todas as diferentes opiniões, mas apenas a correta, ou seja, “como pertence naturalmente a cada coisa ser queimada e queimar, e com que lhe pertence naturalmente queimar”.<sup>174</sup> Não é por acaso que os exemplos mais óbvios desta tese sejam os técnicos. Cortar ou queimar ou qualquer outra ação em que resulta um produto sólido tem um modo determinado de ser realizada. Há regras de execução que podem ser apreendidas e reproduzidas, ou até aprimoradas. Tais regras definem a natureza desta ação e oferecem inteligibilidade e racionalidade para ela. Mas também ações mais básicas como comer, andar e falar têm um determinado modo de serem executadas; não é de qualquer modo que comemos e andamos, só temos sucesso na realização destas atividades se as realizarmos segundo suas respectivas naturezas.

A partir desta tese de que há certa natureza específica para cada ente - é defendido que “as próprias ações também” são “uma espécie

---

<sup>172</sup> *Crátilo*, 387a1-2.

<sup>173</sup> *Crátilo*, 387a5-9.

<sup>174</sup> *Crátilo*, 387b2-4.

dos seres”<sup>175</sup> – o λόγος também será interpretado como uma ação teleológica que tem uma natureza específica e função própria:

SO – Mas então, o falar (τὸ λέγειν) não é também uma das ações?

HE – É.

SO – E poderá alguém falar corretamente se falar de acordo com a opinião sobre o modo como se deve falar? Ou fracassará e nada fará, a não ser que diga as coisas como lhes pertence por natureza e como devem ser ditas e por meio do que devem sê-lo e, falando assim, fará e dirá uma coisa melhor?

HE – Parece-me ser como dizes.

SO – Mas então, o nomear não é uma parte do falar? Pois é nomeando que produzimos os discursos.

HE – Completamente.

SO – Neste caso, o nomear é uma certa ação, já que o falar era certa ação acerca das coisas.

HE – Sim.

SO – Mas vimos que as ações não são relativamente a nós, mas têm uma certa natureza própria que é a sua.

HE – Assim é.

SO – Desse modo, e para estarmos de acordo com o que foi dito anteriormente, as coisas devem ser nomeadas como lhes pertencem por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo, e não como nós queremos; e assim, faremos e nomearemos melhor, mas de outra maneira não (*Crátilo*, 387b9-d8).

Baseado no finalismo reconhecido em nossas ações Sócrates apresenta aqui uma nova interpretação teleológica do λόγος. A essência do λόγος é pensada a partir da dinâmica teleológica, própria de nossas ações. Pois argumenta o personagem, falar (λέγειν) é uma ação e enquanto tal é feita segundo sua natureza, isto é, segundo seu objetivo (ἔργον). O objetivo da fala não é senão dizer as coisas como lhes pertence por natureza e como devem ser ditas e por meio do que devem

---

<sup>175</sup> *Crátilo*, 386e8-9.

sê-lo.<sup>176</sup> Se a fala não se guiar por este seu τέλος fracassará e nada fará.<sup>177</sup>

O nomear é definido como uma parte do falar, pois, como explica Sócrates, é “nomeando que produzimos o discurso”.<sup>178</sup> Também é uma ação e enquanto tal precisa ser realizada segundo sua natureza própria, ou seja, não pode ser realizado de qualquer modo, mas somente de acordo com o modo adequado. Não nomeamos as coisas de qualquer jeito, como nós queremos, ao contrário, elas precisam ser “nomeadas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio de que devem sê-lo”.<sup>179</sup> Como parte do falar o objetivo geral do nomear é dizer os entes segundo suas respectivas naturezas. Tendo isso em vista o nome, produto da ação de nomear, é definido: o nome não é senão uma ferramenta. “De fato, o nome também é um certo instrumento (ὄργανον)”.<sup>180</sup> O nome é a ferramenta que realiza a ação da nomeação, e por extensão a do λόγος. Ele é o ὄργανον capaz de realizar a função e objetivo maior do λόγος, que não é outra coisa que ensinar (διδάσκω), isto é, dizer “as coisa como lhes pertence por natureza e como devem ser ditas”.

Mas pontualmente o nome é definido como “um instrumento de ensino e de distinção da entidade, da mesma maneira que a lançadeira o é da teia”.<sup>181</sup> O nome serve como veículo de informação sobre o ser

<sup>176</sup> *Crátilo*, 387c1-4.

<sup>177</sup> Sedley lembra os objetivos nobres que Platão dá as ações em suas teleologias. Segundo o intérprete as leituras teleológicas de Platão sempre oferecem as ações funções destacadas, nunca objetivos básicos ou banais. Assim argumenta o comentador lançando mão de um exemplo apresentado no *Timeu* (46e-47c) sobre a finalidade da visão. Lá, a função teleológica da visão não é definida como esperaríamos, a saber, para nos auxiliar no dia-a-dia a fim de não batermos nas coisas ou encontramos comida, mas para nos permitir olhar os astros, isto é, praticar astronomia e matemática, e, portanto, para nos possibilitar um maior avanço na filosofia, em si o maior bem disponível para a humanidade. A mesma explicação vale para a aquisição da expressão. De acordo com o *Timeu*, ela também existe, em última análise, a fim de facilitar a filosofia. O mesmo se aplicaria para a interpretação teleológica dos nomes e do λόγος no *Crátilo*, na opinião de Sedley. A fala visaria, assim como no *Timeu*, a facilitar a execução da filosofia, como também os nomes não seria outra coisa que instrumentos que nos auxiliam para realizarmos a tarefa filosófica. (Cf. Sedley, 2003, p.62).

<sup>178</sup> *Crátilo*, 387c6-7.

<sup>179</sup> *Crátilo*, 387d6-8.

<sup>180</sup> *Crátilo*, 388a8.

<sup>181</sup> *Crátilo*, 388b13-c1.

estável (οὐσία) do referente. Através dele transmitimos informações essenciais dos entes e conseguimos identificar e distingui-los uns dos outros.

O mais importante é reconhecer a analogia com as τέχναι que está na base desta definição do nome. As τέχναι são atividades essencialmente teleológicas e funcionalistas. Tecer é uma técnica que precisa ser realizada segundo sua natureza, e que usa da lançadeira como instrumento para alcançar seu fim. A lançadeira consegue tecer, pois é capaz de distinguir “a trama da urdidura, que estão confundidas”. Analogamente, o nome pertence à ação de nomear. Como na técnica de tecer, o nomear precisa de um instrumento que realize seu fim. O nome é a ferramenta apta para ensinar a essência do objeto, e com isso, distingui-lo dos demais objetos. Nisso o nome executa a função maior da nomeação e da fala, a saber, dizer o ser dos objetos. Essencialmente o nome é algo que serve para transmitir informações.<sup>182</sup>

Esta definição determina todo o restante do diálogo. As etimologias serão propostas como exame, ou melhor, como tentativa de comprovação desta hipótese. Posteriormente o personagem Crátilo apresentará melhor sua posição contrapondo-se a alguns pontos desta definição e destacando outros. Por fim, Sócrates fechará o diálogo com a conclusão de que “muito mais em si e a partir de si mesmas que as

---

<sup>182</sup> Segundo Gadamer, a analógica com a τέχνη está na base de todas as concepções modernas da linguagem, as quais reconhecem o nome como mero instrumento que serve para se referir aos objetos ou ideias mentais. A tese do filósofo contemporâneo é que o *Crátilo* é o texto que inaugura nossa interpretação clássica da linguagem. Nele se insinua a concepção da palavra como simples signo que serve como simples dispositivo técnico para os homens referirem-se aos objetos. Segundo Gadamer, esta teoria da linguagem como signo representa um distanciamento da essência da linguagem, pois para o filósofo contemporâneo as palavras não estão para nós como utensílios. Não somos nós que manipulamos as palavras, fazendo delas instrumentos de nosso querer significar. Antes são elas que nos condicionam. Não somos senhores da linguagem, senão que apenas participamos dela. Elas não são meros símbolos porque sempre estão plenas de conteúdo de modo que antes de serem simples dispositivos usados por nós para nos referimos ao mundo, elas são a nossa condição de compreensão do mundo. Na verdade, para Gadamer a teoria simbólica da linguagem esvazia as palavras, compreendo-as sempre em função de uma concepção de realidade apartada da linguagem. Não percebem, acusa Gadamer, que a dimensão linguística, assim como outras dimensões do homem (emocional, histórica etc), é fundante na nossa construção do real. (Cf. Gadamer, 2001, p.524-40).

coisas devem ser apreendidas e investigadas”<sup>183</sup>, tendo em conta a precariedade dos nomes de transmitirem a essência das coisas, isto é, tendo em conta a precariedade destes itens definidos como instrumentos de ensino.

Além disso, esta definição do nome marca ainda como a questão do conhecimento é central no diálogo. A função maior do nome é ensinar. Cabe decidir, então, se estes ensinamentos transmitidos pelos nomes são confiáveis, ou se não passam de opiniões incorretas passivamente aceitas. A parte das etimologias pretende examinar se tais informações alcançadas a partir dos nomes são seguras, ou se cabe ainda uma investigação mais aprofundada sobre cada objeto nomeado. Em outros termos, cabe decidir se o conhecimento transmitido pelos nomes, de fato, merece o título de conhecimento, ou se, ao contrário, não podemos estar incorrendo em erro ao aceitar simplesmente as informações transmitidas pela materialidade dos nomes (etimologias).

Como já destacamos é importante notar que é sobre a base da analogia com a τέχνη que chegamos à definição do nome como uma ferramenta de uso. Nomear e falar são ações determinadas que visam expressar os entes, transmitindo sua natureza específica. O nome não é senão o instrumento (ὄργανον) que opera e executa este fim (ἔργον). Em suma, o nome é a ferramenta por meio da qual é realizado o τέλος do λόγος e da nomeação, isto é, através dele os entes são transmitidos. Mas a analogia com a τέχνη não para por aí. Sobre a base desta analogia é definido ainda uma nova característica da nomeação. Como trabalho, a técnica sempre pressupõe o homem. Não é diferente com o falar e o nomear. Há sempre alguém determinado que fabrica, e outro, que utiliza os instrumentos da técnica. Assim também deve ser em relação ao falar e o nomear. Quem realiza a função, quem usa os nomes, e quem, por outro lado, produz, isto é, fabrica estes nomes? Sócrates, levando a sério a analogia, não deixa de apontar os dois profissionais implicados na técnica da nomeação. Eles são, por um lado, o instrutor, quem melhor sabe utilizar os nomes, visto que a função mor dos nomes é ensinar, por outro lado, o nomoteta, legislador dos nomes, que possui a técnica capaz de produzir adequadamente os nomes para que eles realizem efetivamente sua função. Ao instrutor cabe a tarefa de usar de modo apropriado os nomes. Quando ele utilizar os nomes adequadamente ensinará da melhor forma, e será considerado, conseqüentemente, como um bom técnico.<sup>184</sup> Por outro lado, o nomoteta deve ser alguém

---

<sup>183</sup> *Crátilo*, 439b.

<sup>184</sup> *Crátilo*, 388c.



habilitado na arte de fabricar nomes. Segundo Sócrates este é “o mais raro dos artistas que surgem entre os homens”.<sup>185</sup> Pois cabe a ele a difícil tarefa de impor os nomes seguindo a regra, a norma natural (νόμος).<sup>186</sup> Por isso, o nomoteta não pode ser qualquer indivíduo, apenas “aquele que possui a respectiva arte”.<sup>187</sup> Logo, fica estabelecido, contra a posição inicial de Hermógenes, que “dar nomes não é para todos os homens, mas para aquele que é dador dos nomes”.<sup>188</sup>

A nomeação é caracterizada como uma técnica, tendo um técnico que sabe fabricar seu produto, o nomoteta, e outro que sabe utiliza-lo, o instrutor. Enquanto τέχνη a nomeação é uma produção; logo, supõe trabalho. Podemos descrevê-la, assim como todas as demais τέχναι, como um “movimento que arranca o ser do não ser”.<sup>189</sup> Seu produto, o nome, é determinado como uma ferramenta, algo que serve para ensinar e distinguir. Um objeto funcional que cumpre sua finalidade no servir, como uma tesoura que serve para cortar e o lápis que serve para escrever ou desenhar. Esta é sua natureza, sua determinação, isto é, ser instrumento.

Sócrates, contudo, quer focar no modo de produção que é a nomeação. Quer explicitar como o nomoteta produz os nomes. A analogia com a τέχνη se torna ainda mais estreita. Agora somos direcionados para a experiência da criação do artesão que não por acaso é descrita como uma experiência eminentemente visual.

SO – Muito bem, examina agora para onde olha o legislador dos nomes, ao dar os nomes; e procura,

---

<sup>185</sup> *Crátilo*, 389a2-3.

<sup>186</sup> “[...] quem nos dá os nomes que nós usamos? [...] Não te parece que é a lei (νόμος) quem no-los dá?” (*Crátilo*, 388d). Parece existir um contrassenso aqui, uma vez que o termo νόμος indicaria um retorno ao convencionalismo de Hermógenes. Fora ele que anteriormente defendia a instituição dos nomes a partir do costume enquanto tal plural e reversível. Por que, então, Sócrates usaria este termo neste contexto, ele que foi contra o convencionalismo defendendo evidentemente a posição naturalista? Na verdade, temos que ter em mente a ressignificação deste termo a partir da metafísica platônica. Como vimos, Platão redefine o sentido do termo φύσις de tal modo que τέχνη e φύσις, mas também φύσις e νόμος deixam de ser antagônicos, tornam-se quase sinônimos. Tendo isso em conta, o sentido de νόμος aqui é de regra ou ordem natural, está intimamente ligado ao conceito de εἶδος, como a continuação do texto comprova.

<sup>187</sup> *Crátilo*, 388e4-5.

<sup>188</sup> *Crátilo*, 388e7-389a1.

<sup>189</sup> *Banquete*, 205b8

tendo em conta o que ficou dito anteriormente. Para onde olha o carpinteiro ao fazer a lançadeira? Não será para aquela coisa à qual pertence por natureza tecer?

HE – Completamente.

SO – E diz-me: se, ao fazer a lançadeira. Ela se partisse, faria outra olhando para a que se partiu, ou para aquela forma (εἶδος) para a qual olhava ao fazer a que partiu?

HE – Para aquela forma, segundo me parece.

SO – Portanto, é essa que deve ser chamada com maior justiça a própria lançadeira em si (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκις).

HE – Assim me parece.

SO – Então, quando alguém tem necessidade de fazer uma lançadeira para uma peça de vestuário, seja fina ou grossa, ou de linho, ou de lã ou de outra coisa qualquer, é necessário que todas elas contenham a forma da lançadeira, e que esta confira a cada um desses produtos a natureza que é melhor para cada um?

HE – Sim.

SO – E da mesma maneira acerca dos restantes instrumentos. Tendo-se descoberto o instrumento destinado por natureza a cada coisa, é necessário impô-lo àquilo de que será feito esse instrumento, não da maneira que se deseja, mas como for adequado à sua natureza. É necessário, pois, segundo parece, saber fazer do ferro os furadores próprios por natureza para cada produto (*Crátilo*, 389a5-c8).

O carpinteiro produz a lançadeira segundo a natureza deste objeto, olhando para o que ela essencialmente é. Não mira para as lançadeiras singulares – não visa as lançadeira danificadas -, mas somente para aquela “que deve ser chamada com maior justiça a própria lançadeira em si”; mira apenas para a forma da lançadeira, que se confunde com a função deste objeto, o tecer. O artesão não copia os objetos singulares, as cores e esquemas das lançadeiras particulares, senão que reproduz no seu produto a finalidade de tecer. O tecer é o princípio de limitação da lançadeira. Visando o tecer na sua forma paradigmática o artesão escolhe os materiais e neles aplica sua arte. Reproduz no singular esta capacidade de ação, que enquanto tal confere identidade a este produto.

Analogamente Sócrates caracteriza a produção dos nomes efetuada pelo nomoteta:

SO – Mas então, ó caríssimo, não será o nome adequado por natureza a cada coisa que o legislador dos nomes tem de saber fazer a partir dos sons e das sílabas? E não será olhando para aquele mesmo nome que é que ele porá e fará todos os nomes, se for um fazedor dos nomes dotado de autoridade? E, se nem todos os legisladores dos nomes os fizerem a partir das mesmas sílabas, nem por isso devemos esquecer o que ficou dito; de fato, também não é exatamente o mesmo ferro que os ferreiros trabalham, embora produzam o mesmo instrumento com o mesmo fim; da mesma maneira, enquanto lhe conferirem a mesma forma, embora o façam a um ferro diferente, o instrumento será igualmente correto, seja feito entre nós ou entre os bárbaros (*Crátilo*, 389d4-390a3).

O nomoteta precisa produzir o nome adequado por natureza a cada coisa. Ele deve impor os nomes contemplando, inicialmente, a forma do nome que é, e aplicando nas letras e sílabas a forma do nome naturalmente apropriado. O nome aqui está duplamente ligado com o conceito de εἶδος, pois, por um lado, significa a natureza do nome, isto é, ser um instrumento de ensino, por outro, remete àquilo mesmo que o nome deve expressar, ou seja, para a essência das coisas. O nomoteta deve estar consciente da função do nome, para que ele serve, qual é sua natureza, como também visar exatamente qual nome é apropriado para cada um dos entes. Não poderá impor qualquer nome ao objeto, mas apenas aquele que expressa adequadamente a essência do referente, deve reproduzir apenas a forma do nome que é realmente adequado ao objeto. Não importa se alguns nomotetas usam sílabas e letras diferentes, desde que consigam “conferir a mesma forma”, impor “a forma do nome que pertence a cada coisa”. Também o ferreiro usa ferros distintos quando trabalha, mas nem por isso deixar de produzir o mesmo instrumento, com a mesma finalidade. O εἶδος e o ἔργον conferem unidade e inteligibilidade para os produtos fabricados. Como é possível usar diferentes sílabas e letras para nomear a mesma coisa também é possível

acrescentar e retirar letras, desde que “a entidade forte da coisa seja manifesta no nome”<sup>190</sup>.

Como função, o nome precisa manifestar a essência da coisa. Esta manifestação operada pelo nome é pensada como uma definição resumida do referente, transmitida por meio da análise material do nome, isto é, por meio de suas letras e sílabas. Em outros termos, o nome será apropriadamente atribuído pelo nomoteta se for capaz de manifestar etimologicamente a essência do referente. O nome é essencialmente veículo de informação, não de qualquer informação, mas da mais relevante sobre o referente, a saber, sua essência (οὐσία). Quando for bem imposto o nome manifesta (δηλοῦμαι) a entidade forte da coisa, isto é, sua essência (οὐσία) ou natureza própria (φύσις).

Tendo em conta esta função do nome, inicia-se e se desenvolve toda a seção das etimologias. Nesta primeira parte do diálogo, fica definido que há certa entidade estável (οὐσία), e que é tendo em vista a transmissão destas essências que o nome é produzido e utilizado. Em outras palavras, nesta primeira parte do diálogo se definiu a tarefa dos nomes, que não é senão transmitir e exprimir através de letras e sílabas a essência de cada coisa. Este é o poder do nome, ou seja, ensinar e identificar. A segunda parte do diálogo, com sua crítica do naturalismo do nome, interroga sobre este poder, se ele é confiável ou não, se ele de fato garante o saber ou não.

O poder do nome de transmitir a essência das coisas não deve ser confundido com a capacidade de significação das palavras – embora haja certa ambiguidade que perpassa todo o diálogo e que se comprova pelo uso do termo σημαίνει.<sup>191</sup> Antes de remeter a noção de

---

<sup>190</sup> *Crátilo*, 393d.

<sup>191</sup> “[...] interroguemo-nos sobre a *dynamis* de um nome. Como interpretar esta noção? Decerto que não identificando-a automaticamente com a significação (apesar dos *sêmeinai* de 393d1 e 394c1). Pois como poderíamos alargar este conceito às sílabas e às letras? É claro que este poder de imitar, de significar, de representar, da parte dos elementos da linguagem, corresponde ao poder (435c-d) que as entidades (e mais obscuramente as coisas: *pragmata*) manifestam, de serem representadas pela semelhança que liga umas às outras. Que significação poderá haver numa relação deste tipo? (Embora a ideia de significação não possa ser estranha à de *dynamis*, e a interpretação do diálogo se torne incompreensível sem fazer uso dela). (Santos, 2001, p.33). Além do argumento de Trindade, a saber, que é alheia a noção de significação qualquer pretensão de expressar pelas letras ou sílabas as coisas, podemos acrescentar que ao que se refere a significação é inimaginável que um nome seja mais correto que outro, ou seja, expresse melhor o ente do que outro nome referente ao mesmo objeto.

significação o poder do nome precisa ser compreendido a partir da própria definição do nome, de sua função pedagógica e identificadora. O poder do nome consiste em sua função de ensinar e distinguir os entes. Ele remete, portanto, à capacidade do nome de manifestar a essência das coisas, isto é, de conseguir transmitir por meio de sua materialidade – etiologicamente – informações essenciais sobre o referente. Em outros termos, o poder do nome parece consistir, no diálogo, em sua capacidade de *descrever* o objeto nomeado.<sup>192</sup>

Os nomes são tratados no diálogo como definições condensadas que descrevem o referente. O nome é descritivo, e por isso, deve ser analisado a partir de suas combinações de sentidos que “descrevem, sugerem ou evocam aspectos relevantes ou essenciais do nomeado”.<sup>193</sup> Ao argumentar que o nome precisa manifestar a essência das coisas Sócrates está defendendo, segundo nossa interpretação, que os nomes precisam descrever etimologicamente a essência dos seus referentes. A partir de seus étimos os nomes devem transmitir a definição dos entes. Exemplos do poder descritivo do nome seriam palavras como *heterossexual* ou *filosofia* em que pela simples análise etimológica podemos retirar a definição do objeto nomeado. As etimologias transmitem deste modo descrições condensadas dos seus referentes. Servem, portanto, de veículo de ensino e identificação. A

Sócrates usa, por vezes, a expressão “mais correto” para indicar que um nome é mais apropriado para transmitir a mesma entidade. Assim em 392a1-2 Sócrates afirma: “ Não achas que é magnífico saber isto, que é mais correto chamar Xanto àquele rio do que Escamandro?”. De fato, do ponto de vista da significação não há nome mais correto ou menos correto. A palavra significa ou não. Este novo argumento reforça a tese de que é problemático compreender o poder das palavras indicado no *Crátilo* a partir do conceito de significação. Consideramos que este poder do nome precisa ser pensado a partir da função do nome; função que é definida no diálogo como capacidade de ensinar por meio de letras e sílabas – etimologicamente- a essência das coisas, e de, portanto, identificar e distinguir os entes uns dos outros.

<sup>192</sup> É interessante observar como no *Crátilo* é misturado o aspecto denotativo do nome e o conotativo. Por um lado, fica explicitado que o nome deve denotar a essência das coisas (*ousia* ou o *eidós*). Por outro lado, quando são apresentadas as etimologias e investigado efetivamente no que consiste a obra do nomoteta o nome é tomado no seu sentido conotativo, isto é, como uma descrição de aspectos essenciais ou acidentais dos objetos. Consideramos que isso não é uma mera confusão, mas a ambiguidade da própria teoria platônica, visto que as essências não são simples objetos e precisam ser captadas por uma compreensão abrangente.

<sup>193</sup> Alberto Moniz, 2011, p.8.

diferença entre línguas – letras e fonemas – não prejudica necessariamente a transmissão das definições. Uma palavra como *pica-pau* em português e *woodpecker* em inglês são evidentemente distintas quanto à materialidade, porém etimologicamente equivalem. Outro exemplo, *secador-de-cabelo* é uma palavra que muda foneticamente de língua para língua, mas apresenta em cada caso etimologias análogas. Se compararmos o caso do inglês *hairdrye*, do francês *sèche-cheveux*, bem como do italiano *ferrovia*, e do alemão *Eisenbahn*, percebemos que todos esses nomes se referem ao mesmo objeto, e o descrevem da mesma maneira, apesar do fato de serem formados por diferentes fonemas e compostos por diferentes palavras.<sup>194</sup> Em outros termos, todos estes nomes particulares para o secador-de-cabelo apresentam a mesma forma específica, isto é, a mesma definição do referente, apesar dos diferentes vocábulos usados em cada caso. Todos manifestam a mesma informação sobre a essência do referente, por meio de diferentes, mas análogas etimologias.

Uma mesma coisa pode, deste modo, ter nomes diferentes que igualmente a definem e são “mais os menos corretos” ou igualmente corretos. Os nomes *Astíanax* e *Heitor* têm apenas a letra *t* em comum, “e no entanto significam o mesmo”, isto é, ambos apresentam o mesmo poder (δύναμις), o mesmo caráter (τύπος) definidor, a saber, ambos conseguem expressar etimologicamente suas respectivas essências, a virtude régia – “Anax e Heitor significam aproximadamente a mesma coisa, ambos são nomes de reis; de fato, se alguém for ‘senhor’ (ἄναξ) de alguma coisa, certamente também será o seu ‘detentor’ (Ἐκτωρ); pois é claro que domina sobre essa coisa, a possui e a detém”.<sup>195</sup>

A capacidade descritiva do nome é explicitada no *Crátilo* de diferentes formas – a parte das etimologias nos apresentam formas diversas de análise etimológica, algumas que partem até de frases como constituidoras do nome.<sup>196</sup> Ao analisar etimologicamente os nomes no

<sup>194</sup> Cf. Ademollo, 2011, p.135.

<sup>195</sup> *Crátilo*, 393a5-8. ‘Heitor’, “Ἐκτωρ”, possui em sua raiz o verbo ἔχω, que em grego significa ter. Heitor é, portanto, aquele que possui ou detém a cidade. ‘Astíanax’, Ἀστύναξ, nome de seu filho, por outro lado, é composto por ἄναξ, senhor, e ἄστυ, cidade, ele é, portanto, assim como o pai, ‘senhor da cidade’.

<sup>196</sup> O exemplo paradigmático neste sentido é o da etimologia de homem, ἄνθρωπος, que segundo a interpretação socrática deriva da sentença ‘examina as coisas que vê’, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, e se explica pelo fato de que os outros animais não examinam o que vêm, parecem não ter consciência e não

diálogo Sócrates usa de modos diversos de análise que “admitem graus diferentes de complexidade e não há necessariamente um resultado único possível”.<sup>197</sup> Alguns nomes são analisados a partir de diferentes formas de análise e apresentam por vezes informações diferentes sobre o referente. De modo paradigmático podemos apontar para algumas formas de análise etimológica apresentadas no *Crátilo*, e que explicitam melhor o que significa o poder descritivo do nome. Nossa palavra moderna ‘aluno’ poderia ser analisada de dois modos: a) ‘aluno’ deriva do encontro de ‘a’ (o alfa privativo grego) com a palavra ‘*lumen*’ (latim para ‘luz’ ou ‘brilho’). Segundo esta análise, ‘aluno’ é ‘quem não tem brilho’. ‘Aluno’ é uma descrição condensada apropriada para designar aqueles que ainda não foram iluminados pela luz do conhecimento. b) ‘aluno’ deriva do latim ‘*alumnus*’ (‘criança latente’, ‘discípulo’), derivado, por sua vez, do verbo ‘*alēre*’ (‘desenvolver’, ‘nutrir’, ‘fazer crescer’, ‘fortalecer’). ‘Aluno’ seria, então, ‘aquele que está em desenvolvimento, necessitando e requerendo nutrição’. Ele pode ser tomado como uma descrição condensada para designar ‘aqueles que ainda dependem de outros’.

c) Há ainda decomposições e combinações etimológicas apresentadas no *Crátilo* que exigem interpretações mais elaboradas. Encontramos no diálogo análises que seguem um padrão análogo ao seguinte: ‘malevolência’ = ‘aquilo que traz o **mal**, **lesa** e **voluntariamente** engendra **violência**’.<sup>198</sup>

Não podemos confundir as análises etimológicas apresentadas no *Crátilo* com a prática moderna das ciências linguísticas. As análises e decodificações apresentadas no diálogo são abertas e abrangem variadas formas de explicação. Por vezes, parecem livres e imaginárias, não se atendo a evidências históricas. Isso, contudo, não invalida a tese geral do diálogo de que os nomes podem ser pensados como descrições condensadas. A força retórica das etimologias parece reforçar a tese de que nomes possuem conteúdos descritivos e servem como veículos de informação sobre os objetos. O nome, como um instrumento de ensino, transmite etimologicamente a essência dos referentes, funcionando como uma descrição condensada, e sendo decodificado pelo emprego de análises etimológicas.

---

questionarem aquilo que lhes aparece, enquanto o homem à medida que vê já examina e raciocina.

<sup>197</sup> Alberto Moniz, 2011, p.8.

<sup>198</sup> Cito os exemplos de Alberto Moniz, 2011, p.8 – 9.

Podemos resumir em três pontos esta teoria delineada pelo personagem Sócrates de 388e, em que se estabelece a exigência de uma certa entidade estável para cada um dos entes, até 390a, em que se define a função técnica do nomoteta: a) os nomes pertencem por natureza às coisas, isto é, é defendido que existe um nome correto para cada espécie de coisas; b) não será qualquer pessoa quem atribui os nomes. Há alguém qualificado por sua arte que deve impor os nomes; c) a este artífice dos nomes cabe, visando o “nome natural” de cada coisa, a *idéa*, moldar-lhe a forma por meio de letras e sílabas. Importante notar ainda que é através da etimologia, imitando a essência que define o referente, que o nomoteta consegue formar os nomes de tal modo que eles possam expressar a natureza dos entes. O nomoteta não é senão um construtor de etimologias, aquele que consegue transformar os nomes em descrições condensadas, que consegue, através de seu trabalho, informar, pois é capaz de impor um conteúdo descritivo em cada nome.

Como apontamos na introdução deste capítulo, esta teoria da nomeação esboçada no *Crátilo* deve ser interpretada como uma tese interna ao diálogo, ou seja, como uma teoria delineada pela investigação dialética e que impulsiona o desenrolar subsequente do diálogo, a parte etimológica e as reconsiderações finais. Não consideramos que tal teoria deva ser tomada como um dogma inquestionável de Platão. O próprio personagem Sócrates que é quem apresenta em linhas gerais esta teoria da nomeação não assegura sua validade, dizendo para Crátilo, no final do diálogo, que não garante nada do que afirmou, e que apenas se limitou a investigar com Hermógenes como lhe pareceu.<sup>199</sup>

Apesar disso, é inegável que esta teoria da nomeação é construída a partir de teses recorrentes nos diálogos platônicos. O conceito de φύσις e de εἶδος, a analogia com as τέχναι e a leitura teleológica de nossas ações e das mais variadas atividades humanas são aspectos característicos de diversas teses e propostas debatidas nos diálogos. Diante desta tendência platônica é inegável que há certas concepções platônicas inerentes a teoria da nomeação esboçada no *Crátilo*. Goldschmidt<sup>200</sup>, bem como Baxter que segue a interpretação deste autor<sup>201</sup>, sugerem neste sentido que a teoria esboçada por Sócrates no diálogo não deve ser tomada como uma tese descritiva, mas prescritiva, isto é, a teoria não é tanto uma explicação de fato, como efetivamente a nomeação acontece, mas antes como deveria ser, como

---

<sup>199</sup> *Crátilo*, 428a.

<sup>200</sup> Cf. Goldschmidt, 1986, p. 59-60; 82—84.

<sup>201</sup> Cf. Alberto Moniz, 2011, p.81.



deveria funcionar. A teoria do nomoteta seria uma *imagem paradigmática* – Goldschmidt chama de *teoria da linguagem ideal* – que pretende demonstrar a real função das palavras, a saber, instruir-nos sobre os entes. Esta interpretação sugere que por mais que não devemos aceitar simplesmente em sua totalidade, em todos os seus detalhes, as explicações apresentadas por Sócrates, em linhas gerais devemos reconhecer a compreensão teleológica e finalista de Platão no que se refere ao nome e ao λόγος. A própria crítica ao poder limitado das palavras, que se encontra no final do diálogo, pressupõe esta concepção de que a finalidade das palavras deve ser instruir-nos sobre o ser das coisas. As palavras não são totalmente confiáveis porque pode acontecer de não nos instruir acertadamente, prejudicando mais do que auxiliando nosso caminho filosófico.

Para além de Platão, esta concepção teleológica e tecnológica do nome e do λόγος exerceu decisiva influência sobre nosso pensamento ocidental referente à linguagem.<sup>202</sup> Não por acaso, nossa disposição natural é pensar a palavra como aquilo que serve para referenciar, expressar os entes ou simplesmente indicar qualquer coisa que não encontramos imediatamente ao nosso alcance. Gadamer denuncia esta influência, sobretudo na compreensão moderna da linguagem, em que a palavra é determinada exclusivamente como serva das ideias mentais. A teoria do signo não deixa de ser uma herdeira desta tematização teleológica da linguagem. Pois o que é o signo senão um operador, um dispositivo que serve para referir ou indicar. Segundo Gadamer só esta influência já nos obrigaria a dar uma maior atenção ao diálogo *Crátilo*. Pois só esclarecendo as experiências e analogias fundantes que estão na origem de nossas crenças mais difundidas sobre a linguagem conseguiremos ora compreendê-las melhor e aperfeiçoá-las, ora nos distanciarmos delas. Também a rejeição da tradição deve estar ciente do poder que esta mesma tradição tem de nos condicionar. Rejeição sem consciência é rebeldia juvenil que sem perceber reproduz o mesmo que rejeita, achando ingenuamente que é novo. Por isso é mister captar as bases de nossas concepções linguísticas. Gadamer não tem dúvida que o *Crátilo* é, neste sentido, o texto fundante de nossa filosofia da linguagem. Nele encontramos algo que permaneceu até a modernidade – por vezes aperfeiçoado ou até algumas vezes revisto, a história não é um caminho em linha reta, mas está cheio de curvas e depressões -, a saber, a concepção teleológica-tecnificada da linguagem.

---

<sup>202</sup> Cf. Gadamer, 2001, p.524-40.

## 2.4 A função central do dialético

No último tópico analisamos a teoria da nomeação, que Sócrates apresenta como hipótese de investigação e que serve de base para todo o desenvolvimento subsequente do diálogo. Segundo esta teoria há um nomoteta, artífice habilitado na arte da nomeação, que atribui os nomes de acordo com a natureza de cada coisa. Nossa análise desta teoria foi, todavia, incompleta, pois omitimos voluntariamente um aspecto importante que é destacado no diálogo. Faltou investigarmos como nos certificamos que o legislador dos nomes atribui os nomes adequadamente. Para quem cabe a tarefa de julgar se os nomes, feitos pelo nomoteta, foram bem atribuídos e exercem corretamente sua função didática? Nosso novo propósito é examinar esta figura central do diálogo, que aparece brevemente (389c-391a), e que, por vezes, não recebe a devida atenção.

Alguns intérpretes enfatizam e se detém na figura do nomoteta, considerando a imposição dos nomes por parte dele a tese central do diálogo. Contrariamente consideramos a figura do dialético, tão importante, ou até mais central, se levarmos em consideração o diálogo como um todo. No final aporético do diálogo, o que se ressalta é, por um lado, a falibilidade do suposto nomoteta e, por outro, a urgência do dialético, guiando-se pelas coisas mesmas, verificar os nomes. Poderíamos concluir a partir disso que antes de uma defesa naturalista da correção dos nomes – antes de uma defesa da tese do nomoteta – há no *Crátilo* uma apologia da própria dialética, a apologia da filosofia mesma, como atividade crítica de perguntas e respostas.

Frente a esta importância da dialética para a compreensão do diálogo, cabe perguntarmos quem é o dialético, qual é sua função e como no *Crátilo* ele é caracterizado?

O dialético não é senão o fiscal dos nomes. Foi definido por Sócrates que nem todos os homens são instituidores de nomes. Apenas o artífice dos nomes (nomoteta) possui a arte de fabricar nomes. Mas quem garante que os nomes fabricados por eles foram corretamente atribuídos? Nos termos socráticos “e quem poderá saber se foi dada a forma adequada?”<sup>203</sup> Ora é preciso de um supervisor que fiscalize e revise o trabalho do nomoteta.

Nas τέχναι, pergunta Sócrates, quem é este que supervisiona?

[...] aquele que a [lançadeira] fez, o carpinteiro, ou aquele que vai usá-la, o tecelão?

---

<sup>203</sup> *Crátilo*, 390b1.

HE – Parece-me que é mais aquele que vai usá-la, ó Sócrates.

SO – E quem é aquele que vai usar o trabalho do fabricante de liras? Não será aquele que melhor supervisiona aquilo que é fabricado e que, uma vez fabricado, sabe se está bem ou mal fabricado?

HE – Certamente.

SO – E quem é ele?

HE – O tocador de lira (*Crátilo*, 390b2-11).

Em todas as τέχναι não é quem produz (ποιήσας), mas antes quem usa (χρησόμενος) o supervisor da obra. Somente ele é capaz de julgar adequadamente a qualidade do produto, visto que tem a experiência e o conhecimento apropriado para avaliar (κρίνει).<sup>204</sup> Assim, o tocador de lira é um melhor juiz sobre a qualidade da lira do que os inexperientes, e o piloto saberá julgar melhor a qualidade do navio construído do que o simples tripulante. Saber usar alguma coisa não consiste somente no saber para que serve e como se serve, mas também em saber se este produto é bem produzido, e, portanto, é adequado para a execução do serviço. Da mesma maneira, também no caso da correção dos nomes aquele que sabe usar adequadamente os nomes é quem com maior propriedade deve avaliá-los.

SO- E quem poderá supervisionar melhor a obra do legislador dos nomes e, uma vez fabricada, julgá-la, seja entre nós, seja entre os bárbaros? Não será aquele que vai usá-la?

HE – Sim.

SO – E esse não será aquele que sabe fazer perguntas?

HE – Completamente.

SO – E também aquele que sabe responder?

HE – Sim.

SO – E aquele que sabe fazer perguntas e que sabe responder, chamas-lhe outra coisa que não dialético?

HE – Não, chamo-lhe isso.

SO – Neste caso, o trabalho do carpinteiro é fazer um leme supervisionado pelo piloto, se quer que o leme seja bem feito.

HE – Parece que sim.

SO – E, aparentemente, o trabalho do legislador dos nomes é fazer um nome, tendo o dialético a

---

<sup>204</sup> *Crátilo*, 390c3.

supervisioná-lo, se quer que os nomes sejam bem postos.

HE – Assim é. (*Crátilo*, 390c6-d8).

Não há dúvida que o dialético é o mais apto a supervisionar os nomes, ele que, segundo Sócrates, sabe fazer perguntas e sabe respondê-las. O dialético têm estes dois saberes que o definem: perguntar (ἔρωτᾶν) e responder (ἀποκρίνεσθαι). Não é caracterizado aqui nem como aquele que argumenta, define ou persuade, mas como aquele que pergunta, e que à medida que pergunta julga e responde. Em outras palavras, o dialético é o indivíduo versado na arte socrática de questionar. “Saber questionar e responder é o traço essencial da prática socrática do λόγος, a essência mesma do διαλέγεσθαι.<sup>205</sup> Ao definir, no *Crátilo*, o dialético como aquele que interroga e responde Sócrates está se definindo, está definindo o seu *métier*.

No *Crátilo*, contudo, a tarefa do dialético socrático que é destacada não é tanto por à prova a alma dos interlocutores, avaliando suas opiniões por meio de perguntas e respostas, mas antes por à prova os nomes, avaliando se foram bem estabelecidos pela arte do nomoteta. Mais apropriadamente cabe ao dialético a árdua tarefa de verificar a veracidade das etimologias atribuídas pelos sábios nomotetas. Esta tarefa, própria do dialético – própria de Sócrates, explica o próximo passo do diálogo, em que são apresentadas as mais variadas etimologias, que gradativamente vão sendo questionadas e reavaliadas a partir de uma reconsideração ontológica acerca da noção de estabilidade dos entes.

Temos um exemplo apropriado para esclarecer em que consiste a tarefa do dialético em 412d, quando Sócrates apresenta a etimologia da palavra ‘justiça’, ‘δικαιοσύνη’:

Quanto à ‘justiça’ [δικαιοσύνη], é fácil perceber que este nome foi posto à ‘compreensão do justo’ [‘δικαίου συνέσει’]; mas é o ‘justo’ [‘δίκαιον’] que é difícil. De fato, parece que, até certo ponto, muitos estão de acordo acerca dele, mas depois começam as discordâncias. É que, aqueles que pensam que o todo está em marcha consideram que a sua maior parte mais não é do que um receptáculo, que é todo ele percorrido por certa coisa, por meio da qual são geradas todas as

---

<sup>205</sup> Dixsaut, 2001, p.50.

coisas que são geradas; e esta coisa é extremamente veloz e sutil. De fato, de outra maneira não poderia mover-se através de todos os entes, se não fosse extremamente sutil, de tal forma que nada pode contê-la, e extremamente veloz, de tal maneira que as restantes coisas tenham de estar como que imóveis. E, uma vez que governa todas as outras coisas movendo-se através delas [δυστατόν], é corretamente que recebe o nome ‘justo’ [‘δίκαιον’], acrescentando-se-lhe o poder do k por razões de eufonia. Até este ponto, como dissemos agora mesmo, são muitos os que estão de acordo acerca desta explicação do justo; quanto a mim, ó Hermógenes, tendo persistido nestas coisas que a ele dizem respeito, fiquei informado de todo este mistério, que este justo é causa – pois aquilo pelo qual uma coisa se gera é a sua causa – e por essa razão, disse-me alguém, é correto dar-lhe esse nome específico. E quando, tendo ouvido estas coisas, ainda assim pergunto de novo, suavemente: “mas então, se é assim, o que poderá ser o justo, meu caro?”, parece-me estar a fazer perguntas muito para além do conveniente, e a ultrapassar todos os limites. Disseram-me que já tinha aprendido o suficiente mas, querendo satisfazer-me, empreenderam dizer todo o género de coisas, e não estavam de acordo sobre nenhuma delas. De fato, um deles dizia que o sol é justo, já que é o único que governa os entes, movendo-se através deles e aquecendo-os [δυστατόντα καὶ κάοντα]. Mas quando eu, satisfeito por ter ouvido uma coisa tão bela, a digo a outro, ele ri-se de mim ao ouvir isto e pergunta-me se eu penso que o justo desaparece por completo do meio dos homens quando o sol se põe. Persistindo eu em que esse me diga o que pensa, declara-me que é o próprio jogo; mas isto não é fácil de entender. Ele diz-me que não se trata do próprio jogo, mas do próprio calor, que está no interior do fogo. E há outro que declara rir-se de todas estas coisas, e que o justo é aquilo que Anaxágoras afirma, que é o espírito; pois, acrescenta, sendo ele perfeitamente senhor de si, e não se misturando com coisa alguma, ordena as coisas movendo-se através de todas elas. E com isto,

meu amigo, fiquei numa aporia bem maior do que antes de empreender instruir-me acerca do que pode ser o justo. Mas parece-me ter sido pelas razões que investigamos que este nome lhe foi atribuído. (*Crátilo*, 412c7-413d2).

Sócrates manifesta certo mal estar – próprio do dialético e do filósofo – em aceitar simplesmente, sem exame mais apurado, a etimologia da palavra justiça, e visando esclarecer no que exatamente consiste o justo, inicia seu questionamento, apresentando novas perguntas sobre o ser da justiça e colocando em causa as definições estabelecidas. Não há dúvida que este modo dialético de examinar as etimologias – os nomes atribuídos pelo nomoteta – está voltado para as coisas mesmas, para o próprio εἶδος da coisa, neste exemplo, para a própria inteligência ou compreensão do que é a justiça. A dialética, portanto, está guiada para as coisas mesmas. O critério último para avaliar a veracidade dos nomes, a legitimidade de suas etimologias, só pode ser o εἶδος da própria coisa.

Já está, desta forma, implícito na tarefa do dialético aqui tematizado a conclusão final do diálogo, a saber, que para a filosofia “não é a partir dos nomes” – poderia se ler: não é a partir das simples etimologias – “mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser apreendidas e investigadas”.<sup>206</sup> O dialético, o filósofo por excelência, não deve aceitar passivamente o conteúdo descritivo transmitido pelos nomes, não deve considerar as etimologias como revelações inquestionáveis, senão que precisa a cada palavra investigar, interrogando, vendo as opiniões contrárias, respondendo e julgando à medida que pergunta qual é efetivamente o modo de ser da própria coisa. Qual é o *quid* que define o ente. A palavra para o dialético não é o esgotamento do saber sobre o referente, senão que é o primeiro passo para a real investigação. O nome serve como abertura para o questionamento mais aprofundado. O nome indica “o ser sobre qual é a procura”<sup>207</sup>, o dialético por saber perguntar e responder é quem melhor saber procurar.

Por ser aquele que persiste e que mais seriamente busca descobrir o ser autêntico de cada coisa o dialético é o mais apto para julgar a validade das etimologias, a legitimidade dos nomes atribuídos pelo nomoteta. O dialético é mais capaz de reconhecer quando o nome

---

<sup>206</sup> *Crátilo*, 439b-c.

<sup>207</sup> *Crátilo*, 421a-b.

foi adequadamente atribuído, isto é, quando de fato está de acordo com o εἶδος, com a natureza do referente. É ele ainda aquele que tem a liberdade necessária para negar a validade de um nome, sua inadequação ao ser mesmo. Em suma, no *Crátilo*, a figura do dialético aparece como o melhor juiz sobre a correção dos nomes, pois se guia pelo melhor critério, ou seja, o ser das coisas mesmas.

O problema empírico da origem dos nomes se torna para a filosofia uma questão secundária. Pois independentemente de se os nomes são obra de um bom ou mau demiurgo, seja ele humano ou divino, natureza ou convenção, o que importa para a filosofia é saber sobre as coisas mesmas, e isso só a investigação aprofundada pode oferecer. Mesmo tendo o nome como uma direção a filosofia não se esgota na palavra – filosofia não se resume em análise etimológica, toma-a simplesmente como ponto de partida de seu exame. Exatamente por não permanecer na positividade dos nomes – na representação que cada nome dá das coisas – o dialético é o mais apto a avaliar a retidão das palavras. A dialética representa um momento de reflexão em que por meio de perguntas e respostas é posta à prova a positividade dos nomes. Este exame tende ao εἶδος, a unidade delimitadora do ser das coisas, pois apenas na medida em que adquire algum saber sobre a essência o dialético se torna apto para realizar efetivamente sua função no que se refere à palavra, ou seja, verificar a conformidade da essência e do nome.

Para a filosofia, apenas o nome não basta – como também a opinião, mesmo que verdadeira, não basta; é preciso buscar maior inteligibilidade do ser das coisas. Mais inteligibilidade não significa, todavia, uma revelação imediata da essência, senão que depende de um processo negativo em que distinguindo as possíveis definições e pondo-as à prova se alcança gradativamente maior visibilidade da essência das coisas mesmas. O exame dialético sobre a correção dos nomes passa, portanto, pelo λόγος, ou seja, pelo exercício da razão. Passa pelo negativo, pela crítica. A filosofia – o verdadeiro saber – não pode permanecer na positividade das representações do nome, aceitando-as passivamente; deve acima de tudo pô-las à discussão (διάλογος). O verdadeiro saber é consciente do negativo, passa pelo debate das opiniões contrárias. A dialética é o poder de colocar à prova, negando o óbvio, desmascarando os saberes parciais, muitas vezes transmitidos pelas etimologias dos nomes. A dialética é a capacidade de tornar problema filosófico aquilo que é passivamente aceito pelo senso-comum – mesmo que as opiniões aceitas estejam baseadas na autoridade dos antigos sábios, como no caso do *Crátilo*.

O exame dialético acerca da retidão entre a essência e o nome é, portanto, sempre mediado pelo λόγος, ou melhor, pelo διάλογος. Nos diálogos platônicos frequentemente a discussão parte do nome, como uma indicação inicial sobre o ser da coisa que é investigada, mas à medida que segue o exame dialético “se busca chegar ao acordo sobre a coisa mesma (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ), através do discurso (διὰ λόγων)”.<sup>208</sup> Não basta ter o nome, a descrição condensada, é preciso que esta esteja fundamentada numa explicação (λόγος). Semelhante com o caso da opinião, pois não basta ter a opinião certa, não basta dizer a verdade é preciso explicá-la, compreendê-la na sua totalidade de complicações e relações. Além disso, o nome por si só não garante a verdade, é preciso investigar e ver se ele concorda com a essência. O nome funciona, portanto, simplesmente como uma primeira indicação daquilo que buscamos encontrar, só posteriormente podemos avaliar se tal nome nos colocou no caminho de investigação certo ou não. Somente o exame dialético pode alcançar maior veracidade sobre o tema. Somente o exercício radical da filosofia pode gradativamente dar maior inteligibilidade para a essência, e a partir disso legitimar ou invalidar as primeiras descrições projetadas pelos nomes.

O nome representa certa positividade geralmente aceita, e como sabemos, a filosofia, no sentido socrático que Platão emprega, nasce como um exercício negativo de provação e crítica. Pois subjaz a esta concepção de filosofia a ideia de que a elevação da alma e a busca da essência das coisas só pode partir do questionamento crítico que nos liberta gradativamente das opiniões parciais e infundadas. As opiniões são o domínio da positividade, das certezas, das convicções e da evidência. Os nomes tratados como descrições condensadas refletem esta positividade doxástica. As etimologias não são outra coisa que a apresentação de diferentes concepções dos entes. Elas projetam concepções de mundo através de análises e decomposições etimológicas dos nomes mais ou menos justificadas. Assim as etimologias apresentam definições sobre os seres, definições que no mais são tomadas ingenuamente como verdades simplesmente reveladas, autoevidentes. Que a etimologia da palavra ser (τὸ ὄν) seja “aquilo que se move” (ἰόν)<sup>209</sup> não é algo nada inocente, muito pelo contrário, representa a própria concepção que alguns têm da realidade, e enquanto tal deve ser debatida. As etimologias, como todas as opiniões, propõem concepções dos seres, definindo-os consciente ou inconscientemente. A tarefa da

---

<sup>208</sup> *Sofista*, 218b-c.

<sup>209</sup> *Crátilo*, 421b-c.



dialética é examinar tais propostas, tendo como horizonte a essência das coisas. Este caminho de provação é, segundo Platão, essencialmente interrogativo, marcado pela negatividade. É o caminho da dúvida e da crítica.

O dialético deve ser considerado como figura central para a interpretação do *Crátilo*. No final do diálogo a função do nomoteta é posta em questão – o método etimológico como um todo é posto em dúvida -, em contrapartida a do dialético é ressaltada. Ele é a personalidade mais importante, pois representa o próprio exercício da filosofia, que tendo já desde sempre à sua disposição os nomes questiona a validade destes em vista das coisas mesmas. Os nomes oferecem informações sobre os entes, cabe, todavia, dialeticamente testar a veracidade de tais informações. A figura do dialético aponta para a própria tarefa da filosofia, que para a concepção platônica precisa examinar os diversos discursos, visando, com isso, maior delimitação do ser autêntico de cada ente. Nesta proposta da filosofia platônica, o nome, assim como a opinião, é visto apenas como o primeiro indício, como início do questionamento dialético.

### 3 ETIMOLOGIAS E A QUESTÃO FUNDAMENTAL

#### 3.1 Introdução

Neste terceiro capítulo nosso propósito é tratar das etimologias e esclarecer o desfecho final do diálogo, tentando defender a hipótese de que o objetivo mor de Platão com o *Crátilo* é mostrar que as palavras não são inocentes, que por trás delas se escondem interpretações do mundo, e que, portanto, apenas a investigação filosófica sobre o real mesmo, isto é, sobre as coisas mesmas, pode validar uma palavra ou etimologia.

Como sabemos, o final do diálogo é aporético, a questão da correção dos nomes fica sem resposta definitiva. Contudo, este aspecto negativo não deve ser interpretado como fracasso ou frustração, uma vez que há certa positividade na negatividade – não entender é sempre uma grande lição. Por outro lado, a negatividade esclarece que não é pelo caminho da correção dos nomes que alcançaremos o saber definitivo. Os nomes não equivalem às coisas<sup>210</sup>, não devem ser considerados como o conhecimento definitivo das coisas mesmas.<sup>211</sup> A questão sobre a correção dos nomes necessita de uma investigação prévia que decida sobre os próprios entes, que descubra sua essência, ou melhor, que busque saber se há de fato isso que chamamos essência, ou não serão os entes como “vasos de argila, ou pensando, muito simplesmente, que são como homens doentes com catarro, e que as coisas são afetadas da mesma maneira, estando todas sujeitas ao movimento e ao fluxo dos humores”.<sup>212</sup>

O final do diálogo aponta, portanto, para uma questão mais fundamental, a saber, a questão ontológica de descobrir qual é de fato a consistência dos entes. O que Platão faz é redirecionar a investigação da correção dos nomes para o questionamento filosófico. O que é o ente? Ele é simples movimento inapreensível, ou, pelo contrário há certa entidade para cada coisa que podemos conhecer? Esta questão não foi decidida ainda. Não há como decidir concretamente sobre a correção dos nomes enquanto esta querela não for resolvida. O *Crátilo* não pretende, todavia, resolvê-la, apenas quer apontar para ela. Sócrates e

---

<sup>210</sup> *Crátilo*, 431c-433a

<sup>211</sup> *Crátilo*, 435d-439d

<sup>212</sup> *Crátilo*, 440c-d

Crátilo antes de se despedirem e, com isso, finalizarem o diálogo, se comprometem em retomar a questão ontológica.<sup>213</sup>

As etimologias no que se refere a esta questão não servem como última palavra. O fato de elas justificarem o mobilismo não significa que a tese do fluxo esteja correta, pois como mostra o diálogo há certa arbitrariedade nestas etimologias. Elas parecem defender ao mesmo tempo – de modo mais insistente o mobilismo, mas sem deixar de apontar para o seu contrário – o mobilismo e imobilismo, uma vez que ora reconhecem na palavra o poder do movimento, ora o do repouso. Esta contradição revela que por trás da atribuição das etimologias encontram-se opiniões ainda não suficientemente debatidas e questionadas. Platão pretende mostrar que, como já dissemos, as palavras não são inocentes. A prática etimológica, apesar da sua aura de sabedoria divina, não pode ser simplesmente aceita pela filosofia, que enquanto tal se constitui a partir do questionamento socrático. É preciso denunciar esse poder das palavras a fim de não se deixar levar pela tradição.

O modo de denuncia usado por Platão não poderia deixar de ser a ironia e a sátira. No *Crátilo* Platão parodia, mostrando os grandes saltos que os onomaturgos podem dar, fazendo de Sócrates um inspirado que não consegue, ironicamente, deixar de zombar da elevada sabedoria que lhe toma a alma. Talvez me torne mais sábio do que deveria, repete Sócrates, enquanto apresenta etimologias que para nós leitores não deixam de parecer, por sua vez, demasiadamente fantasiosas. Quem Platão zomba e critica? Segundo os comentadores, uma gama de pensadores e escolas que supostamente se utilizavam de etimologias para expressarem de forma dogmática suas opiniões e teses. Contra tal dogmatismo Platão zomba, usando de toda a sua capacidade literária para a comédia.

Neste capítulo, tentaremos mostrar a partir da análise das etimologias e do final do diálogo como Platão reconhece na prática etimológica um perigo para a filosofia, e, a partir disso, como é ressaltado por ele a necessidade da filosofia de buscar interrogar as coisas por elas mesmas, sem se deixar levar passivamente pelos dogmas

---

<sup>213</sup> “[...] Pode ser que as coisas sejam assim, ó Crátilo, mas também pode ser que não. É pois necessário que investigues viril e adequadamente e não aceites coisa alguma com facilidade – pois és jovem e tens pouca idade – e, feita essa investigação, se descobrires alguma coisa, comunica-me. [...] Assim seja, ó Sócrates, mas tu procura também pensar novamente nestas coisas.” (*Crátilo*, 440d-e)

transfigurados no poder das palavras. Começamos, assim, pelo tema das etimologias. Após isso, tentaremos esclarecer a análise dos nomes primitivos e a teoria radical da imitação que é apresentada nos últimos passos da análise das etimologias feitas por Sócrates e Hermógenes. Para, por fim, lançar uma luz sobre as questões finais do diálogo, em que são apresentadas as críticas contra o apego ingênuo às palavras, e defendida explicitamente a necessidade de nos perguntarmos sobre o que de fato é o ser das coisas.

### 3.2. Etimologias

Após a explicitação da teoria do nomoteta o diálogo se dirige para as etimologias. Com o estabelecimento de uma essência fixa para cada ente do mundo e a proposta socrática de que os nomes têm por função pedagógica explicitar tais entes de acordo com as suas respectivas naturezas, o terreno está preparado para a análise etimológica. Esta parte do *Crátilo*, na qual mais de 140 etimologias são apresentadas para as palavras mais relevantes da cultura grega (nomes de deuses, entes cosmológicos, noções intelectuais e morais), representa a maior seção do diálogo, mais da metade do texto. Não por acaso ela se tornou um tema polêmico para interpretação do diálogo.<sup>214</sup>

As etimologias nascem a partir do desejo de esclarecimentos sobre a teoria da nomeação. Hermógenes quer entender melhor no que exatamente consiste a correção dos nomes por natureza, e isso não em termos abstratos como vinha fazendo Sócrates, mas se valendo de exemplos e de provas concretas. Com isso nascem as etimologias, como uma tentativa de explicitação e comprovação da teoria da nomeação esboçada por Sócrates. Segundo o personagem, quem nos informa mais concretamente sobre esse tema são os sábios, antigos ou atuais, que indiscriminadamente usam etimologias nas suas práticas intelectuais. Os primeiros sábios citados não poderiam deixar de ser os sofistas; sem abrir mão de certa comicidade, diz Sócrates que “pagando-lhes e dando-lhes recompensas” não deixariam de instruir-nos sobre a correção dos nomes.<sup>215</sup> Mas o fato é que nem Sócrates nem Hermógenes, que não é rico como o irmão Cálías, conseguem dinheiro para se instruírem sobre o tema com os sofistas. Assim, devem, por necessidade, apreenderem com outros sábios mais acessíveis. Esses são os poetas que educaram

---

<sup>214</sup> “a questão etimológica passa, senão a dominar, ao menos a preponderar quando se trata da obra [*Crátilo*]” (Buarque, 2011, p.13).

<sup>215</sup> *Crátilo*, 391c.

toda Grécia (gratuitamente), mas também diversos filósofos pré-socráticos.<sup>216</sup>

A parte das etimologias começa desta maneira, apresentando uma análise dos nomes, destinada a verificar mais concretamente, por meio de exemplos retirados de diversos setores da sociedade grega, em que consiste efetivamente a correção dos nomes. Pressupõem-se com isso que as etimologias eram praticadas por certos grupos de pensadores anteriores e contemporâneos à composição do *Crátilo*. Eles oferecem, senão o próprio material das etimologias, pelo menos os traços essenciais de tal prática, de modo que Platão teria se apropriado, imitando-os no diálogo. Destacamos, assim, o primeiro aspecto das etimologias apresentadas no *Crátilo*, isto é, o caráter paródico delas. Platão apresenta esta gama de etimologias parodiando essa prática difundida e defendida pelos mais variados pensadores e escolas. Segundo Baxter, as etimologias do *Crátilo* “parodiam todo um círculo de pensadores e poetas gregos”, e não há dúvida que, com isso, “Platão está atacando uma tendência do pensamento grego de superestimar as palavras; um tal ataque frontal à cultura grega requer uma exposição meticulosa dos maus hábitos linguísticos”.<sup>217</sup> Sócrates não faz outra coisa que brincar; consegue imitar, parodiar, e com isso, critica e denuncia. Uma denúncia divertida. Cheia de risos, pois não são os deuses também brincalhões, amigos do jogo, alegres?

A cultura grega demonstrava grande consideração pelo uso de etimologias. Boa parte dos nomes próprios têm evidente significado etimológico, como por exemplo o nome do filósofo Ἀριστοτέλης (melhor fim), e a produção literária confirma que o uso era comum seja entre os poetas e fisiólogos antigos ou entre os sofistas.<sup>218</sup> Supõe-se,

---

<sup>216</sup> A gama de pensadores citados no diálogo é enorme. Platão cita desde os poetas tradicionais, sobretudo, Homero, passando por tragediógrafos como Ésquilo, até grupos filosóficos tais como os pitagóricos e heraclíticos, chegando finalmente ao adivinho Eutífron, a sofistas tais como Antífonte, Antístenes, Pródico, Protágoras, Hípias e Górgias, e a fisiólogos tais como Anaxágoras, Heráclito e Demócrito.

<sup>217</sup> Baxter, 1992, p.6. *apud* Buarque, 2011, p. 16.

<sup>218</sup> Segundo Ademollo, havia na Grécia antiga uma forte crença na união entre os nomes e as coisas. A maior parte dos nomes próprios dos gregos tem algum sentido etimológico. De acordo com o comentador, os pais, ao darem nomes para os filhos, escolhiam nomes que representassem o futuro deles ou que marcassem uma característica ou virtude que projetavam neles. Ademollo lembra o exemplo apresentado por Aristófanes na peça *Nuvens* em que há uma discussão entre Strepsiades e sua esposa quanto ao nome que escolherão para o

com isso, que havia certa “prática não sistemática – mas habitual – de derivação de significados a partir da materialidade das palavras”<sup>219</sup>, prática que teria sido parodiada por Platão. Imitando a prática etimológica, abre-se a possibilidade de denunciar a falta de fundamentação filosófica implícita nela. De fato, as etimologias do *Crátilo* contêm um forte tom de denúncia, apontando para a falta de um debate mais sério sobre as definições e descrições que são transmitidas através delas. A paródia platônica funciona como estratégia agonística, como crítica de uma prática. Que ela seja em parte simples brincadeira e contenha uma dose considerável de ironia é pouco contestável, mas disso não se exclui que ela tenha uma finalidade perfeitamente séria. As etimologias parodiadas por Platão no *Crátilo* têm por finalidade tanto denunciar como também, mais radicalmente, “liquidar uma pretensa ciência e uma pretensa sabedoria, demonstrando inconsistência de seus postulados”<sup>220</sup> e a arbitrariedade nas suas construções.

O caráter paródico desta parte do diálogo platônico não pode simplesmente ser interpretado como mera brincadeira ou sátira que se esgota em si mesma, senão que devemos reconhecer nele uma das armas preferidas de Platão, que brincando e satirizando denuncia e desmascara o caráter irreflexivo de tendências intelectuais de sua época ou da tradição. Platão tem a habilidade de, brincando, tratar de questões sérias. Ele consegue por meio da sua capacidade literária ridicularizar seus oponentes, sem descuidar dos temas sérios tratados no diálogo, isto é, sem descuidar dos argumentos filosóficos.<sup>221</sup>

---

filho. A esposa deseja um nome aristocrático como ξάνθιππος (cavalo loiro), já o marido quer o nome do seu pai, φειδονίδης (econômico, parcimonioso). Por vezes, salienta Ademollo, os nomes próprios serviam para descrever a natureza herdada ou um acontecimento na vida do filho. Cf. Ademollo, 2011, p. 33.

<sup>219</sup> Buarque, 2011, p. 15.

<sup>220</sup> Dixsaut, 2005, p. 45.

<sup>221</sup> Sobre o aspecto cômico do *Crátilo* indicamos o texto de Buarque (2011), que interpreta todo o diálogo a partir da tendência agonística de Platão. Não por acaso a autora aponta a comicidade como uma das armas preferidas de Platão. A autora destaca ainda que quanto ao aspecto agonístico-cômico de Platão o *Crátilo* é um caso paradigmático. É nele que aparecem mais adversários, em nenhum outro diálogo aparecem tantos pensadores e intelectuais; no *Crátilo* Platão se direciona a uma enorme gama de oponentes. Platão faz uso de vários recursos, como, por exemplo, agrupar vários adversários através de alguma característica geral, assim, ele consegue “matar vários coelhos com uma única cajadada, pois acertando o mais emblemático de um génois derruba com ele toda

Mas qual é efetivamente o perigo das etimologias e de sua prática? O que Platão quer denunciar de fato? Há dois aspectos inerentes às etimologias antigas que é preciso destacar para se tornar compreensível em que sentido podemos interpretar a paródia platônica no *Crátilo* como uma crítica. Primeiro, as etimologias possuem um caráter religioso. Platão aponta para este caráter religioso a partir da alusão no *Crátilo* da figura de Eutífron, que em outro diálogo, homônimo, é definido inicialmente como piedoso, e um profundo conhecedor do sagrado. No decorrer das etimologias do *Crátilo*, por outro lado, Hermógenes acusa Sócrates de “pronunciar oráculos, à semelhança dos inspirados pelos deuses”, ao que o personagem responde:

E é sobretudo a Eutífron de Prospaltos, ó Hermógenes, que atribuo a causa de me ter voltado para aí; pois desde manhã cedo estive muito tempo com ele, a escutá-lo. É portanto possível que, estando ele inspirado, não só me enchesse os ouvidos de sabedoria divina, mas também se tivesse apoderado da minha alma. Parece-me, pois, que devemos fazer o seguinte: por hoje, aproveitemo-nos dela para investigarmos o que resta acerca dos nomes, e amanhã, se estiveres de acordo comigo, conjuramo-la e purificamo-nos, depois de termos descoberto um homem hábil neste gênero de purificações, seja ele um sacerdote ou um sofista (*Crátilo*, 396d5-397a1).

As etimologias são apresentadas no *Crátilo* por uma alma entusiasmada, cheia de sabedoria divina. A sabedoria “caiu repentinamente” sobre Sócrates, ele “nem sabe de onde”.<sup>222</sup> Sob influência externa, sem exercício dialético ou reflexão mais aprofundada, mas simplesmente pela inspiração divina nascem as etimologias. A “sabedoria de Eutífron” toma o personagem que neste longo curso do diálogo não deixa de vaticinar as mais variadas etimologias. Estas indicações apontam para o valor religioso que as etimologias e os nomes em geral tinham na Grécia antiga. Goldschmidt não deixa de destacar que as etimologias, ao menos primitivamente,

---

a sua estirpe” (p.43). A autora ainda destaca as semelhanças do diálogo com as comédias de Aristófanes.

<sup>222</sup> *Crátilo*, 396c-d

revelavam uma significação eminentemente religiosa. Os pitagóricos, por exemplo, comenta o autor, explicavam etimologicamente sobretudo os nomes ligados a religião (Zeus, Hadès, alma, corpo, etc).<sup>223</sup> O pressuposto deste uso religioso dos nomes está na crença de uma origem divina das palavras. As etimologias serviriam, assim, para revelar esse significado mítico-religioso que subjaz em cada nome. “O sentido primário de um nome seria, portanto, sua verdade e teria sua profundidade e sua autoridade na valorização mítica de sua origem: os Deuses, as Musas, os Antigos, os Sábios”.<sup>224</sup> A etimologia seria o meio de devolver ou rever esse sentido mítico impregnado no nome pela sua origem. O sentido originário alcançado por meio das etimologias exprime, portanto, a verdade da coisa e a prática etimológica é reconhecida, por isso, como o modo privilegiado de conhecimento das coisas mesmas. Em outras palavras, a prática etimológica se torna um meio de revelação mítica que, enquanto tal, carece de discussão crítica. Da mesma maneira que os “sonhos, as orações, poemas, as etimologias revelam a palavra autêntica interna ao nome, seu *etymos logos*”.<sup>225</sup> A decodificação etimológica é trabalho de sacerdote que consegue alcançar o sentido originário e mais profundo de um tempo de outrora – tempo mítico.

Embora, em muitos casos, os oradores, fisiólogos, ou demais pensadores, careçam de maiores esclarecimentos sobre concepções religiosas, não deixa de se manifestar certo valor religioso do nome enquanto se crê ingenuamente num sentido autêntico, inquestionavelmente verdadeiro, que é alcançado pela simples análise etimológica. O nome continua tendo um valor positivo absoluto e inquestionável, carecendo, como no caso do nome-mítico, de uma discussão crítica. O valor de revelação manifesto nesta prática etimológica torna as descrições alcançadas pela análise etimológica dos nomes *dogmas*, que enquanto tais carecem de profundidade filosófica e dialética. A prática etimológica trata o nome como veículo da verdade: apreender o nome significa apreender o sentido autêntico, significa conhecer as coisas. Compreender os nomes, disse Pródico, é apreender as coisas.<sup>226</sup> Como sabemos, o conhecimento sobre algo, a sabedoria, a ciência sobre os entes é para Platão um exercício socrático de questionamento e reflexão. A verdade não é a positividade religiosa

---

<sup>223</sup> Goldschmidt, 1986, p. 27.

<sup>224</sup> Dixsaut, 2005, p.45.

<sup>225</sup> Dixsaut, 2005, p.45.

<sup>226</sup> *Eutidemo*, 277e.



acriticamente aceita ou as crenças difundidas pelo senso-comum, mas a esperança do filósofo que só pode partir do seu não saber fundamental. A verdade é antes de tudo horizonte para a filosofia. A sabedoria é fruto que só pode ser almejado verdadeiramente a partir do exercício dialético. Levando em conta estas características da filosofia platônica, não há como não reconhecer nas indicações sobre o uso das etimologias uma crítica forte à tradição, ao dogmatismo religioso, à ingenuidade do senso-comum.

Não se pode negar que por meio das etimologias são expostas teses e opiniões sobre os entes e sobre o mundo em geral. As etimologias servem como descrições condensadas e explicitam, como mostra o *Crátilo*, opiniões de modo irrefletido e impositivo. Os comentadores destacam neste sentido o valor enciclopédico das etimologias do *Crátilo*. Nelas são expressas doutrinas e opiniões que abrangem diferentes campos, do mitológico ao cosmológico, de noções éticas até conceitos gerais como verdade e ser.<sup>227</sup> Neste contexto é importante frisar como não devemos confundir as etimologias antigas – e pontualmente as apresentadas no *Crátilo* – com a ciência linguística moderna.<sup>228</sup> “O intuito de Platão nesse diálogo não é, de modo algum,

---

<sup>227</sup> “on voit dès lors la valeur extraordinaire de cette partie. Elle nous transmet, bien que sous forme détournée et, le plus souvent, cachées sous l’anonymat, des théories théologiques, cosmologiques, morales et politiques. Ces renseignements, utilisés comme il faut, peuvent sur bien des points confirmer et compléter ce que nous savons par ailleurs sur ces questions. Pour notre travail, qui entreprend uniquement l’explication générale du dialogue, il a paru suffisant de constater cette valeur encyclopédique de la deuxième partie, en appuyant par quelques analyses notre interprétation”(Goldschmidt, 1986, p.94).

<sup>228</sup> “Obviamente Sócrates não pensa a etimologia no sentido moderno (século XIX em diante). Os gregos daquela época pouco sabiam a respeito da origem de sua língua (e nós, por acaso, sabemos muito mais?). Em virtude desse reduzido conhecimento especulam com uma liberdade que parece agredir os princípios básicos da investigação séria, de acordo com os nossos atuais padrões de reflexão sobre a linguagem e sobre o que sejam “investigações sérias”. Mas a atitude de fazer livres suposições do grego não se circunscreveu à antiguidade. Voltaire (século XVIII) dizia que a palavra “chemise” (camisa em francês) proviera da expressão “sur la chair mise”, pois a camisa sobre a carne se põe. Já Santo Isidoro de Sevilha (século VII) à palavra latina “camisia” (camisa) atribuía como origem o fato de que, com este tipo de roupa as pessoas iam para a cama dormir. Para nós, a etimologia de uma palavra revela a sua história fonética e semântica, mas para Sócrates, para Platão e também para Crátilo (e ainda temos muitos “sócrates”, “platões” e “crátilos” entre nós) sua principal função é manifestar em alguma medida a verdadeira natureza do referente. Ora,

estabelecer uma ciência da genealogia e da história das palavras”.<sup>229</sup> De fato, temos de concordar com Baxter que “existe um abismo entre as investigações linguísticas modernas e o *Crátilo*”.<sup>230</sup> Hoje os linguistas buscam os significados ou sentidos etimológicos de uma palavra recorrendo a análise evolutiva do termo, comparando paralelamente com outras línguas e se baseando em pesquisas empíricas. No *Crátilo* não há nenhuma proposta assim organizada. Aqui se pretende antes de tudo que as etimologias ofereçam a verdade sobre os referentes. A parte das etimologias do *Crátilo* não corresponde às análises modernas sobre a origem empírica da palavra, mas antes manifesta um conjunto de informações e definições sobre os próprios entes nomeados. A investigação etimológica no diálogo está menos preocupada com a questão da origem do nome do que com a decisão sobre a veracidade e confiabilidade das informações transmitidas pelos nomes.

As etimologias têm um caráter doxástico, isto é, elas são opiniões condensadas, resumidas, que são aludidas a partir de uma decodificação etimológica de cada nome. Como observamos no segundo capítulo, o que o nome transmite etimologicamente são descrições, definições ou informações sobre o referente. Platão, aproveitando-se deste recurso, imitando-o e parodiando-o, tem oportunidade de inserir no diálogo opiniões sobre o mundo e a realidade, sobretudo, a concepção de que a natureza das coisas não é senão certo fluxo perpétuo. A sucessão das etimologias pretende mostrar que as palavras analisadas etimologicamente revelam uma “metafísica espontânea, a qual é produto de uma interpretação”.<sup>231</sup> No que se refere propriamente a investigação sobre o poder e a confiabilidade das etimologias, é ressaltado que elas nunca são neutras, senão que dependem de uma interpretação de mundo; elas refletem opiniões de certos pensadores ou do senso-comum, e são produzidas segundo o parecer dos homens. O problema da correção dos nomes é deslocado, desta maneira, para a decisão sobre o valor da opinião. Por outro lado, ao que se refere a essa metafísica espontânea que Platão anuncia por meio da longa parte

---

se há uma manifestação é porque algo está/estava oculto. A natureza oculta das coisas, evidenciada pela etimologia, confere a esta o caráter de instrumento propiciador de epifanias. (Gabriel Perissé, ‘Eram “Picaretas” os Onomaturgos?’, 2007, p.41)

<sup>229</sup> Buarque, 2011, p. 14.

<sup>230</sup> Baxter, 1992, p. 65.

<sup>231</sup> Dixsaut, 2005, p.46.

etimológica, ela remete aos sábios antigos, e parece ser compartilhada por todos eles, desde os poetas até os fisiólogos pré-socráticos.

Se, por um lado, estas etimologias apresentadas no *Crátilo* são um conjunto enciclopédico de opiniões e concepções dos entes, por outro lado, o objetivo desta parte do diálogo não se esgota na simples alusão fragmentada, própria das enciclopédias; ao contrário, trata-se de um mesmo movimento, no qual progressivamente vai se confirmando a opinião determinante. O curso das etimologias, apesar da variedade de temas que abrange, é atravessado por uma mesma concepção do mundo. No início já é dado o tom que segue as etimologias:

SO – Parece-me que os primeiros homens da Hélade só acreditavam naqueles deuses que são atualmente os de muitos bárbaros, o sol e a lua e a terra e os astros e o céu; e, vendo que estavam todos em constante movimento e ‘corrida’ [θέοντα], foi a partir desta natureza da corrida que vieram a designá-los pelo nome ‘deuses’ [‘θεοὺς’] [...] (*Crátilo*, 397d)

Os deuses, estas realidades supostamente eternas, são descritos etimologicamente como aqueles que correm sempre. Nisso é inserida a concepção de mundo que Platão quer destacar no diálogo. Segundo Goldschmidt, podemos dividir as etimologias em três grandes grupos: nomes dos deuses (397d-400d), nomes dos fenômenos cosmológicos (400d-411a), e, por fim, nome de noções morais (411a-421c). Tal divisão, segundo o comentador, espelhará aquela do livro de Heráclito, que continha, de acordo com o testemunho antigo, uma parte teológica, outra cosmológica e outra política.<sup>232</sup> De fato, Heráclito aparece como representante maior – talvez por ter se exprimido mais diretamente – desse conjunto de sábios que, segundo Sócrates, univocamente anunciam o mobilismo universal. Todos eles parecem estar “de acordo com Heráclito, que diz que todas as coisas se movem e nada permanece; e que a sua causa e princípio condutor é o impulso para diante”.<sup>233</sup> Para eles a “natureza”, que o nome etimologicamente precisa expressar, está ligada à contingência do devir e ao perpétuo escoamento e transformação da realidade.

A perspectiva mobilista evidenciada pela análise etimológica parece um contrassenso voluntariamente armado por Platão – se

<sup>232</sup> Goldschmidt, 1986, p. 109-142.

<sup>233</sup> *Crátilo*, 401d-e

pensarmos que a base teórica que fundamenta a tese do nomoteta, e por extensão as análises etimológicas, é a de que há certa estabilidade nas coisas e no atos, isto é, as coisas nomeadas possuem uma essência estável, distinta para cada ente, e, por isso mesmo, podem ser diferenciadas e ensinadas. Temos, portanto, um saldo negativo quanto à teoria da nomeação esboçada por Sócrates e fundada na necessidade de certo permanência dos entes. A prova real, o teste que pretendia validar e esclarecer a teoria acaba por ir contra os próprios fundamentos dela.<sup>234</sup>

Acaba pondo em dúvida a própria teoria. O efeito final deste saldo negativo das etimologias será a própria reavaliação quanto à concepção de mundo, isto é, os personagens tornam-se conscientes da necessidade de investigar primariamente qual de fato é a verdadeira consistência dos entes; eles são fixos ou está certo Heráclito quando diz que “todas as coisas se deslocam e nada permanece”?<sup>235</sup> O exame etimológico é, portanto, a gradativa conscientização de que a questão mais fundamental é a decisão sobre o ser das coisas mesmas. As etimologias demonstram que subjaz à análise das palavras concepções de mundo, opiniões sobre os entes, e, portanto, é preciso avaliar filosoficamente se tais concepções são verdadeiras, se tais opiniões são válidas. O modo apropriado para este teste só pode ser o questionamento sobre os próprios entes, a investigação ontológica sobre o próprio ser do mundo. É neste sentido que devemos interpretar a máxima que resume o final do diálogo: “não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes”.<sup>236</sup> Em outras palavras, assim como não é a partir das opiniões irrefletidas filosoficamente que devemos compreender os entes, da mesma forma, não é simplesmente a partir das etimologias passivamente aceitas que devemos interpretar as coisas, ao contrário, para a filosofia só a coisa mesma pode servir de critério da verdade. Só buscando filosoficamente e dialeticamente maiores esclarecimentos sobre o ser mesmo é possível alcançar algum êxito e escapar das sombras que nos rondam. O desenrolar do diálogo parece querer indicar que a decisão

---

<sup>234</sup> “Ora, logo se torna evidente que o saldo da investigação não pode em relação ao teste da teoria naturalista deixar de ser marcadamente negativo, pois a procura da estabilidade nesses nomes que deveriam permanecer sempre veio, pelo contrário, a evidenciar o efeito oposto. Acontece que, na grande maioria das etimologias citadas, Sócrates encontra inequívocos sinais de movimento”. (Santos, 2001, p.15)

<sup>235</sup> *Crátilo*, 402a.

<sup>236</sup> *Crátilo*, 439a.

ontológica sobre o que são as coisas mesmas é mais fundamental e originária que a questão da correção dos nomes. Antes de se perguntar sobre a natureza dos nomes é preciso se perguntar sobre o que é a natureza, qual é de fato a consistência das coisas as quais os nomes estão ligados.

### 3.3 A teoria da imitação

Antes do desfecho final do diálogo, que aludimos acima, será proposta uma revisão sobre a teoria da nomeação. Sócrates parece estar disposto a levar seu método até as últimas consequências. Desta revisão nascerá provisoriamente uma nova configuração da teoria. Este passo representa certo recuo da teoria da nomeação e uma nova tematização da correção dos nomes. Nele se evidencia sobretudo o conceito de imitação.

A investigação sobre a correção dos nomes realizada por meio das etimologias parece ter conduzido ao fracasso e à não confirmação da teoria do nomoteta. Aquilo que iria confirmar a teoria e esclarecê-la, ao contrário, tornou-a mais suspeita. À medida que a investigação vai prosseguindo através das etimologias, várias questões desencontradas começam a surgir. Percebemos que diferente do que se esperava o exame não confirma a tese, mas gradualmente podem ser detectados sinais de insatisfação com o rumo da discussão. Diante destes sinais de fracasso, é com “alguma surpresa que vemos Sócrates tentar ainda defender” sua teoria “na última parte do seu percurso pelas etimologias”.<sup>237</sup>

O princípio básico que deveria fundamentar a prática etimológica, como ela aparece no *Crátilo*, consiste na função do nome em manifestar por meio das letras e sílabas a natureza dos entes. Partindo da definição do nome apresentada por Sócrates e baseada na analogia com os instrumentos técnicos ficou estabelecido que o nome serve para expressar ou “manifestar como é cada um dos seres”.<sup>238</sup> De fato, já nesta definição prevemos o poder mimético dos nomes. A palavra é imagem, a sua função é imitar a natureza das coisas. Pois bem, a revisão que opera Sócrates após o percurso das etimologias não altera esse princípio básico da teoria da nomeação esboçada anteriormente, apenas recharacteriza o modo como deve funcionar esta imitação dos

---

<sup>237</sup> Santos, 2001, p.16.

<sup>238</sup> *Crátilo*, 422d.

nomes. Vejamos em que consiste efetivamente esta reavaliação e como é novamente reconfigurada a correção entre os nomes e as coisas.

No decorrer das etimologias Hermógenes foi se dando conta de que o processo de explicação etimológico está baseado numa atividade de decomposição de palavras compostas em palavras mais simples. Já nas últimas etimologias se torna claro para o personagem que as explicações das etimologias apresentadas se apoiavam sobretudo numa “prática de decomposição dos nomes em elementos constitutivos mais simples, cujo caráter parecia facilmente identificável”.<sup>239</sup> Ele não deixa de elogiar Sócrates: “tens decomposto estes nomes de forma muito corajosa”.<sup>240</sup> Contudo, ele não pode deixar de manifestar sua curiosidade sobre estes elementos mais simples, constitutivos dos nomes, das quais Sócrates lança mão constantemente para explicar as etimologias de diferentes palavras; e “se alguém te perguntasse qual é a correção destes nomes, o ‘que se move’ [‘iòv’] e o ‘que flui’ [‘péov’] e o ‘que prende’ [‘doũv’]...”.<sup>241</sup> Hermógenes percebera que estes três nomes estavam sendo constantemente usados por Sócrates para explicar diferentes etimologias.

Notemos previamente como nos dois primeiros nomes apontados por Hermógenes como primitivos é evidenciado o caráter mobilista, enquanto que no último, está patente a ideia de repouso. Esse fato evidencia ainda mais a contradição que estava em tensão nas etimologias e que cada vez mais vai aflorando no final do diálogo.

Como fizera em outras circunstâncias, isto é, em etimologias anteriores, Sócrates ameaça lançar mão de desculpas para escapar da explicação sobre tais nomes primitivos. Levando em conta a dificuldade em descobrir a correção de tais nomes o personagem cogita utilizar-se das seguintes justificativas: a estranheza ‘bárbara’ dos nomes, ou a sua antiguidade, que pode tê-los virado por todos os lados. Contudo, Sócrates se nega a continuar a utilizar tais “escapatórias”<sup>242</sup>, afirmando que “a questão não admite desculpas, antes convém que nos empenhemos em examinar estas coisas a fundo”.<sup>243</sup> Sócrates se vê na

<sup>239</sup> Santos, 2001, p.16.

<sup>240</sup> *Crátilo*, 421c.

<sup>241</sup> *Crátilo*, 421c.

<sup>242</sup> Não há dúvida que estas “escapatórias” têm uma função cômica no diálogo. Elas denunciam certa arbitrariedade de quem usa das etimologias e por vezes ao serem interrogados mais a fundo lança mão de justificativas como as apontadas no diálogo – origem bárbara ou um sentido mais antigo que se perdeu.

<sup>243</sup> *Crátilo*, 421d.

necessidade de colocar a investigação sobre a correção dos nomes em outra base, e ir além da teoria estabelecida anteriormente.

Nas etimologias se mostrou que um nome pode ser composto por outros nomes, elementos ou até sentenças. Tais nomes, elementos e sentenças, diz Sócrates agora, também são passíveis de análise, isto é, também podem ser decompostos. Seguindo esta lógica em algum momento deve haver algum limite na decomposição dos nomes, isto é, em algum momento temos que chegar a um nome que não é composto por mais nenhum nome. Estes são os nomes elementares ou primitivos. Eles são os nomes básicos a partir dos quais são formados todos os outros. Eles mesmos não são formados por nenhum outro nome, pois, diz Sócrates, “não é conveniente que, sendo elementos, estes apareçam como compostos por outros nomes”.<sup>244</sup> Em outras palavras, os nomes elementares por definição não poderão ser formados ou explicados por outros. Alcançar os nomes primitivos ou elementares significa, portanto, alcançar a explicação total da correção dos nomes. Pois não há outros acima deles. De fato, acrescenta Sócrates, todos os nomes “precedentes se reduzem a estes”, o que torna, sem sombra de dúvidas, a investigação sobre tais nomes elementares uma tarefa séria.<sup>245</sup> Sócrates teme dizer alguma tolice, pois efetivamente a tarefa necessita de um espírito diligente se considerarmos que a definição do significado de tais nomes primitivos ou elementares molda todo o restante dos nomes. Compreendê-los representa compreender todos os demais.

Segundo a teoria da nomeação esboçada anteriormente às etimologias, há um princípio universal para determinar a correção dos nomes, enquanto tal este princípio deve ser aplicável a todos os nomes, tantos aos primitivos, quanto aos derivados. Este princípio consiste na necessidade indiscriminada do nome de manifestar a natureza das coisas. Assim, ressalta Sócrates que “há uma certa e uma só correção para todos os nomes, sejam primitivos ou derivados”<sup>246</sup>, e que tal correção consiste simplesmente em “manifestar como é cada um dos seres”.<sup>247</sup> Ora, se é assim, os nomes primitivos igualmente devem manifestar a natureza dos seres, é neles que “em última análise há-de assentar o princípio da correção do todo”.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Crátilo, 422a.

<sup>245</sup> Crátilo, 422b.

<sup>246</sup> Crátilo, 422c.

<sup>247</sup> Crátilo, 422d.

<sup>248</sup> Santos, 2001, p.17.

Naturalmente, a partir do que foi proposto nasce o desejo de esclarecer a correção dos nomes primitivos - ὀρθότης τῶν πρώτων ὀνομάτων -, desejo que nos conduz para a teoria mimética dos nomes: qual a relação estabelecida entre um nome primitivo e o nomeado? Como ele manifesta os seres? Ou nas palavras de Sócrates:

Através de que meio é que os primitivos, que assim sustentam os outros, tornarão os seres claramente visíveis para nós, na medida do possível, como tem de acontecer se estão destinados a ser nomes? Responde-me a isto: se não tivéssemos voz nem língua, e quiséssemos mostrar as coisas uns aos outros, não tentaríamos, como fazem os mudos, significá-las por meio das mãos, e da cabeça, e do resto do corpo? (*Crátilo*, 422d-e)

Não é imitando através de gestos que conseguimos, sem a voz e nossa língua, transmitir ou expressar os objetos? Quem quer mostrar o alto e o leve simplesmente levanta a mão para o céu, e, com isso, imita “a própria natureza da coisa”.<sup>249</sup> Se fosse o pesado ou o baixo apontaria a mão para o chão. Ou ainda, se quiséssemos imitar algum animal, um cavalo ou cachorro, simplesmente “tornaríamos os nossos corpos e as nossas figuras tão semelhantes aos deles quanto possível”.<sup>250</sup> De fato, o poder comunicativo não está restrito à nossa língua, às palavras, também nosso corpo pode mostrar e manifestar através da imitação dos seres.

Assim como conseguimos imitar com o corpo, argumenta Sócrates, também nossas palavras imitam os objetos. O nome é, portanto, “uma imitação por meio da voz daquilo que imita e nomeia aquele que imita, quando imita por meio da voz”.<sup>251</sup> Não passa de imitação vocal do referente. Mas seria tão simples assim? Aquele que bale como um carneiro, ou late como um cachorro, ou ainda relincha como um cavalo, estaria nomeando tais animais que imita? Não é tão simples. O nome não poderá simplesmente ser “uma imitação por meio da voz daquilo que imita”, porque desse modo também nomeariam com correção aqueles que imitam as vozes dos animais, ou os sons da natureza. A imitação desses sons parecem antes serem feitas pela música, e não pelas palavras. “Tais observações possuem a finalidade de

---

<sup>249</sup> *Crátilo*, 423a.

<sup>250</sup> *Crátilo*, 423a.

<sup>251</sup> *Crátilo*, 423b.



nos fazer notar que o problema consiste em determinar onde residirá a natureza do processo imitativo, no caso específico da fala”.<sup>252</sup> A imitação operada pela fala necessita de alguma qualificação.

A fim de qualificar melhor em que medida a fala é imitação e qual é o gênero de imitação que operam as palavras Sócrates propõe uma comparação com duas artes miméticas: a música e a pintura. Segundo a explicação de Sócrates cada um dos entes tem um som e um formato, além de cor e outras propriedades. A música e a pintura são artes capazes de imitar tais propriedades, os sons, no caso da música, os formatos e cores, na pintura. Todavia, acrescenta o personagem, os entes não são simplesmente som, formato e cor, mas parecem ter cada um deles “uma entidade” (οὐσία) específica, e ainda mais, “a própria cor e o som não têm também, cada um deles, uma entidade, tal como todas as outras coisas que merecem esta denominação: ser?”<sup>253</sup> Retomando a tese de que há certa entidade para cada um dos entes, e acrescentado que esta entidade difere das propriedades deles, é defendido neste momento que a imitação dos nomes não é equivalente as das artes musicais e figurativas, uma vez que nestas artes o que é imitado são as propriedades, o som na música e o formato e a cor na pintura, enquanto que as palavras devem imitar “a entidade de cada coisa, por meio das letras e das sílabas”.<sup>254</sup> Apesar de análogas, as artes miméticas (música e pintura) e a nomeação se diferenciam pelo que cada uma imita nas coisas. As primeiras imitam o que pertence à coisa, a nomeação, por sua vez, o que a própria coisa é.

O onomaturgo que possui a capacidade de nomear deve dar os nomes – também os primitivos que como vimos constituem os outros – capturando o ser das coisas “por meio das letras e das sílabas, de maneira a imitar a sua entidade”.<sup>255</sup> Ele não é músico nem pintor, mas analogamente a estes artistas sabe imitar por meio de seus recursos - as letras e as sílabas. Com isso, podem ser analisados os nomes primitivos, esclarecendo se o onomaturgo efetivamente soube imitar a essência correspondente a eles, ou se falhou na atribuição das letras e sílabas, criando assim simulacros, que, por sua vez, contaminaram todos os nomes restantes, tendo em conta o fato dos nomes primitivos serem as células básicas que formam todos os outros nomes.

---

<sup>252</sup> Santos, 2001, p.18

<sup>253</sup> *Crátilo*, 423e

<sup>254</sup> *Crátilo*, 423e.

<sup>255</sup> *Crátilo*, 424b.

A fim de esclarecer totalmente a imitação produzida pelos nomes é necessário partir dos elementos mais básicos que explicados explicam todos os outros nomes. Qual será o método de divisão apropriado para alcançá-los? Não será partindo da materialidade dos nomes que alcançaremos os nomes mais primitivos, pois “se é por meio das sílabas e das letras que se faz a imitação da entidade”, não parece que o mais correto seria distinguir primeiro tais elementos, “da mesma maneira que aqueles que se dedicam aos ritmos começam por distinguir o poder dos elementos, depois das sílabas, chegando assim a examinar os ritmos”.<sup>256</sup> Sócrates propõe aqui uma nova metodologia que busca descobrir qual é o poder dos elementos que lhes permite imitarem as potências das entidades.

Esta nova metodologia inclui a divisão e classificação das letras – quais são as vogas, as consoantes e as mudas e as diferenças internas a cada um desses gêneros. Além disso, também será preciso fazer uma correspondente divisão e classificação dos entes, “verificando se há espécies às quais todos eles se refiram, como acontece com os elementos”.<sup>257</sup> Mas não basta dividir e classificar; depois disso, é preciso estabelecer as regras de semelhança entre as duas séries definidas, sabendo “atribuir um elemento a uma coisa, ou combinar muitos elementos para uma coisa”.<sup>258</sup> Em outros termos, é preciso definir pormenorizadamente as relações de semelhança entre as letras e os seres, supondo que eles também são subdivididos como os nomes. Cada elemento ou alguns elementos misturados devem corresponder a um ser, como no caso da pintura. Explica Sócrates:

[...] como os pintores que, quando querem conseguir uma semelhança, umas vezes utilizam apenas a cor púrpura, outras vezes qualquer outro produto, com outra cor, e ainda há quem misture muitas cores, como quando preparam a cor da carne ou qualquer outra coisa assim – pois julgo que cada imagem necessita de uma cor própria. E será da mesma maneira que nós aplicaremos os elementos às coisas, um elemento a uma coisa, quando nos parecer necessário, ou muitos elementos juntos, formando aquilo a que se chama sílabas; e combinaremos as sílabas, a partir das

---

<sup>256</sup> *Crátilo*, 424c

<sup>257</sup> *Crátilo*, 424d.

<sup>258</sup> *Crátilo*, 424d.

quais se formarão os nomes e os verbos; e, uma vez mais, a partir dos nomes e dos verbos, construiremos uma coisa ainda maior e mais bela e mais completa; da mesma maneira que atrás fizemos um animal por meio da pintura, agora construiremos o discurso por meio da arte de nomear, ou retórica, ou arte que for. (*Crátilo*, 424d-425a).

Talvez realizar estas divisões e classificações, e depois analisar as correspondências de todos os elementos com os seres, seja tarefa impossível, ou pelo menos seja impossível para os dois interlocutores que não têm a arrogância de se considerarem totalmente capazes de tamanha empreitada. A tentativa de seguir este método é cautelosa, “fazer o que puder”, ainda que só se consiga andar um pouco e conhecer uma pequena parcela de tamanho tema. É necessário partir das letras tentando descobrir o poder que cada uma oculta. Não há “escapatórias”<sup>259</sup>, é preciso explicar cada uma das letras revelando o seu poder autêntico. Pois se for impossível revelar tais elementos, “isso tornará impossível o conhecimento dos nomes derivados, que necessariamente se mostram a partir daqueles”.<sup>260</sup> Como vimos, o próprio discurso é pensado como uma construção progressiva: Discurso → Nome → Sílabas → Letras. Não explicar as letras significaria não explicar nada do restante. Sem compreender o poder imitativo das letras não se esclarece a capacidade de imitar das palavras e do discurso.

O desejo de explicar o poder próprio de cada uma das letras – as unidades últimas da língua – conduz o diálogo para a postulação de uma teoria radical da imitação na qual Sócrates apresenta para algumas letras sentidos prosaicos ligados sobretudo a noção sensível de movimento.

A letra “r” (ῥῶ), segundo Sócrates, indica mudança, e a explicação se encontra no movimento feito pela língua no interior da boca, em que ela “menos se demora e mais vibra”.<sup>261</sup> Palavras como “fluir e o fluxo” (ῥεῖν καὶ ῥοή) – ligadas à teoria mobilista e já

---

<sup>259</sup> Sócrates não quer usar das escapatórias para se esquivar da análise dos nomes primitivos. Ele elenca as três escapatórias utilizadas por ele anteriormente, mas que supostamente deveriam ser usadas por outros etimólogos: 1) atribuir aos deuses a instituição dos nomes primitivos; 2) atribuí-los aos bárbaros; 3) justificar a impossibilidade do exame dos nomes pela sua antiguidade. (*Crátilo*, 425d-e)

<sup>260</sup> *Crátilo*, 426a.

<sup>261</sup> *Crátilo*, 426e.

citadas no diálogo, mas também outros verbos, tremor (‘τρόμος’), áspero (‘τρέχειν’) e outros semelhantes, comprovam a ideia de mudança ligada a letra r. A letra i (ἰῶτα) por sua vez, indica delicadeza, usa-se para as coisas que melhor podem mover-se através de tudo. Assim, palavras como “mover-se” (‘ἰέναι’) e o “ir” (‘ἰεσθαι’) levam a letra i; é uma letra elegante, indica o movimento sutil. De modo contrastante as letras “ph”, “ps”, “s” e o “dz” (φεῖ καὶ τοῦ ψεῖ καὶ τοῦ σῖγμα καὶ τοῦ ζῖτα), que são todas aspiradas, têm a ideia de agitação e imitam a ação dos ventos; assim, temos palavras como “frio” (‘ψυχρὸν’), “que ferve” (‘ζέον’) e “agitar-se” (‘σειεσθαι’). As letras “d” (δέλτα) e “t” (ταῦ), por sua vez, oferecem a ideia de estabilidade e retenção, no “d” a língua comprime a pronúncia, e no “t” pressiona, formam, deste modo, palavras como “laço” (‘δεσμοῦ’) e “suspensão” (‘στάσεως’). A letra “l” (λάβδα), por outro lado, indica o deslocamento e o liso, verificados em nomes como “deslizar” (‘λεῖα’) e “oleoso” (‘ὀλισθάνειν’). A letra “g” (γάμμα) suspende todo esse deslocamento, ao ser pronunciada a língua se detém. A nasalidade do “n” (νῦ), tornou-o som do interno, servindo para nomear palavras como “dentro” (‘ἔνδον’) e “no interior” (‘ἐντὸς’). Por fim, as vogais “a” (ἄλφα) e “e” (ἦτα), por se tratarem de letras grandes, foram atribuídas para “grande” (‘μεγάλω’) e “comprimento” (‘μήκει’), enquanto que o “o” (ὀμικρον) indica o “arredondamento” (‘γογγύλον’).

Não há dúvida que os elementos sonoros de nossa língua possuem expressividade. Poderíamos, a partir das distinções feitas por Platão, pensar em português algumas palavras que respeitam os poderes das respectivas letras: um exemplo poderia ser a palavra “bolão”; um “b” que indica retenção, um “o” que indica arredondamento, o “l” que expressa o deslocamento, e, por fim, o “a” que remete a ideia de grandeza. Levando em conta tais elementos, a palavra “bolão” pode ser definida como aquele objeto grande e arredondado que desliza e abruptamente se detém. Não é uma bolinha pequenina e sutil que possui um i, mas um bolão com a.

Diante de duas figuras como estas:



A.



B.

Qual das figuras chama-se “katereket” e qual delas, “Iomamobon”? Segundo Perissé, que nos oferece o exemplo, a “tendência natural, num primeiro momento, é atribuir à figura A o primeiro nome, e o segundo nome à figura B”. Pois, explica, intuitivamente associamos “as consoantes oclusivas /k/ e /t/, a constrictiva vibrante /r/ e as vogais orais /a/, /ê/ e /é/ à imagem contundente, estridente, quebradiça, rompedora, pontiaguda”. Enquanto que “as consoantes bilabiais /m/ e /b/, a constrictiva lateral /l/, e as vogais nasais /ã/ e /õ/, sentimo-as identificadas com a imagem amorfa, molengóide, deslizante”.<sup>262</sup>

Na literatura são abundantes os usos do recurso mimético das letras: a capacidade que elas têm de foneticamente expressarem aspectos do real. Por exemplo, Nabokov no início de seu aclamado romance *Lolita*: “Lolita, luz da minha vida, labareda em minha carne. Minha alma, minha lama. Lo-li-ta: a ponta da língua descendo em três saltos pole céu da boca para tropeçar de leve, no terceiro, contra os dentes. Lo-Li-Ta”. Ou ainda a descrição do poeta Murilo Mendes sobre o terror que sentia na infância diante da palavra leão:

O nome do leão era Marruzko. Esses dois erres, com o Zé Azedo e o ká cortante, mais o urro do u no centro, formavam Um composto que me aterrorizava.<sup>263</sup>

A iconicidade da língua evidencia-se em maior nível nas onomatopeias. “Que a palavra “bomba” seja bombástica, que “murmúrio” murmure em nossos ouvidos, que “gargalhada” ressoem de maneira inconfundivelmente gutural,” são algumas provas (poucas, mas convincentes), de que “nossas palavras podem recolher dos sons naturais um motivo para existir”.<sup>264</sup> Todavia, no caso das palavras onomatopaicas estamos falando de uma capacidade de imitar semelhante a da música, pois as onomatopeias se baseiam na imitação sonora de objetos, e enquanto tal copiam propriedades dos seres e não, como deseja Sócrates para a construção dos nomes, a entidade da coisa. O poder que se manifesta através de cada letra, que Sócrates dividiu e

---

<sup>262</sup> Gabriel Perissé, 2007, p.31.

<sup>263</sup> Murilo Mendes. Poesia completa e prosa, p. 905

<sup>264</sup> Perissé, Gabriel, 2007. p. 31.

classificou, corresponderia não às propriedades do real, aos acidentes dos objetos, mas aos elementos básicos do mundo, à essência íntima dos entes.

Se a análise destes elementos básicos estiver correta, então, é retomada a tensão que perpassou todo o curso das etimologias, isto é, a contraposição entre mobilismo e imobilismo; entre os que reconhecem no movimento a essência do mundo, e os outros, que destacam a ideia de repouso como o fundamento do real.<sup>265</sup> Esta contraposição se torna mais séria se considerarmos que a análise das letras significa o desvendamento dos poderes elementares que estão na base da construção de todas as palavras derivadas. Em outros termos, se a análise sócrática das letras estiver correta, todo o real, enquanto mantém correspondência com o mundo – este ponto não é criticamente analisado pelos interlocutores, mas permanece implícito na análise das letras, é fruto de dois princípios explicativos, a saber, o movimento e o repouso. Esta fora também a conclusão das etimologias anteriormente apresentadas por Sócrates. Aqueles que atribuíram os nomes consideram o mundo a partir destes dois princípios. Não por acaso o ‘ser’ (‘ὄν’) fora definido como ‘aquilo que se move’ (‘ἰόν’), o ‘não ser’ (‘οὐκ ὄν’) como ‘o que não se move’ (‘οὐκ ἰόν’); a ‘verdade’ (‘ἀλήθεια’) como ‘curso divino’ (θεία ἄλλη), e a ‘falsidade’ (‘ψεῦδος’), o contrário da mobilidade, pois significa ‘dormir’ (καθεύδω).<sup>266</sup> A teoria mobilista explicitamente expressa nestas investigações sócráticas está longe de ser insignificante se a pensarmos seriamente. Platão faz questão de retomar constantemente o tema, como quem aceita em partes a tese.<sup>267</sup> De fato, se olharmos em nossa volta, encontraremos o movimento constante dos entes, como eles se alteram, segundo nossas perspectivas diferentes – a luz não é a mesma, nem o ângulo, segundo suas relações com outros

---

<sup>265</sup> “a sequente análise do poder dos nomes primitivos, através da consideração do poder das letras, repete os processos anteriormente utilizados no exame das etimologias – até por não haver nenhuma explicação melhor (426b) -, não oferecendo outra conclusão que não seja a da reiterada intromissão do movimento na linguagem” (Santos, 2001, p.20).

<sup>266</sup> *Crátilo*, 421b-c.

<sup>267</sup> “Estrangeiro — Logo; o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar, segundo creio, a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo, que proclama a imobilidade do todo universal, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e, à maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento”. (*Sofista*, 249d).

objetos. Não há como não reconhecemos certa plausibilidade nas palavras daqueles que defende que tudo está em movimento, em alteração, em relações diferentes no tempo e no espaço. O que é o próprio tempo senão a constatação do movimento dos entes? O que é o espaço senão a percepção de alteração de locais e, por conseguinte de entes? O que é o ente? Aquilo que existe não se encontra em uma relação constante de conflito? O ente não é outra coisa que a capacidade de agir e sofrer ação, que enquanto tal implica movimento? De uma perspectiva materialista não seria uma boa definição do ser a declaração que “tudo o que possui uma determinada faculdade, seja de atuar de algum modo sobre outra coisa, seja de sofrer a influência, embora mínima, do mais insignificante agente, mas que fosse uma única vez, é um ser real”<sup>268</sup>, ou seja, que os seres não passam de capacidade ou força de sofrer ação e de agir sobre outros entes?

Talvez sejamos nós, como explica Sócrates, que projetemos nos seres o “turbilhão” de nossa alma. O fluxo de nossa consciência talvez seja a origem desta percepção de que os entes estão em constante movimento e alteração. Mas mesmo assim, poderíamos nos questionar – distanciando-nos de Platão um pouco mais – e o real não é sempre em relação conosco? Se nossa alma é o turbilhão, isso não contaminará o próprio mundo, que, pensando sofisticamente, sempre está em relação com cada um de nós de maneira singular? Retomamos Protágoras. O homem, quer queira quer não queira está em confronto permanente com o mundo, todos os entes entram em relação com ele, e, com isso, são afetados por seu “turbilhão”. Encontramo-nos novamente diante da ligação entre Protágoras e Heráclito. Mas para isso devemos aceitar que ser é aparecer e que todo ente se constitui em relação conosco.

A análise das etimologias não apenas insinuou, mas anunciou claramente a querela metafísica que subjaz à imposição dos nomes. A tentativa de Platão é mostrar que nenhuma etimologia que pretensamente revelaria o sentido oculto das coisas é neutra, mas, ao contrário, sempre subjaz uma compreensão do mundo e dos entes que as fundamenta. O nomoteta não é alguém isento de interpretações, ele impregna nos nomes suas opiniões e pareceres. Diante disso, a filosofia (a dialética) não deve permanecer passiva, senão que precisa criticamente colocar em xeque as palavras, as etimologias, buscando saber se de fato elas revelam o ser verdadeiro ou se, ao contrário, prejudicam o filósofo no caminho da sabedoria.

---

<sup>268</sup> *Sofista*, 247e.

### 3.4 A fragilidade dos nomes e a questão fundamental

A pergunta que deve nos guiar a fim de esclarecermos hermeneuticamente os últimos passos do diálogo poderia ser formulada da seguinte maneira: por que Platão desconfia do poder dos nomes?

Não há dúvida que há certa desconfiança acerca da capacidade dos nomes em nos transmitir a essência das coisas. Desconfiança que atravessa o diálogo como um todo, mas que só ganha formulação explícita nas investigações derradeiras do *Crátilo*. Os interlocutores mudam; não é mais com Hermógenes – espírito passivo que aceita sem maiores questionamentos as afirmações socráticas, mas com o impetuoso Crátilo que Sócrates debate. Após ter apresentado a teoria radical da imitação em que é apresentado o poder dos nomes primitivos, isto é, o poder das letras, o personagem parece ter esgotado a sua exposição. Falta apenas interrogar Crátilo a fim de ver se ele concorda com o que fora dito sobre a correção dos nomes. A partir daqui Sócrates começa sua crítica que em certa medida nega a própria teoria da nomeação esboçada por ele anteriormente. Devemos dizer que é só em certa medida que ele nega sua teoria da nomeação porque, de fato, é se baseando nela que a crítica nasce, ou seja, é usando dos conceitos e elaborações feitas anteriormente na discussão com Hermógenes que agora Sócrates pode criticar e denunciar a perspectiva de quem se apega demasiadamente aos nomes.

Esta última parte do diálogo representa um balanço final de tudo o que fora dito, pois explica Sócrates:

Meu bom Crátilo, há muito tempo que eu próprio me espanto com a minha sabedoria, e não acredito nela. Por isso, parece-me que preciso examinar de novo aquilo que afirmo. Porque ser alguém completamente enganado por si próprio é a mais penosa de todas as coisas; de fato, nada há mais terrível do que aquele que pretende enganar não se afastar minimamente de nós, mas estar sempre presente; é, pois necessário, segundo me parece, voltarmos frequentemente às coisas que dissemos e esforçarmo-nos, como diz o poeta, por olhar “simultaneamente para diante e para trás” (*Crátilo*, 428d-e).

É necessário uma avaliação de tudo, pois o pior, “a mais penosa de todas as coisas” é ser “enganado por si próprio”. Desta constatação



emerge a crítica da correção dos nomes. Crítica no sentido de decisão sobre até que ponto podemos nos fiar nos nomes e nas informações que são transmitidas através deles, e, por outro lado, até que ponto devemos desconfiar de seu poder, investigando os seres por eles mesmos. O objetivo é reconhecer os limites dos nomes; em que medida eles ajudam a conhecermos os entes, e, por outro lado, em que medida prejudicam na satisfação deste desejo filosófico de conhecer.

A avaliação da correção dos nomes não poderia deixar de partir do princípio naturalista que guiou todo o curso das investigações de Sócrates e Hermógenes, desde a formulação da teoria do nomoteta, passando pelas etimologias, até a teoria da imitação. Este princípio naturalista está explícito na tese de que “a correção dos nomes consiste em mostrar como é a coisa nomeada”.<sup>269</sup> Fora definido que a função do nome não é senão a instrução, por meio de letras e sílabas. Pois bem, tendo em vista esta definição deve ser analisada neste momento até que ponto esta instrução é, de fato, fiel aos objetos nomeados. Até que ponto o nome corresponde aos objetos e consegue manifestá-los adequadamente. Quais são os limites do princípio naturalista da semelhança?

A) A falibilidade e a imperfeição necessária dos nomes-imagens.

O primeiro ponto da crítica socrática ao apego aos nomes consiste em mostrar como todos os nomes comportam imperfeição, e como na construção deles sempre está presente à possibilidade do erro. Sócrates começa a demonstração deste ponto com um argumento simples, baseado na analogia com as τέχναι: se, como foi definido na teoria da nomeação esboçada pelo próprio Sócrates (388c-390e), a nomeação é uma arte semelhante com as demais artes, deve ser aceito que como nas demais artes alguns artífices serão bons e outros nem tanto. Em outros termos, se a nomeação é uma arte acontece com ela o que acontece com todas as outras artes em que, por vezes, os artistas fazem boas obras, quando são bons, e, outras vezes, produzem obras piores, quando os artistas não são tão bons. Partindo desta argumentação quanto aos nomes deve ser aceito que alguns são bem feitos, isto é, imitam e manifestam os referentes de modo adequado, enquanto que outros, por serem fabricados por um artista pior, não são bem feitos, não imitando nem manifestando os referentes de modo adequado.

No momento em que é aceito que cabe ao homem, a sua técnica, a imposição dos nomes já foi aceito de quebra a possibilidade

---

<sup>269</sup> *Crátilo*, 428e.

do erro e do fracasso, além da hierarquização entre os resultados. Uma das principais marcas dos humanos e de suas atividades é a falibilidade, a possibilidade de errar, de tornar feio o que era para ser belo. Transformar a nomeação em trabalho de um indivíduo, de um homem, por mais que ele esteja apto na técnica da nomeação e queira estabelecer os nomes de acordo com o princípio da semelhança, é abrir a possibilidade do erro e do fracasso. Enquanto humano ele sempre pode falhar e querendo fazer um belo nome produzir um feio. Além disso, é próprio dos homens que uns sejam mais aptos a algumas artes e outros a outras. Nisso pode acontecer que alguém não tão apto seja nomoteta. Por mais que ele saiba a técnica não poderá se igualar a aquele que sabe a técnica e é apto a esta atividade.

Se a nomeação é uma arte, então haverá nomes melhores, e outros piores. O primeiro limite dos nomes está nesta possibilidade sempre presente de que eles não foram bem estabelecidos pelo artesão das palavras. Somente a investigação dialética guiada pelas coisas mesmas pode frente à falibilidade da arte da nomeação garantir o juízo sobre a qualidade de cada nome. Sem a investigação sobre as coisas ninguém pode nos garantir se o nome foi bem atribuído, se ele é uma bela obra, ou se, pelo contrário, o artesão falhou, e produziu uma má obra. Assim como quem não conhece um cavalo não pode garantir que a pintura deste foi ou não bem feita. Para a arte mimética o critério é a natureza. Logo, só a natureza, as coisas mesmas, pode garantir nosso juízo acertado sobre a qualidade dos nomes.

Mas mesmo que não fosse possível o erro dos artesãos, e que todos os nomes fossem belos e bem feitos, ainda assim o nome não pode ser confundido com o ente, com a natureza. De fato, “uma coisa é o nome e outra coisa aquilo de que é o nome”.<sup>270</sup> Enquanto imagem o nome sempre mantém certa distância da coisa mesma. Mesmo quando é uma bela obra o nome não se confunde com o original. Paradoxalmente uma imagem perfeitamente correspondente ao objeto deixaria de ser uma imagem, pois se tornaria um duplo do original. A imagem não “deve mostrar completamente aquilo de que é imagem, para poder ser uma imagem”.<sup>271</sup> A imagem perfeita de Crátilo, que contivesse todas as características dele, deixaria de ser sua imagem para se tornar seu clone. Não havendo diferencia trocaríamos um pelo outro. Devemos perceber

---

<sup>270</sup> Crátilo, 430a.

<sup>271</sup> Crátilo, 432b.

com isso “quão longe estão as imagens de possuir as mesmas características que possuem aquelas coisas de que são imagens”.<sup>272</sup>

Há certa ruptura entre as palavras e as coisas, como há certa ruptura entre imagens e os entes. Semelhança não é identidade; as coisas são coisas, as palavras palavras. Como não podemos tornar o visível audível nem vice-versa, assim não tornamos as palavras os próprios objetos nomeados. Pois se assim fosse ao falar ‘pássaro’ sairia um voando pela boca. O nome não equivale ao referente. Enquanto imagem permanece distante. Nisto se destaca o segundo limite das palavras que diante dos referentes sempre são mais precárias, menos que a coisa mesma, contendo certa imperfeição. A cópia enquanto tal sempre está em um estado inferior ao original. Ela tende ao original, mas não o alcança. Caso alcançasse deixaria de ser cópia para ser a própria coisa. Esta é a natureza precária das imagens, e por extensão, dos nomes. Confiar nos nomes é confiar numa imagem que enquanto tal não alcança o próprio ser, e permanece distante da coisa mesma por melhor que tenha sido o trabalho do nomoteta.

B) Há certo convencionalismo nos nomes.

O segundo passo da crítica socrática pretende mostrar contra o naturalismo radical que é impossível não reconhecer algum convencionalismo nos nomes. Por mais que Sócrates prefira a “tese segundo a qual os nomes são, na medida do possível, semelhantes às coisas” não há como não concordar com Hermógenes, que “essa tal semelhança seja uma coisa tanto pegajosa”, e que é necessário “recorrer a este dispositivo grosseiro que é a convenção, para estabelecermos a correção dos nomes”.<sup>273</sup> O princípio da semelhança não basta para explicar os nomes, muitas vezes é preciso lançar mão do princípio da convenção. O exemplo oferecido está na palavra grega para “dureza”. No grego ático a palavra para “dureza” é ‘σκληρότης’, e ‘σκληροτήρ’, entre os eretrienses. A diferença está na substituição do  $\rho\acute{o}$  por um sigma no final. Esta substituição, todavia, não prejudica a exibição do nome, uma vez que  $\rho\acute{o}$  e sigma se assemelham; ambos exprimem a mobilidade, a mudança e a dureza.<sup>274</sup> O problema está, porém, na presença do lambda nos dois casos. O lambda indica o contrário da “dureza” e da aspereza, exprime o macio e liso. Assim, é fácil explicar pelo sistema da imitação dos nomes primitivos a substituição do  $\rho\acute{o}$  e

---

<sup>272</sup> *Crátilo*, 432d.

<sup>273</sup> *Crátilo*, 435c.

<sup>274</sup> *Crátilo*, 434c-d

do sigma, mas como explicar a presença de um lambda? Ele indica o contrário da aspereza. Alguém que se guiasse apenas pelo que está explícito por meio das letras e fonemas ficaria em dúvida se ‘σκληρότης’ ou ‘σκληροτήρ’ exprime o conceito de “dureza” ou, o seu contrário, leveza. Em outras palavras, alguém que se guiasse apenas pelo princípio de semelhança entraria em contradição sobre o que esta palavra exprime. Como, então, somos levados a considerar que ‘σκληρότης’ e ‘σκληροτήρ’ indicam a “dureza”, e não o seu contrário? Responde Crátilo: “Graças ao costume, meu caro”.<sup>275</sup> Mas costume não é outra coisa que convenção. Ambos descrevem a experiência da fala, quando pronunciamos algo, e apesar de não nos valermos de todas as letras semelhantes os interlocutores nos compreendem. Explica Sócrates: “quando pronuncio isto, tenho em mente aquilo, e tu sabes aquilo que temos em mente”.<sup>276</sup> Os interlocutores compartilham a mesma “representação” (δῆλωμα). O costume e a convenção possibilita a compreensão, mesmo quando no nome estão inseridas letras dessemelhantes.

Por meio de uma coisa dessemelhante daquilo que tenho em mente quando pronuncio, uma vez que o l é dessemelhante daquela dureza de que tu falas; mas, se assim é, não é verdade que tu próprio estabeleceste uma convenção contigo, e que a correção do nome se torna para ti uma convenção, já que tanto as letras semelhantes como as dessemelhantes o manifestam, uma vez tomadas pelo costume e pela convenção? E, ainda que o costume não seja de modo nenhum uma convenção, nem por isso seremos levados a afirmar que é a semelhança o princípio da exibição, mas antes o costume; pois parece que ele manifesta, quer através do semelhante, quer do dessemelhante. E, dado que estamos de acordo sobre estas coisas, ó Crátilo – pois tomo o teu silêncio por acordo -, é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos. (*Crátilo*, 435a-b).

---

<sup>275</sup> *Crátilo*, 434e.

<sup>276</sup> *Crátilo*, 434e.

O princípio da semelhança por si só não explica nem os nomes dos números.<sup>277</sup> Pois como as letras e os fonemas poderia através da semelhança manifestar os números, uma vez que estes são meramente inteligíveis, e o poder das letras está ligado a aspectos sensíveis? A natureza sensível das letras – elas remetem ao movimento e outros aspectos do sensível como liso, dentro e interior, redondo etc – impossibilita a imitação de entidades que carecem de natureza sensível. Não é possível pintar aquilo que carece de cores por meio de tintas. Assim também com os nomes dos números não é possível imitar sua natureza incorpórea através de elementos que expressam o mobilismo corporal. No caso dos nomes numéricos devemos conferir a autoridade para a convenção e o costume, pois na própria materialidade não pode estar expressa a natureza inteligível dos números.

Encontramos aqui um terceiro limite do poder dos nomes. O princípio da semelhança não é suficiente. Ele não consegue dar conta de todos os nomes. Logo, por vezes, será por concessão alheia que os nomes conseguiram apresentar o referente. Por mero costume e convenção dos falantes. Com isso é lançada maior desconfiança sobre a tese naturalista de que os nomes podem e devem manifestar através das letras e sílabas a natureza das coisas. Quem se basear apenas na materialidade do nome pode ficar em dúvida sobre o que, de fato, o nome pretende manifestar, pois, por vezes, nos nomes estão inseridas letras que se opõem mutuamente, e querendo manifestar algo manifestam conjuntamente o contrário. Além disso, quem tentar apenas a partir da materialidade do nome de um número reconhecer a natureza deste número fracassará, uma vez que não encontrará nas letras e nas sílabas a natureza inteligível do número. O nome dos números só é compreendido pelo costume e convenção dos falantes. O princípio da convenção se torna necessário para explicar os nomes, inserindo com isso certa arbitrariedade e subjetividade na atribuição dos nomes. O nome perde sua objetividade, depende em partes dos costumes e convenções dos homens para ser entendido. A desconfiança sobre a capacidade dos nomes em manifestar adequadamente a natureza dos referentes aumenta. Nisso encontramos mais um limite do poder dos nomes.

---

<sup>277</sup> *Crátilo*, 435c.

## C) Os nomes não equivalem ao conhecimento.

O próximo argumento de Sócrates tenta mostrar como os nomes não são neutros. Por baixo deles subjaz a opinião de quem os atribuiu. Há sempre na construção dos nomes uma mediação representada pelo nomoteta. Ele nunca é alguém inocente, mas tem compreensões do real, e interpreta o que é o ente a cada vez que pretende nomear. Logo, os nomes atribuídos pelo nomoteta não podem ser tratados simplesmente como conhecimento; têm ao contrário a natureza da δόξα. Se, por um lado, não há dúvida que “o poder que os nomes têm para nós”<sup>278</sup> é ensinar sobre o referente, por outro lado, é questionável até que ponto estas informações transmitidas pelos nomes estão de acordo com a verdade do ente. A mediação efetuada pelo artífice dos nomes insere certa dúvida sobre a validade dos ensinamentos transmitidos pelos nomes. Ela representa certa relatividade. Algum nomoteta pode ter visto a coisa segundo seu ponto de vista e atribuído o nome de acordo com essa visada, por outro lado, outro artífice pode ter visto a mesma coisa com outros olhos, ele naturalmente atribuiria um nome distinto para o mesmo ente.

O personagem Crátilo não aceita que possa haver erro na nomeação, e considera, sem maiores delongas, que quem conhece o nome conhece imediatamente a coisa. Quando alguém descobre o nome, descobre junto o ente; saber um equivale a apreender o outro. Nesta concepção extremada, para quem quer conhecer a natureza das coisas basta investigar os nomes que, por meio deles descobrirá o ser das coisas. Sócrates descontente com tais conclusões de Crátilo incita-o a refletir: “se alguém, investigando as coisas, seguir atrás dos nomes, examinando o que quer dizer cada um deles, não te parece que corre um perigo nada pequeno de se enganar?” Pois, acrescenta, “é manifesto que aquele que primeiro estabeleceu os nomes, os estabeleceu segundo aquilo que pensava serem as coisas”. Ora, e “se ele não pensou corretamente, e estabeleceu os nomes de acordo com aquilo que pensava, o que julgas tu que nos acontecerá, a nós, que o seguimos, tendo-nos deixado persuadir por ele?”<sup>279</sup> Em outras palavras, há a possibilidade de o onomaturgo ao estabelecer o nome errar na interpretação, e achando que conhece o ente, na verdade, desconhecer sua natureza. Se nos guiarmos simplesmente nos nomes - sem tentarmos conhecer as coisas mesmas, mas nos restringindo a investigar o que os

---

<sup>278</sup> Crátilo, 435d.

<sup>279</sup> Crátilo, 436b.

nomes nos transmitem etimologicamente - sem dúvida nenhuma estaremos à mercê dos possíveis erros do onomaturgo. Ele pode ter pensado erroneamente. Esta possibilidade por si só nos obriga a considerar as coisas além dos seus nomes. Obriga-nos a não permanecer simplesmente nos nomes, e aceitar ingenuamente o que eles nos transmitem. Todo o nome deve, portanto, ser colocado à prova. Como toda opinião por maior que seja sua aceitação deve ser colocada à prova pela dialética.

Mas Crátilo não desiste de sua posição favorável aos nomes, objetando que uma prova de que os nomotetas não se enganam na atribuição dos nomes é que “aquele que estabeleceu os nomes” – investigados no diálogo - “não se enganou quanto à verdade”, pois “se assim não fosse, ele nunca teria chegado a um acordo tão generalizado como este”<sup>280</sup> – o mobilismo presente na maior parte das etimologias. O ponto de Crátilo é que nas etimologias foi reconhecida certa concordância entre as etimologias, isto é, todas parecem corroborar a tese mobilista, este “acordo generalizado” prova, segundo sua concepção, que o nomoteta não errou, mas atribuiu os nomes segundo a verdade. Se não tivesse atribuído segundo a verdade os nomes não apresentariam tal concordância.

A objeção de Sócrates é esclarecedora: e “se aquele que estabeleceu os nomes se tiver enganado ao princípio, e depois disso tiver forçado todos os outros, obrigando-os a concordar com ele”.<sup>281</sup> De fato, isso acontece muitas vezes na matemática; ao resolver um problema matemático pode acontecer um erro no começo de nossa resolução, por menor que seja este erro, ele comprometerá todo o restante da resolução. A concordância entre os nomes não significa, portanto, que eles não sejam incorretos, mas simplesmente que foram atribuídos segundo uma mesma concepção da realidade.

Mas até esta concordância entre os nomes é questionada por Sócrates. Pois se observarmos bem, acrescenta Sócrates, notaremos que antes de concordarem entre si os nomes parecem estar em pé de guerra.

Investiguemo-lo então tomando em primeiro lugar este nome, o ‘saber’ (‘ἐπιστήμην’), para vermos como é ambíguo; pois ele parece significar que ‘fixa’ (‘ἵστησιν’) a nossa alma nas coisas, em vez de significar que ela se move em conjunto com elas, e é mais correto dizer o seu começo como agora dizemos do que retirar o *e*, para dizer

---

<sup>280</sup> *Crátilo*, 436b-c.

<sup>281</sup> *Crátilo*, 436c-d.

‘pistêmê’ [mas levar a cabo a inserção de um i, em vez de um e]. Pensa depois em ‘firme’ (‘βέβαιον’), que é uma imitação de uma certa ‘base’ (‘βάσεώς’) e do repouso, mas não da mobilidade. Em seguida, o ‘relato’ (‘ἱστορία’) que significa, de certa as maneiras, a ‘fixação do fluxo’ (‘ἴστησι τὸν ῥοῦν’). E o ‘seguro’ (‘πιστόν’) significa, de todas as maneiras, o ‘fixar’ (‘ἴσταν’). Depois, ‘memória’ (‘μνήμη’) indica para qualquer pessoa que há ‘suspensão’ (μονή) na alma, e não mobilidade. Passemos agora, se quiseres, ao ‘erro’ (‘ἁμαρτία’) e ao ‘acidente’ (‘συμφορά’); se uma pessoa se guiar pelo nome, parecerão idênticos à ‘compreensão’ (‘συνέσει’) e ao ‘saber’ (‘ἐπιστήμη’) e a todos os outros nomes de coisas de valor. Por outro lado, a ‘ignorância’ (‘ἁμαθία’) e o ‘desregramento’ (‘ἀκολασία’) parecem ser muito semelhantes a estes. De fato, um deles, a ‘ignorância’ parece ser a marcha daquele que ‘se move juntamente com deus’ (‘ἅμα θεῷ ἰόντος’), enquanto o outro, o ‘desregramento’, parece ser de todas as maneiras, ‘o acompanhamento das coisas’ (‘ἀκολουθία τοῖς πράγμασι’). E assim, aqueles nomes que consideramos serem das piores coisas parecer-nos-ão semelhantes aos nomes das melhores coisas. E penso que, se alguém se empenhasse nisso, descobriria muitos outros nomes a partir dos quais queria significar que as coisas não se moviam nem estavam em movimento, mas permaneciam (*Crátilo*, 437a-d)

Os nomes são ambíguos (ἀμφίβολόν), isto é, exprimem simultaneamente ambas as concepções de realidade. Concepções que por sua vez são contrárias. Frente a esta contradição que lado escolher? O “dos que se referem ao repouso, ou o dos que dizem respeito à mobilidade?”<sup>282</sup> O lado que tem maior número de nomes correspondentes? Mas a verdade sobre a correção não pode ser decidida pela maioria, como se os nomes fossem votos.<sup>283</sup> Diante disso só há uma saída:

---

<sup>282</sup> *Crátilo*, 438c.

<sup>283</sup> *Crátilo*, 437d.



Mas então, estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que fato poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos? Pois não poderá ser em nomes diferentes destes, porque não existem, mas é claro que teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostram, sem os nomes, qual dos dois grupos é verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres (*Crátilo*, 438d-e)

A investigação não tem outra saída a não ser se direcionar para os seres. Só eles podem garantir a verdade de um dos lados. Somente interrogando as coisas mesmas podemos chegar a uma decisão sobre qual é a consistência do mundo, se ele é, de fato, mobilidade e mutação, ou se, pelo contrário, o repouso que o explica. A pergunta fundamental é ontológica, se guia pelo ser mesmo. Os nomes não garante a verdade sobre o mundo, apenas a investigação radical que procura descobrir as coisas mesmas, “para além dos nomes”, pode alcançar esta verdade. Só as coisas mesmas podem justificar a escolha de um lado.

Não há como discordar diante disso com a conclusão socrática de que “não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas”,<sup>284</sup> O nome não garante o alcance da verdade, ao contrário, dependendo do caso - das opiniões expressas pelo nome - obstrui o caminho filosófico. Por isso, erra Crátilo ao dar total confiança aos nomes, a ponto de considerar que basta investigar os nomes para alcançamos a verdade sobre os entes. O nome pode ter sido mal estabelecido. O artífice dos nomes pode ter pensado errado; ter tido uma opinião falsa que contaminou os nomes, de tal maneira que suas etimologias em vez de revelarem a essência das coisas estejam ocultando-a. A verdade depende de uma investigação dialética mais aprofundada, que só reconhece nas coisas mesmas seu critério último. Neste percurso dialético os nomes valem apenas como indicações que podem até virem a ser validadas pelo questionamento filosófico, mas que não garante por si só a verdade sobre os entes.

As informações transmitidas pelos nomes são δόξαι. Possuem a mesma positividade das opiniões. Por isso, devem ser postas à prova pelo pensamento dialético. Como opiniões condensadas as palavras podem ser - semelhantes às demais opiniões - “verdadeiras ou falsos,

---

<sup>284</sup> *Crátilo*, 439b.

bem ou mal inspiradas”.<sup>285</sup> Só o questionamento filosófico que buscar descobrir o que é cada coisa pode se certificar disso. O recurso das etimologias pode ser justificado assim como “se justifica o uso do mito: como meio de uma boa persuasão”.<sup>286</sup> Mas para o saber filosófico que quer alcançar as coisas mesmas não deve bastar a tradição mítica, como não deve bastar a autoridade das etimologias. O verdadeiro saber, o efetivo ensinamento passa, portanto, pela dialética socrática.

A positividade dos nomes - que servem como descrições condensadas dos entes - não é “o meio mais belo e preciso” de apreendemos as coisas.<sup>287</sup> É melhor apreendermos pela imagem, mesmo quando é bem atribuída e adequada, ou “apreender a partir da própria verdade, verificando se a sua imagem foi adequadamente produzida?”<sup>288</sup> Não há dúvida, é pela verdade, pela própria coisa, que apreendemos da melhor forma. A imagem sempre permanece a distância, longe do ser. Mas será possível alcançar as coisas mesmas, a verdade por si só, sem o recurso das imagens, sem as palavras? A resposta de Sócrates parece ser afirmativa:

E através de que outro meio esperas então apreendê-las [as coisas]? De fato, através de que outro meio, senão daquele que é razoável e o mais adequado, a saber, umas através das outras, se forem de alguma maneira afins, e elas próprias através de si próprias? Porque aquilo que é de certa maneira diferente delas e dessemelhantes há-de significar algo diferente e dessemelhante, e não as coisas. (*Crátilo*, 438e)

Não há outra saída. Devemos apostar que é “umas através das outras”, e “elas próprias através de si próprias”, que alcançaremos a verdade sobre cada uma das coisas. Isso significa que o modo “mais razoável e adequado” de buscarmos conhecer os seres é pela dialética. A dialética é o caminho; lidando com os entes, uns através dos outros, ela busca descobrir as afinidades e as dessemelhanças, e nisto visa a maior inteligência de seu objeto. A dialética é o exercício do contraste entre os seres. Enquanto tal ela não deixa de ser linguagem – λόγος. Mas é um λόγος atravessado pelos conflitos, pelo questionamento. Pois as coisas não se doam simplesmente. Para alcança-las é preciso buscar “umas

---

<sup>285</sup> Dixsaut, 2005, p.49.

<sup>286</sup> Dixsaut, 2005, p.49.

<sup>287</sup> Crátilo, 439a.

<sup>288</sup> Crátilo, 439b.

através das outras”, reconhecendo as afinidades e distinguindo as diferenças. Só por meio deste caminho porventura captemos cada vez mais o aspecto próprio de cada um dos entes. Se permanecermos apenas na análise do que os nomes nos oferecem nunca alcançaremos as próprias coisas, uma vez que “aquilo que é diferente delas e dessemelhante há-de significar algo diferente e dessemelhante, e não as coisas” – e os nomes são diferentes dos próprios entes assim como as imagens pintadas numa tela diferem os seres reais.

Na *Carta VII*, onde é tratado dentre outras coisas da natureza da filosofia, Platão esboça um argumento parecido ao do *Crátilo*, no qual denuncia a fragilidade dos nomes, e reafirma a necessidade da filosofia de buscar alcançar as coisas mesmas. Segundo Platão a cada coisa pertencem três características, por meio das quais é possível conhecê-la: nome, λόγος (no sentido de definição) e a imagem. Em quarto lugar vem o conhecimento (ἐπιστήμη), em quinto, por fim, “convém por o objeto do conhecimento que existe realmente”.<sup>289</sup> Platão dá o exemplo do círculo para ilustrar: o círculo é inicialmente o que é dito, “que tem esse nome que agora enunciamos”<sup>290</sup>; o círculo tem ainda uma definição, “composta de nomes e de verbos: aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda a parte”.<sup>291</sup> O terceiro elemento do saber sobre o círculo é a sua imagem “que é desenhada” e pode ser apagada, “que é torneada e que se perde”.<sup>292</sup> O quarto elemento é o saber (ἐπιστήμη), a inteligência (νοῦς) e opinião verdadeira, que unificam os elementos anteriores. A unidade do saber não deve ser posta em “sons, nem em formas de corpos, mas deve estar presente na alma”<sup>293</sup>, ou seja, o saber é um estado que nossa alma atinge, não a explicitação teórica de uma tese irrefutável. Como estado da alma o saber não pode ser transmitido simplesmente por palavras, definições e imagens, mas só com estes instrumentos que pode vir a ser alcançada.

Os elementos do conhecimento do círculo – até mesmo o quarto que é o próprio saber – são “manifestamente diferente da natureza do próprio círculo”.<sup>294</sup> Pois, nem o nome ‘círculo’, nem a definição que o descreve, nem a imagem que o representa, nem o conhecimento que a alma pode vir alcançar dele, são a mesma coisa que o objeto em si

---

<sup>289</sup> Trabattoni, 2003, p. 183.

<sup>290</sup> *Carta VII*, 342b.

<sup>291</sup> *Carta VII*, 342b.

<sup>292</sup> *Carta VII*, 342c.

<sup>293</sup> *Carta VII*, 342c.

<sup>294</sup> *Carta VII*, 342d.

mesmo. Até a inteligência (νοῦς) da alma – que segundo Platão é o que mais se assemelha ao objeto em si mesmo – não deve ser confundido com o próprio objeto. A essência em si e por si permanece afastada de tais elementos. O desenho do círculo, aquele que é desenhado por nós “está cheio do que é contrário” ao círculo mesmo; de fato, diz Platão, a imagem do círculo “é tocada pela reta em toda parte”.<sup>295</sup> A imagem não respeita todas as leis matemáticas que valem para o círculo mesmo. Diferente do círculo mesmo a imagem perece, se perde, apaga. O nome também difere do círculo em si mesmo. “Dizemos que nenhum dos seus nomes é seguro para ninguém: nada impede que o que se chama agora redondo tenha sido chamado reto, e o reto, redondo; e nada impede que seja menos seguro aos que mudaram do que aos que chamam ao contrário”.<sup>296</sup> O nome não é critério último do ente, ninguém garante que ele indique o contrário do que seu referente. Esta é também a conclusão do *Crátilo*. Mesmo se aceitarmos o naturalismo esboçado por Sócrates sempre é possível que o artífice dos nomes tenha errado na atribuição. No fim do diálogo não deixa de ser reconhecido o papel da convenção na comunicação e na nomeação dos objetos. Mas também a definição (λόγος) não pode ser tomada pelo próprio objeto do conhecimento. Vale para ele o mesmo que foi dito sobre o nome, pois, argumenta Platão, ele se compõe de nomes e verbos, que enquanto tais podem não representar adequadamente, e nunca conseguem ser totalmente fieis aos referentes.<sup>297</sup> Tanto o nome, como a definição e a imagem são distintos do ser mesmo que tentam apreender. Também o saber (ἐπιστήμη) na alma não pode ser confundido com o objeto mesmo. Há sempre certo afastamento. Este afastamento pode ser descrito como a debilidade dos λόγοι (tomado aqui no sentido amplo). Há uma ruptura, uma diferença essencial entre o ser mesmo que tendemos, e os seus modos humanos de conhecimento.

Segundo Platão tais elementos do conhecimento (nome, definição, imagem e ἐπιστήμη) “realizam a qualidade, mostrando algo acerca de cada coisa, mas menos do que o ser de cada uma delas, devido à fragilidade do discurso”.<sup>298</sup> A fragilidade do discurso está inicialmente na ruptura essencial das qualidades captadas pelo conhecimento humano e o ser mesmo ao qual este conhecimento tende. Pois, acrescenta Platão, “sendo o ser e a qualidade dois entes”, por mais que a alma tente

---

<sup>295</sup> *Carta VII*, 343a.

<sup>296</sup> *Carta VII*, 343a-b.

<sup>297</sup> *Carta VII*, 432b.

<sup>298</sup> *Carta VII*, 342e-343a.

conhecer “não a qualidade de algo, mas o ser” é inevitável que “cada um desses quatro modos (nome, definição, imagem e ἐπιστήμη) estende-se à alma, por palavras e fatos, cada um mostrando-se tanto pelo que diz, quanto pelo que indica, facilmente refutável pelas sensações – cada um deles enche todo homem para dizer em uma palavra, de aporia e obscuridade”.<sup>299</sup>

A dificuldade de apreender o objeto não está, todavia, somente no fato de que tais elementos que, por assim dizer, abrem para o conhecimento do objeto, são distintos do objeto mesmo, mas também no fato de que tais elementos “devem torna-se propriedade de sujeitos, criando assim diferenciações posteriores”.<sup>300</sup> Em outros termos, a dificuldade de alcançar o objeto mesmo nasce também da diferença entre as almas e como cada uma é vulnerável “a aporia e a obscuridade”.<sup>301</sup> Assim, não só a palavra e as imagens não equivalem ao ser mesmo como também tendem a obscurecer a alma humana. Aquele que se deixa persuadir pela primeira representação sem percorrer o caminho dialético guiado pelo objeto do conhecimento acaba inevitavelmente na obscuridade. Como diz Platão “não estamos acostumados a procurar o que é verdadeiro, por má educação; aceitamos a primeira dentre as imagens que foi apresentada”.<sup>302</sup> Nos perdemos na repetição passiva dos dogmas já estabelecidos e, assim, matamos a filosofia. O filósofo não pode permanecer nas qualidades, pois frente ao ser mesmo a “natureza de cada um dos quatro modos é defeituosa”.<sup>303</sup> O filósofo não pode permanecer no que o nome lhe apresenta, nem na simples definição, nem numa imagem, senão que deve examinar estes modos de conhecer tendendo sempre para o ser mesmo, como horizonte de investigação. Somente a investigação dialética que enquanto tal opera por meio dos nomes, pelas definições lógicas e, por vezes, através de imagens, pode produzir um ambiente propício para o real saber, mas estes elementos por si sós não esgotam o saber sobre o ente.

De modo que, forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria (φρόνησις) e a compreensão (νοῦς) de cada um, tanto quanto é

---

<sup>299</sup> *Carta VII*, 343b-c.

<sup>300</sup> Trabattoni, 2003, p.185.

<sup>301</sup> *Carta VII*, 343c.

<sup>302</sup> *Carta VII*, 343c.

<sup>303</sup> *Carta VII*, 343b.

possível a força humana suportar (*Carta VII*, 344b-c).

A sabedoria (φρόνησις) é descrita aqui não como a posse de uma teoria irrefutável ou de uma doutrina imutável, mas como uma iluminação na alma, “iluminação da inteligência e pela inteligência”.<sup>304</sup> Ela é resultado de uma longa familiaridade em que “depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si próprio”.<sup>305</sup> A sabedoria nasce como fogo. Isso não significa que surge independente das formas de conhecimento, do nome, da definição, das imagens e da própria ἐπιστήμη, ao contrário, “os quatro instrumentos de conhecimento são como pauzinhos que, continua e incansavelmente esfregamos (tal esfregação, explica Platão em 344b, é a discussão benévola feita de perguntas e respostas)”, e que, por esse exercício, “podem fazer brilhar de repente, como uma centelha, o conhecimento verdadeiro”.<sup>306</sup>

Levando em conta estas análises da *Carta VII*, podemos dizer que o nome representa para a filosofia apenas um indicativo, um primeiro passo no caminho do real saber. O conhecimento não se esgota na palavra; ele não se resume numa representação simples e imutável, senão que nasce na alma a partir do exercício dialético sempre retomado pelo filósofo. Exercício que reconhece a precariedade dos λόγοι, isto é, a fragilidade das formas humanas de conhecer, mas que não desiste da sabedoria (φρόνησις), tomado por um amor terrível quer alcançar o objeto buscado. O objeto em si permanece o horizonte de pesquisa da filosofia. Ele é o τέλος. A pergunta filosófica depende deste em si e por si. O ser mesmo é aquilo que sustenta e dá esperança ao perguntar filosófico. Desde os diálogos aporéticos até os da velhice de Platão a pergunta filosófica deseja o saber do que é em si e por si. A pergunta “o que é” não é nada simples, ao contrário, é demasiado difícil, mas ao filósofo não cabe ceder, é preciso coragem para sustentar a pergunta e, percorrendo os λόγοι, tentar “apreender tanto o falso como o verdadeiro de tudo o que é”<sup>307</sup>; só assim abre-se a possibilidade de que a chama do saber invada sua alma e lhe resgate da obscuridade. O caminho da filosofia platônica é a dialética – o jogo de pergunta e respostas -, sua

---

<sup>304</sup> Dixsaut, 2003, p.19.

<sup>305</sup> *Carta VII*, 342c-d.

<sup>306</sup> Trabattoni, 2003, p.

<sup>307</sup> *Carta VII*, 344b.

disposição é o amor, o desejo de saber, sua esperança é a iluminação do saber sobre o ser.

No *Crátilo*, todavia, Platão não vai tão longe. Neste diálogo o próprio modo de alcançar os entes é um problema ainda sem solução definitiva. Como confessa Sócrates para Crátilo: saber efetivamente de que “maneira é necessário aprender ou descobrir os seres talvez seja demasiado, tanto para mim quanto para ti”.<sup>308</sup> Mas o certo é que não será se baseando simplesmente nos nomes que nos decidimos sobre a verdade dos entes. Só o conhecimento efetivo dos entes pode garantir esta verdade. O limite do conhecimento não está nas palavras falíveis e opiniões humanas, mas no saber por ele mesmo, na doação dos próprios entes.

Por mais que não haja ainda consciência quanto ao modo efetivo pelo qual as coisas se doam para nós uma coisa parece clara no final *Crátilo*; que a pergunta filosófica não se limita a investigação dos nomes – filosofia não é análise etimológica. O primeiro passo é direcionar a pergunta para as coisas mesmas. Não será através da análise etimológica dos nomes que decidiremos se a tese ontológica do mobilismo está certa ou não. Só a investigação ontológica sobre a realidade mesmo pode decidir quanto a isso. Pode validar ou invalidar esta tese. O percurso do diálogo é a gradativa conscientização de que a pergunta filosófica precisa se guiar pelos próprios entes; que só o conhecimento dos seres vale como ponto de chegada para a filosofia.

O problema filosófico fundamental está naquilo que o nomoteta “tinha em mente” ao atribuir os nomes. Qual era a concepção de ente que ele tinha? Eis aqui o problema filosófico que só pode ser resolvido por uma interrogação que vá além do que os nomes nos oferecem. Vai que a concepção de realidade do onomaturgo esteja errada. Se nos fiarmos apenas nos nomes seremos enganados.

Examinamos ainda o seguinte, de maneira que todos os estes nomes, tendendo para o mesmo, não nos enganem completamente. Se de fato aqueles que estabeleceram os nomes os estabeleceram tendo em mente que todas as se movem e estão em fluxo permanente – porque me parece que era isto que eles tinham em mente –, e se acontece que as coisas não são assim, mas foram eles próprios que, como se tivessem caído numa espécie de turbilhão, andaram às voltas, lançando-nos e precipitando-nos atrás deles.

---

<sup>308</sup> *Crátilo*, 439b.

Investiga, pois, ó espantoso Crátilo, aquilo com que tenho sonhado tantas vezes. Se devemos dizer que há uma coisa que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira, ou não? (*Crátilo*, 439c-d).

Investiga Crátilo, mas não os nomes, pois estes podem nos enganar. Investiga os seres mesmos, se são, como acreditam os sábios antigos, momentos fugazes de um fluxo sem fim, ou se há, como sonha Sócrates, uma coisa “que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira”.<sup>309</sup> Colocar o problema nestes termos é investigar as coisas por elas próprias. Isso não significa abdicar do *λόγος* - a investigação é dialética - mas em negar se basear apenas na autoridade dos nomes e das etimologias.

Esta questão ontológica – se os seres são só movimento e alteração ou, se, ao contrário, há um em si e por – não recebe no *Crátilo* uma resposta definitiva. O objetivo do diálogo não é resolver o problema em si, mas destacá-lo como o mais fundamental para o questionamento filosófico. Decidir sobre a consistência dos seres é um problema urgente da filosofia porque nele está implicada a própria possibilidade de existência desta atividade. Pois, se a tese mobilista estiver certa, e tudo, de fato, estiver submerso em um fluxo incessante, não será possível nem conhecer. Se o mobilismo radical está certo não “haverá saber”. “Se todas as coisas mudam e nada permanece” a própria “forma de saber” estará sempre a variar, tornando-se “outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber”. Além disso, se tudo está em constante fluxo “não haverá aquele que sabe, nem algo a ser sabido”.<sup>310</sup> O sujeito está em constante mutação, como também o objeto do conhecimento não cessa de variar. Ao tentar conhecer o sujeito não será mais o mesmo, e o objeto do conhecimento já terá se alterado, já terá se tornado outro dele mesmo. O saber necessita de certa estabilidade, tanto do lado do sujeito que conhece e do objeto conhecido, como também no que se refere a forma de saber.

No final do *Crátilo* não é descartada a hipótese de que os sábios antigos, os partidários de Heráclito, estejam certos e que tudo seja vão e fugaz, mudando como vasos de argila, sempre a escorrer como homens atacados pelo defluxo. Contudo, se eles estiverem certos, e não há nada que permanece isento à alteração constante, então, está negada a

---

<sup>309</sup> *Crátilo*, 439c-d.

<sup>310</sup> *Crátilo*, 440a-b.



possibilidade da filosofia; atividade que por excelência visa conhecer os seres. “Se admitirmos que tudo se movimenta e se altera, por força desse mesmo argumento teremos de privar o ser de inteligência”.<sup>311</sup> Sem estabilidade não há como existir “o idêntico a si mesmo, no mesmo estado e relativamente ao mesmo objeto”.<sup>312</sup> Como podemos chegar a conhecer aquilo que é, se aquilo que é nunca é aquilo que é? Como alcançar aquilo que nunca cessa? Ao buscar o mesmo encontramos sempre o outro. A filosofia está liquidada. Frente a esta situação “urge, pois, combater por todos os meios quem suprime, assim, o conhecimento, o pensamento e a inteligência, e ainda se abalança a afirma alguma coisa”.<sup>313</sup> Pois, de fato, quem pretende defender a tese mobilista radicalmente deve abdicar das palavras. Se o ser “está sempre a ir-se embora, será possível nomeá-lo corretamente, dizendo, primeiro que é isto, depois que é aquilo, ou será necessário que, ao mesmo tempo que nós falamos, ele se torne outro”, e nesse “mesmo instante se afaste furtivamente e deixe de ser dessa maneira?”<sup>314</sup> Ironicamente a mesma tese que surge nas análises etimológicas dos nomes levada as últimas consequências impediria a nomeação e a fala. Sem alguma estabilidade não há como nomear; o nome se ligaria a algo que nunca é, mas sempre devem e se torna outro. Sem certa unidade o nome não significa nada, não pode indicar nada, perde qualquer forma de inteligibilidade.

O problema do mobilismo não é resolvido no *Crátilo*. Sócrates liberta os dois interlocutores de seus questionamentos. Diz que eles podem já partir para o campo conforme tinham combinado. Liberta, sem, contudo, deixar de aconselhar que eles reflitam sobre a questão do mobilismo: “é pois necessário que investigues viril e adequadamente e não aceites coisa alguma com facilidade”.<sup>315</sup> Crátilo não deixa de retrucar: “assim seja, ó Sócrates, mas tu procuras também pensar novamente nestas coisas”.<sup>316</sup> O problema ficará para próximos diálogos. A teoria mobilista permanece como hipótese, como também a teria das ideias fica, no *Crátilo*, como apenas uma sugestão. Se bem que no caso parece que o peso pende mais para a sugestão da teoria das ideias do que para a tese mobilista, se elevarmos em conta as consequências resultantes para a filosofia ao aceitarmos a teoria mobilista. Por mais

---

<sup>311</sup> *Sofista*, 249b.

<sup>312</sup> *Sofista*, 249b.

<sup>313</sup> *Sofista*, 249c.

<sup>314</sup> *Crátilo*, 439d.

<sup>315</sup> *Crátilo*, 440d.

<sup>316</sup> *Crátilo*, 440e.

que sejam insinuadas tais consequências não há aqui nenhuma solução conclusiva sobre esta questão. A decisão fora adiada e dependerá de um aprofundamento da interrogação dialética. Contudo, algo foi definido até aqui, que a decisão sobre a questão do mobilismo e da teoria das ideias não será definida a partir da simples análise dos nomes. Estamos diante de uma questão ontológica que enquanto tal visa descobrir a consistência dos próprios entes.

O fim do *Crátilo* é, portanto, aporético. Não há resposta definitiva sobre a correção dos nomes, não há nem uma resolução concreta sobre o problema ontológico mais fundamenta do mobilismo. Mas não podemos ser pessimistas. Não dar uma resposta definitiva não é de todo negativo. O não entender pode ser uma grande lição para espíritos imediatistas que são levados passivamente pelas opiniões alheias. Não se resolveu, mas se direcionou o problema. O percurso mostrou que não é pela simples análise dos nomes que alcançaremos a verdade sobre os entes; que nosso desejo filosófico deve estar voltado para a interrogação das coisas mesmas. O diálogo nos levou a reconhecer que há uma questão mais fundamental e urgente do que a questão da correção dos nomes; que nenhum nome é neutro, mas expressa opiniões aceitas e imputados por quem instituiu os nomes; por fim, que, muitas vezes, as etimologias podem ser arbitrárias.

O final aporético é mais positivo do que muitos imaginam. Ao rejeitar que os nomes sejam meios privilegiados do conhecimento dos entes, abre-se uma nova via para a investigação, via que não é efetivamente percorrida – Sócrates se despede de Crátilo incitando-o a pensar sobre o mobilismo e seus sonhos com as formas -, mas que critica o método etimológico que vinha sendo empregado. O *Crátilo* serve como alerta quanto ao método que empregamos na busca pelo saber. É um discurso sobre o método, tomando método no sentido antigo de ‘caminho’. O diálogo serve como redirecionamento do caminho, tentando mostrar que não é pela análise das palavras por si só que descobriremos a verdade sobre as coisas. Não é pelo via dos nomes que prometem revelar os saberes ocultos sobre os entes que a filosofia deve entrar. O melhor caminho para ela é a dialética que coloca o ser das próprias coisas como horizonte de questionamento, e que não se deixa enganar pela promessa dos ‘sábios’. O *Crátilo* é, portanto, o vitupério ao apego irrestrito aos nomes e as análises etimológicas, e, ao mesmo tempo, o elogio da dialética filosófica que discute por meio de perguntas e resposta, visando o ser das próprias coisas.

## CONCLUSÃO

Chegando ao fim de nosso trabalho é interessante refletir sobre os pontos principais de nosso texto. Tendo isso em conta não poderíamos deixar de destacar aqueles que foram os dois aspectos diretores de nossa interpretação; aqueles princípios interpretativos citados na introdução e que consideramos o fio condutor do diálogo. Por um lado, defendemos que o diálogo visa criticar uma forma de instrução característica da tradição grega, a saber, o uso de etimologias, por outro, que a solução e o antídoto contra esta prática é a investigação dialética-socrática, que vê apenas na interrogação radical sobre as coisas mesma a possibilidade da verdade sobre o mundo.

Esperamos ter mostrado como a partir destas duas ideias interpretativas o diálogo ganha certa unidade. Esperamos ainda ter conseguido, com isso, esclarecer porque no diálogo são citados diversos pensadores e escolas de modo fragmentado. Além disso, ter justificado como apesar de não dar uma resposta definitiva ao problema inicial da correção dos nomes o diálogo tem a sua importância no *corpus* platônico. Nele se trata menos de dar uma resposta definitiva ao problema da correção dos nomes do que de indicar o caminho necessário para a pesquisa filosófica. O *Crátilo* é assim um diálogo metodológico, sobre o método. Para onde quem quer conhecer sobre os entes deve ir? Deve ir se instruir com os ‘sábios’ que prometem revelar o saber oculto nas palavras? Deve aceitar passivamente tais dogmas transmitidos por análises etimológicas, por vezes arbitrárias e contraditórias? Não! A filosofia platônica deve sempre partir da crítica socrática que valoriza mais o não-saber do que o pseudos-saber. A filosofia platônica sempre começa com a crítica à cultura tradicional. Neste sentido as etimologias devem passar pelo crivo da dialética. As informações transmitidas através desta prática não equivalem a nenhuma revelação divina, precisam, portanto, serem debatidas - mesmo quando corretas, pois para filosofia não bastar ter a opinião correta é preciso ainda dar razões e justificá-la.

Quando à natureza dos nomes não há resposta definitiva, uma vez que a própria questão ontológica sobre a consistência dos entes não foi resolvida. Como o nome pode ser um instrumento que manifesta a essência das coisas se não sabemos ainda se há, de fato, isso que chamamos de essência? Se o mobilismo radical estiver correto não há como sustentar esta teoria da nomeação. A decisão sobre a questão dos nomes – como eles remetem as coisas – passa por uma investigação sobre a natureza das coisas. Todavia, não há como não reconhecer na

leitura do *Crátilo* certa tese sobre os nomes que está presente em outros diálogos, e que, por isso, deve ser destacada. Neste propósito, gostaríamos de lembrar a concepção do nome e de sua função. Platão parece ter tido a compreensão de que os nomes devem servir para a instrução. Neste sentido que ele é tratado no *Crátilo*, e ainda nesta concepção que ele é julgado. A *Carta VII* testemunha ainda como Platão compreendia o nome como uma forma de conhecimento, e lá novamente o nome é julgado segundo esta sua capacidade - precária, mas imprescindível para a filosofia.<sup>317</sup> Sedley não deixa de apontar como a compreensão teleológica do nome está ligada a certa tendência platônica de identificar nas mais diversas atividades humanas uma finalidade nobre, contemplativa e filosófica – o comentador dá um exemplo do diálogo *Timeu*.<sup>318</sup> Se levarmos em conta tais testemunhos é plausível acreditar que Platão compreenda o nome como um instrumento de aprendizagem, que serve para a filosofia, mas que enquanto tal tem os seus limites. Limites que o *Crátilo* tem por propósito apontar, e esperamos ter destacado devidamente no último capítulo.

Quanto à natureza das coisas o *Crátilo* é um diálogo eminentemente sugestivo. Ele sugere primeiro que há “uma entidade estável” para cada um dos seres. Sócrates sugere que existia o bem em si, e para todas as outras coisas também existe uma essência em si e por si. Sugere ainda que se o mobilismo heraclítico estiver certo é impossível o conhecimento, e, com isso, seria negada a tarefa da filosofia. Ele é um diálogo que prepara o terreno para questionamentos que estão por vir, que devem ser aprofundados em outros diálogos. Não por acaso as últimas palavras do diálogo são o incitamento mútuo dos personagens a continuar por si sós a refletirem sobre o tema. Crátilo e Hermógenes seguem para o campo, enquanto Sócrates permanece na cidade, sem dúvida desejando encontrar alguém que lhe dê a oportunidade de continuar a conversa, mas o desenrolar desta história fica para um próximo diálogo.

---

<sup>317</sup> *Carta VII*, 342a-344c.

<sup>318</sup> Sedley, 2003, p.62

## REFERÊNCIAS

### Textos Antigos

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1989.

PLATÃO. *Platonis Opera. Tomus I* (org., E. A. Duke et alli). New York: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Platonis Opera. Tomus II* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1901.

\_\_\_\_\_. *Platonis Opera. Tomus III* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1903.

\_\_\_\_\_. *Platonis Opera. Tomus IV* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1902.

\_\_\_\_\_. *Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crátilo e Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

\_\_\_\_\_. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia JR. São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola e Editora Puc-Rio, 2008.

\_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola e Editora Puc-Rio, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril, 1972.

\_\_\_\_\_. *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *Timeu e Crátias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986.

PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Edição de Jesús Ma. Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz; Madri: Akal, 1999.

XENOFONTE, *Banquete e Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

### **Estudos e Comentários**

ADEMOLLO, Francesco. *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios. 'The significance of Plato's *Cratylus*.' *The review of Metaphysics*, Vol. 27, N. 2 (1973), 318-45.

BARNEY, R. *Names and nature in Plato's Cratylus*. N. York and London: Routledge, 2001.

BARROS NETO, Alberto Moniz da. *Sobre o 'Crátilo' de Platão*. 2011 – 108f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2011.

BORNHEIM, G. A. *Introdução*. In: *Os filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2010.

BUARQUE, Luisa. *As armas cômicas: os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2011.

BUARQUE, Luisa. *Protágoras e Heráclito no Crátilo platônico*. In: *Hypnos*, n. 28, São Paulo, 1 semestre 2012, p. 157-164.

CASERTANO. G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria das Graças de G. Pina. Ed. Loyola. São Paulo, 2010.

CASSIN, B. *O dedo de Crátilo*. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios sofisticos*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

CASSIN, B. *O efeito sofisticado: sofisticada, filosofia, retórica, literatura*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira et al. 1. São Paulo: Ed. 34, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade Na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro, Zahar Ed. 1988.

DIXSAUT, M. *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

DIXSAUT, Monique. *Platon : le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.

GADAMER, H.-G. *Linguagem e logos*. In:\_\_\_\_\_. *Verdade e método I*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2001.

GOLDSCHMIDT, V. *Essay sur le Cratyle: contribution a l'histoire de la pensée de Platon*. Paris: Vrin, 1982.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

MASSON, O. "Les noms des esclaves dans la Grèce antique", [Proceedings of the 1971 GIREA Workshop on Slavery, Besançon, 10-11 mai 1971]. Paris: Belles Lettres, 1973, p. 9-23.

MONTENEGRO, Maria A. de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. IN: Kriterion, v. 48, n 116, Belo Horizonte, jun/dez 2007.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Imagem da essência e essência da imagem no Crátilo de Platão. In: MARQUES, Marcelo Pimenta (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p.197-212.

NADDAF, Gerard T. A. *The Greek Concept of Nature*. Albany: State University of new York Press. 2005.

- NEVES, Maria Helena de Moura. *A Vertente Grega da Gramática Tradicional*. São Paulo: Hucitec/Univ. de Brasília, 1987.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos Gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.
- PERISSÉ, Gabriel. *Eram “Picaretas” os Onomaturgos?* In: *Revista Internacional d’Humanitats 11* CEMOrOC-Feusp. Núcleo Humanidades-ESDC. Univ. Autònoma de Barcelona, 2007.
- PAVIANI, J. *Escrita e Linguagem em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIETSCH, Christian. *Physis/natureza/essência*. In: SCHÄFER, Christian. *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 251-55.
- PINTO, M. J. V. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- PIQUÉ, Jorge Ferro. *Linguagem e realidade: uma análise do Crátilo de Platão*. In: *Revista Letras*, n.º 46, 1996. p. 171-182.
- RIBEIRO, L. F. B. *História da Filosofia I*. Florianópolis: Universidade Aberta do Brasil EAD-UFSC, 2008.
- ROBINSON, R. *The Theory of Names in Plato’s Cratylus*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, vol 19, 1955, p.221-236.
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- SANTOS, J. G. T. *Introdução*. In: PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Inst. Piaget, 2001.
- SEDLEY, D. *Plato’s Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.



SEDLEY, David. *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*. New York: Oxford University Press Inc., 2004.

SOUZA, E. C. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2009.

STAUDACHER, Peter. *Por si (per se; kath'(h)auto)/em relação a nós*. In: SCHÄFER, Christian. *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 265-68.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus, Editus, 2003.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

### **Obras de referência**

BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. Edição revisada por L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1950.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksiek, 1999.

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1882.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário de grego-português e português-grego*. Porto: Porto Ed., 1997.

