

PLATÃO E A MÃE DO OURIÇO DO MAR

CARMEN LÚCIA MAGALHÃES PAES

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

1. Como Intróito

Na Grécia de Platão, via de regra, a filosofia viveu intensamente sua aspiração a ser o lugar de uma exigência de pureza de seus meios de expressão; o lugar de um intento de fazer-se como empenho vigilante por sua diferença de linguagem; de um curvar-se a imposições de translucidez àquilo que sempre quis significar: o Ser. Neste afã, muitas vezes, teve que esquecer que os fios com que tecia sua trama discursiva, afinal, nada mais seriam que pura “invenção”. Teve que viver esta amnésia para que o pensamento exercitasse seu destino de pensar sempre o mesmo Sol, a mesma reverberação que iluminou os olhos do filósofo, um dia. Como compartilhar, na volta à caverna de nossas existências, a singularíssima aventura de “ver” o invisível brilho do inteligível, que faz visível tudo o que brilha, tudo o que é, enquanto advindo de uma vidência, o que vigora na vigência de um ἰδεῖν, de um θεωρεῖν? Como fazer a partilha deste Sol, deste Bem, deste Espanto, se não passando a vida a ensinar aos homens este acontecimento de ver, esta experiência de viver? Este διασθάνομαι¹, este mirar que é um admirar; ao mesmo tempo, νοῦς e αἴσθησις, um dar-se conta “vendo” os contornos, os perfis com que a ἰδέα configura e define tudo o que se faz dado como *o que é*. Não é um ver qualquer este “ver”: é um ver limites, um διωρίζω, um rodear, um circunscrever, um acolher a circunvizinhança, o circundante como limítrofe; um περιέχω, um “lugar”,

¹ Platão. *Le sophiste*, 253 d. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925. t.8, p 3 (Oeuvres Complètes. Coll. des Universités de France. Ass. Guillaume Budé).

χώρα, de autodesdobramento do que vem a ser e que se dá ao ver daquele que sabe ver, na luz, φάος, lar do filósofo, enquanto verdade das coisas. Neste ver, a e-vidência é algo que vem da visibilidade e da visão: vista, visto, luz: visão eidética.

Como compartilhar, por conseguinte, esta visão, a não ser dela falando, a não ser por um λόγος, por um λέγειν? Se não for rompendo o silêncio para instaurar um discurso e, assim, inaugurar a filosofia?

No diálogo *O Sofista*, a certa altura de sua conversa com Teeteto, o Estrangeiro de Eléia identifica διάνοια e λόγος² como o mesmo (ταυτόν); ressalva, contudo, que é ao diálogo interior (ἐντός) e silencioso (ἄνευ φωνῆς) da alma consigo mesma que se chama “pensamento”, διάνοια, ação mesma de νοῦς³, ânimo⁴ (para romper o silêncio?); e que à corrente (ρέυμα) que daí vem, com som (φθόγγος), e que nos sai pela boca, dá-se o nome de “discurso” (λόγος).

Há, portanto, um λόγος silencioso, que pode vir à luz ou retrair-se; melhor dizendo: que pode permanecer retraído em si mesmo, como silêncio fundante de si mesmo, enquanto φωνή. Originário, como silêncio, é fonte de fala, é λέγειν enquanto possibilidade de qualquer forma de articulação sonora. E, por via de consequência, no contexto do diálogo, ratifica a mútua implicação de ἰδεῖν, εἶδος e λόγος, em coincidência perfeita, dialética. Isto porque διάνοια (enquanto originariamente é λόγος) é silêncio, é θεώρεσις⁵, é “visão”⁶. Sob este ângulo, como que acompanha o perfazer-se da e-vidência do εἶδος, do que vem da visão das ιδέαι; como que homologa o que se apresenta ao olhar, o que já se sabe porque já se “viu.

Διάνοια e λόγος, como o mesmo, remetem-se à visibilidade do visível – têm por âmbito, pois, as coisas. Contudo, enquanto φωνή, enquanto enunciação, o λόγος tem por âmbito a vista das coisas (como que a ela “coladas”): já é uma relação. Vista e visível como que coincidem — são

² Platão, *Sofista*. 263 e.

³ Ação de νοῦς como “cogitatio”. Cf. Ernesti, Augusti. *Graecum lexicon manuale. Hermenevtica, Analytica, Synthetica*. Lipsiae: Ioh Frid. Gleditschii, 1767. p. 433-34.

⁴ Cf. op. cit. nota 3, p. 507-8 (Hermenevtica).

⁵ Idem, *op. cit.*, p. 465. (Synthetica).

⁶ Mourcin, J.T. de. *Lexique grec-français*. Paris: Imprimerie Librairie Classiques, 1864, p. 165. Além dos sentidos de “pensamento”, inteligência”, o autor confere, ao termo διάνοια, as acepções de “vista”, idéia” e “desígnio”.

um. Recorde-se que o Estrangeiro afirma ainda que há, no λόγος, quando isto se dá na alma, afirmação (φάσις) e negação (ἀπόφασις), silenciosa e espontaneamente⁷; e que só há um nome a conferir-se a isto: δόξα⁸, que, em princípio, não é (como ἀποτελεῦτητις διάνοιας, como conclusão de um διανοεῖν) nem verdadeira, nem falsa – é só aparecimento, pode-se concluir. Contudo, quando há mistura de sensação e δόξα (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξας)⁹, dá-se φαντασία, que é, portanto, δόξα vinda do fundo de αἴσθησις, creio assim podermos dizer. Então διάνοια, δόξα e φαντασι-
 'α são originadas em λόγος. Acredito que, aqui, o sentido de “διάνοια” pode ser restringido – vale como asserção¹⁰, que assim já pode ser verdadeira ou falsa; como maneira de ver, como doação de sentido, como significação, como “desenho” do pensamento a respeito das coisas que são; como pensamento enunciado¹¹, digamos assim. Quebra do silêncio - διάνοια como λόγος φωνητικός, como voz emitida para afirmar ou negar o ser.

Enquanto silêncio, podemos sempre supor o retraimento do λόγος, como condição de significar; a proliferação de sentidos, em relação fundamental com o não-dizer, via de acesso à instauração do “um”, da unidade, do sentido fixo, unívoco, em tensão com o equívoco, com o plurívoco, com a incompletude visceral de todo dizer; com o fugaz, com o não-sentido, com o cerne mesmo do funcionamento da linguagem, modos de significar do silêncio: retraimento necessário para que se possa significar. Silêncio como iminência de sentido, apontando para o fato de que o sentido sempre pode ser outro, como condicionante de nossa compreensão das palavras.

Como φωνή σημαντική, o λόγος é presença a si mesmo. Deste modo, afirma o *mesmo* e nega o *outro*, o termo ausente que vige no silêncio, fonte de nossa dicção do *mesmo*. Fonte da φωνή, a negação vigora na origem do ato de significar. No nível do silêncio fundante, do diálogo da alma consigo mesma, está a possibilidade de *falar* ou simplesmente *enunciar*, distinção promovida pelo próprio Estrangeiro, ao afirmar que

⁷ Platão, *Sofista*. ref. 1,263 e.

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ Ibid. 264 b.

¹⁰ Cf. op. ref. 3, p. 508 (Hermenêutica). O sentido de διάνοια pode ser o de “sententia”.

¹¹ Cf. a respeito de “sententia”: Saraiva, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d., p. 1086.

sequer falamos (οὐδὲ λέγειν), quando enunciamos (φθέγγεσθαι) o não-ser.¹² O não-ser¹³ - eis um campo de suprema aporia: a existência do não-ser.¹⁴

Muitos são os momentos exemplares destas vicissitudes da linguagem, nos diálogos platônicos; de exercício dos procedimentos de argumentação, que bem ilustram o fazer-se de uma elocução comprometida com o nó ontológico construído em torno do verbo εἶναι: preservação do sentido. Daí o afã de Sócrates, no *Fedro*,¹⁵ em “rasurar” os aspectos ônticos da matéria léxica e fônica das vozes, o torneio das mãos hábeis de um Lísias só a serviço da gratuidade talentosa de construir belos “brinquedos” linguísticos, retóricos, persuasivos, mas insensíveis quanto a amar e perceber a natureza mesma do “belo em si”, ou seja, de τὸ καλλός como beleza resplandecente da ἰδέα em si mesma.

Mas, é no *Eutidemo* que eu gostaria de examinar estas questões, por contraste com o que foi exposto até aqui:

2. “Desalinhando” os Panos

No *Eutidemo*, a certa altura, Sócrates apresenta a Eutidemo e Dionisodoro, irmãos e sofistas, um paradigma de como deveria ser um discurso exortativo à σοφία¹⁶ e os convida, a qualquer um dos dois, a darem-lhe uma forma “artística”, para uma “demonstração” (ἐπίδειξις). Uma atitude como esta é plena de pistas. O discurso há que se instaurar sem dispensar-se de acentuar o caráter eidético de todo dizer que pretenda afirmar *o que é* -- ὁρισμός, como configuração linguística, pela visão do εἶδος daquilo que se busca. Linguagem consoante ao perfil que perfila cada coisa nela mesma, entre as demais, e que dela faz o que ela mesma é: uma diferença de ser, um modo de ser¹⁷.

¹² Platão. *Sofista*. ref.1, 237 e.

¹³ Platão. *Sofista*. 238 e.

¹⁴ Platão. *Sofista*. 238 a.

¹⁵ Platão. *Phèdre*. 243 b. Paris: Les Belles Lettres, 1985. t. 4. 3 p.

¹⁶ Platão. *Εὐθύδημος*, 278 d - 282 c. Recognovit Ioannes Burnet. Great Britain: Lipsiae, Oxonii Typographeo Clarendoniano.

¹⁷ Ibid. 283 e - 284 a,b.

Portanto, a forma “artística”, no contexto, apresenta-se como um “excesso” de expressão (tirante seu possível caráter de ironia). A bem dizer, insinua-se uma diferença entre argumentação dialética e argumentação sofisticada. Resta evidente que o suplemento de beleza “autorizado” por Sócrates jamais poderia ser tal que conferisse, aos signos, uma opacidade de matéria que pudesse fazer “sombra” àquilo que deveriam deixar transparecer. Por isto, a sobriedade da linguagem “nua” do modelo oferecido por Sócrates, só veículo do puro referencial filosófico. No momento em que sugere sua “retorização”, o filósofo parece dar a entender que a diferença entre os dois tipos de argumentação é de quantidade apenas, não de qualidade. Fácil é de perceber, por outro lado, que o torneio artístico, como forma de “vestir” o núcleo da expressão, implicaria pensar que a beleza não estivesse proscrita da filosofia. Não há que negar as afinidades possíveis entre persuasão e beleza; não há que desconhecer a potência do ornamento, dentro de regras, desde de que se entenda a beleza como luz mesma da *ιδέα*, na aparência sensível do *λόγος*; a beleza como fundante da aparência, sem confundir-se com ela. A beleza ôntica, a forma artística não seria, assim, persuasiva por si mesma: como “lugar” de vigência dos privilégios da estrutura formal do discurso, em detrimento de seus conteúdos; dito de outro modo: em detrimento da verdade. Ao contrário, ela, a beleza ôntica, deve ser o reflexo da verdade. Portanto, o discurso há que se constituir em consonância com a *ιδέα* do Belo. É este o seu *μέτρον*; sua residência é a alma. Consequentemente, o “artístico” há que revestir a forma “nua”, não como um simples crescimento quantitativo, mas como ação de ampliar o pensamento, de aprofundá-lo, de fazê-lo florescer qualitativamente; há que ser uma forma de eficácia que, talvez, uma simples argumentação cerrada não possuísse – quem sabe, por operar, no caso, com opiniões, com probabilidades, com o verossímil, com o plausível. Por outro lado, aqui, não se pode renunciar à exigência de univocidade discursiva, como condição dialética do ensinar e do aprender aquela *σοφία* que, uma vez conquistada, concederia a graça de um viver feliz para sempre.¹⁸

Platão faz aparecer, contrastivamente, a negação de tudo isso, na figura de exageração sofisticada que põe na boca de um Eutidemo pressiona-

¹⁸ Ibid. 293 a

do a afirmar e reafirmar, incessantemente, que tudo sabe (velho clichê com que se costuma caracterizar os sofistas). E mais, a declarar que todo homem tudo sabe¹⁹, que até mesmo Sócrates tudo sabe (logo ele, conhecido por afirmar só saber que nada sabia). Para “provar” sua “tese”, o irmão de Dionisodoro engatilha uma pergunta inicial: “Conheces alguma coisa, Sócrates?”²⁰ No contexto, sentindo-se por sua vez “encurralado”, Sócrates tenta dialetizar, salvar seu paradigma, cavar espaço para um acordo (ὁμολογία) que garantisse que tanto ele quanto seu interlocutor falavam de um mesmo τι²¹ e que conheciam sua natureza²². Assim é que, à pergunta reformulada que lhe é feita, Sócrates responde acrescentando que é com a alma que ele conhece: dá como referente de “alguma coisa” a alma. Replicado, insiste: “Como assim? (...) se me interrogares pensando de um determinado jeito e eu compreender de outra forma e apresentar minha resposta de acordo com o que imagino, ficarás satisfeito, se minha resposta nada tiver com tua pergunta?” “Eu, sem dúvida, (...) porém creio que o mesmo não se dará contigo”²³ – é a resposta de Eutidemo. A “bola” da univocidade, o sofista não aceita, pois seu jogo não é o da articulação do sentido. Ele só tem a ver com a articulação de palavras, como se meros significantes fossem; significantes que libertassem as palavras do jugo do referencial ontológico. Fica bem claro, a horas tantas, o jogo sofisticado, como apresentado na contenda, quando Sócrates desorienta Eutidemo e pretende atrair Dionisodoro para suas armadilhas: “Achas que falou certo teu irmão que tudo sabe?” A ironia é rebatida com uma resposta-pergunta que não responde, evidentemente: “Serei eu irmão de Eutidemo?”²⁴ “Tal como Hidra, a tal sofista que, sempre que alguém cortava uma cabeça de seu discurso, tinha a habilidade de fazer nascerem muitas outras, no lugar da primeira”²⁵, ou como “outro sofista, um certo caranguejo que (...) chegara do mar e acabara de desembarcar”²⁶ e que começara a incomodar e a morder Hércules; este, desesperado tivera que apelar para seu sobri-

¹⁹ Ibid. 294 d

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. 280 b

²² Ibid.

²³ Ibid. 295 b, c

²⁴ Ibid. 297 a-b

²⁵ Ibid. 297 c

²⁶ Ibid.

nho Iolau". É Sócrates quem conta estas histórias de Hércules, para dizer que não tinha um Iolau para defendê-lo. Dionisodoro "pesca" no ar a palavra ἀδελφίδουζ (sobrinho) e dispara: "Então, responde (...) se Iolau era mais sobrinho de Hércules do que teu"²⁷. Com a resposta a cada pergunta que vai fazendo, continua sua "pesca" de palavras só como significantes lingüísticos, para urdir uma teia discursiva a partir de "irmão", "lado paterno", "pai", "pedra", "ouro". Esta teia é recolhida por um Eutidemo já refeito de seu embaraço anterior, e que, no dizer de Ctesipo (outra personagem), não "costurava pano com pano"; é, pois, Eutidemo quem continua o jogo, agora com "ser e não-ser," "pai", "ser pai de toda gente", "ser pai de cavalo e de todos os animais", "mãe de toda gente". Resultado: Sócrates termina órfão de pai, o pai de Ctesipo vira pai de Eutidemo também, ambos têm como genitor um cachorro, Ctesipo bate no pai e a mãe de Eutidemo é a mãe do ouriço do mar.²⁸

É aqui que eu gostaria de me deter, um pouco. Nos sortilégios de um Platão parodiador, de um Platão-Eutidemo-Dionisodoro, mais sedutor de que habitualmente já é; que mobiliza recursos do riso, do cômico do discurso, da exageração retórica. São sutilezas, pistas secretas que acabam expondo ao leitor mais atento à estrutura do diálogo e não só à sua literalidade, o "sério" do problema do silêncio, da instituição do sentido e do "lugar" de onde fala a sofística de nobre estirpe, a que se referiu o Estrangeiro, em *O Sofista*²⁹. Como outros, este episódio é isolado, sem escoamento "lógico" para o desenrolar literal do diálogo, é sem consequência imediata para a argumentação acerca de uma σοφία que apaixonasse o jovem Clinias (mais uma personagem).

O "não costurar", Eutidemo, "pano com pano", obra de Platão, retórica de Platão, implica a construção de verossimilhanças só sintáticas de argumentação que, em nível primário, suscita um riso de conivência, mas que, no conjunto do diálogo, abre uma via de reflexão acerca da linguagem considerada apenas como meio comunicativo. "Raciocínio cômico", a "argumentação" de Eutidemo não tem alcance útil para a interpretação eidética do real; mas, esta "inutilidade" aponta para o fato de que as pala-

²⁷ Ibid. 297 d

²⁸ Ibid. 298 a.b.c.d

²⁹ Id *O Sofista*. 231 b

vras não estão aí para denotar o extralinguístico. Estão, sim, para fazer emergir o artifício, o automatismo verbal que conota persuasão. No vigor da ambiguidade dos termos, a força do enunciado é se deixar perceber como ἀπότη, como ficção, como dissociação entre o procedimento retórico e a realidade. Não cabem, aqui, os conceitos de “correto” e “incorreto”. Cumpre perceber, na densidade dos signos, as variadas probabilidades do dizer, a partir de um transfundo de silêncio. Sob este aspecto, a via semântica não é o caminho mais indicado para discutir-se, ou melhor, para transformar-se em problema o exemplo da “mãe do ouriço do mar”. Como enunciado, este não é um substitutivo, um objeto secundário, em relação ao real. Nestes termos, ele não “quer dizer”, isto é, oferecer um sentido que se reporte a uma coisa real. Refere-se a si próprio, em sua verdade de aparecer, não à “verdade” como fundo da enunciação; não é um querer-dizer verdadeiro. Ao contrário, é um não-sentido, se “ter sentido” é ser “verossímil”, semanticamente falando, com base na “naturalidade” de um λόγος que descartasse, em princípio, o artifício, o puramente formal, o gratuito. Do ponto de vista sintático, o querer-dizer verdadeiro decorreria da possibilidade de que cada uma das sequências da argumentação pudesse ser escoada das outras, que cada uma fosse gerando outras, segundo normas bem definidas de prolação. A linearidade requerida impõe uma ἀρχιτεκτονία, uma arquetônica, em que o fazer está comprometido com um arquiteito, digamos assim; um arquiteito que, aqui, é o texto ontológico por excelência; aquele que diz *o que é*. Neste caso, o dizer requer um começo, um meio e um fim. No âmbito desta gramática filosófica, toda enunciação “correta” é verossímil; é, portanto, filosoficamente retórica, em sentido canônico.

Não é este o caso do sofista Eutidemo. As “correções” que Sócrates tenta imprimir à sua fala, nas várias ocasiões em que isto ocorre, com o intuito de resguardar a sequência “natural” da argumentação e do sentido, são solenemente ignoradas. Assim é que, a dado momento, quando de uma reivindicação de coerência com o que dissera pouco antes, fica como que “encurrulado”, mas é socorrido pelo irmão Dionisodoro: “Será, Sócrates, que és tão velho quanto Cronos, para ainda te lembrares do que dissemos no começo?”.³⁰

³⁰Id. Op. cit. ref 16, 287 b

O “não-costurar-pano-com pano” não pode ser visto, pois, sem mais nem menos, como simples “fraqueza argumentativa”. Pode, isto sim, fazer parte do arsenal de rupturas, intencionalmente instalado no interior do diálogo, para figurar caminhos sem saída consubstanciais à natureza estrutural do texto. São procedimentos táticos, como recusa a responder o que se pergunta, quebra da linearidade invocada por Sócrates. Poderíamos até dizer que o instalar-se neste tipo de silêncio seria uma tática para “arruinar” a argumentação socrática, sempre com a má intenção de vencer a qualquer preço? Pode até ser, se só levarmos em conta a pura literalidade textual. Mas, não é só isto, se é que é isto. Uma compreensão deste tipo parece-me empobrecedora: uma tentativa de preservar lugares-comuns, clichês mesmo, como o do conflito entre Sócrates e os sofistas, entre verdade e falsidade ou o que mais se queira. Sempre com o objetivo de ratificar a imagem de um Platão somente preocupado em transmitir doutrinas ou coisa que o valha. Pelas características de seu texto, contudo, Platão expõe à nossa atenção o fato de que é fundamental, ao falar sofisticado, que a linguagem seja sempre origem, que esteja sempre se originando, de acordo com a situação discursiva, com um tempo de falar ou de calar.

3. *O Averso de Sócrates*

Talvez seja este o momento adequado a dizer alguma coisa mais a respeito de como Platão compõe a personagem de Sócrates, para avançarmos na compreensão do que foi dito até agora.

Repitamos: quem se debruça sobre o diálogo *Eutidemo*, em busca das formulações doutrinárias de um porta-voz, Sócrates, tem tudo para se frustrar. A figura do filósofo, ao contrário, até aparece como uma abertura para que a fala do *outro*, do sofista, possa expor-se plenamente. É como se lhe “desse asas”, a ponto de instar, quem sabe, Aristóteles a produzir as *Refutações Sofísticas*, por exemplo, transformando-se, de certo modo, em um Sócrates *a posteriori*, com a obrigação de desmontar os “paralogismos” que tinham ficado sem uma resposta “lógica”, ou seja, sem as “correções necessárias”. Em última análise, como se Platão desconhecesse a homonímia e, até mesmo, nem dominasse a língua grega. Dar

sentido aos paradoxos dos dois sofistas é coisa que Platão, sabiamente, não faz. E este silêncio tem uma significação, sem dúvida: faz com que “apareça”, sem referência explícita, o fato de que a própria linguagem da dialética é secretamente permeada por suas antífrases; que ela, a linguagem dialética, só pode ser o que é em tensão com aquilo que ela não é, com aquilo que ela mesma exclui, que silencia. O pouco esforço de Sócrates para manter, ao longo do diálogo, a *homologia* é bem ilustrativo disso, por exemplo. Mas, muito além deste fato, é de notar: ante o episódio da aporia que decorre da questão acerca de “quais são os homens que aprendem, os sábios ou os ignorantes?”³¹, ele acena para Pródico: é necessário aprender com o sofista a usar as palavras. Não apenas isto: dá uma explicação linguística das possibilidades do sentido de “compreender” e “aprender”; mais ainda: no final do diálogo, reconhece a importância de dialogar com Eutidemo e Dionisodoro, nos termos em que o fez. Vale dizer, a filosofia, em última análise, aqui, seria também erística, e a sofística, por via de consequência, igualmente dialética. Esta sugestão decorre da conversa final com Críton, final também do diálogo. Neste ponto, um anônimo que conversara com o mesmo Críton, refere-se aos dois sofistas como detentores de um “palavrório vazio”, dispendidores de um “esforço descabido na discussão de ninharias, e que não se importavam com o que falavam e se apegavam exclusivamente às palavras”³². É Críton quem rebate: “Mas a filosofia é realmente uma grande coisa”³³. Ao que Sócrates acrescenta: “Críton, homens assim são admiráveis. Não sei ainda o que deva dizer. Mas, que espécie de indivíduo era o que falou contigo e criticou a filosofia?”³⁴.

Nesta perspectiva, digo que Sócrates aí aparece, de certo modo, “pelo avesso” – é através dele que se faz a mostraçãõ da força de um sofisma (Sócrates aceita o jogo do sofisma para sofismar também). Sua caracterização é desconstrutiva do clichê do “herói vencedor” ou do “herói pensante”. Talvez lhe caia melhor o epíteto “herói pensativo”. No contexto amplo dos diálogos platônicos, se quisermos extrapolar para este campo, a presente atitude socrática não é de molde a ser interpretada como um exercício de coerência, face a seu pensamento e a seu agir habituais. Explico: se “pensar” e “agir” quiserem dizer assegurar-se de

³¹ Ibid. 275 d

³² Ibid. 304 e

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. 305 b

uma ἀρχή, no caso a ιδέα ou o εἶδος, e fazer repousar sobre ela o saber. O que vemos no *Eutidemo*, a este respeito, é a ruína da própria linguagem assim constiuída. É como se esta, sem ἀρχή, anárquica, se mostrasse em sua força pura de linguagem, sua eclosão, apenas, de linguagem; como se questionasse suas próprias condições de articulação, segundo uma relação atributiva ou normativa. Seguramente, se o interesse maior do diálogo fosse, sem mais, o de saber se a virtude pode ser ensinada, o agir, segundo ela, não prescindiria de uma “definição” de si mesma (não há, no *Eutidemo*, nenhuma busca, neste sentido, como condição prévia); o agir, nestes termos, não dispensaria a consideração de um princípio, uma identidade última, à qual pudessem ser reportados, para além das contingências, não só as coisas e os gestos, como também as palavras de um discurso pretensamente protréptico. É que Platão, aqui, talvez esteja mais interessado em expor à nossa curiosidade filosófica, o fato de que, afinal de contas, a filosofia nada mais é que uma invenção da linguagem.

4. *Em Suma*

Entre os diálogos de Platão, o *Eutidemo* é, sem dúvida, o que melhor aponta para estas questões. É o que melhor ilustra o problema dos usos sofisticos da linguagem como tensão constitutiva de seus usos dialéticos. Isto é significado, a meu ver, pela maneira avassaladora com que são manipulados os sofismas, no inteiro teor do diálogo. Não há, nele, um mero inventário de sofismas e um intuito primário de ridicularizar os sofistas ou, sequer, de fazer prevalecerem os “direitos” da dialética sobre a crística, enquanto procedimento de natureza sofisticada. O que, no fundo, está em jogo, entre outras coisas, é a mostraçãõ de que há uma prática discursiva que só quer ver, no discurso, a mensagem que ele ostenta, mas que, subterraneamente, se questiona a si mesma, em relação à própria realidade da linguagem. Uma prática “desconfiada” de que inessencializa o significante, em favor do significado, o que faz de si mesma uma simples passagem para o sentido, como sua função única. Uma prática que “esquece” a verdade da expressão, em nome da expressão da verdade – da verdade do dizer. O dar-se do dizer fica “escondido”, como se a relação entre o dizer e o pensar implicasse, de certa forma, uma espécie de ne-

cessidade da “inexistência” do discurso. A “atividade” linguística que constitui as noções da dialética ficaria, assim, de algum modo, impensada. Esta atividade pode, contudo, revelar-se através do impacto do significante sobre a coisa a ser dita. O “argumento” que generaliza a “maternidade” da “mãe do ouriço do mar”, digamos assim, é, a meu ver, o melhor exemplo deste acontecimento. Ele nos revela, de um jeito estranho, ou, melhor dizendo, enigmático (porque através de um sofisma claramente exagerado), o gesto produtor do discurso; gesto este que, em outros momentos, permanece submerso no engendramento de uma teleologia do sentido. Este exemplo nos revela, de alguma forma, que os pensadores são, inevitavelmente, “fazedores”, que o agir filosófico implica, subrepticiamente, uma relação entre o desenrolar puro do pensamento (διάνοια, θεωρεῖν) e o fazer (ποιεῖν) que o instaura como discurso (λόγος). Não é o caso, aqui, de uma filosofia do fazer, mas do fazer da filosofia. Não cabe perguntar (porque Sócrates mesmo não pergunta) o que “quer dizer” a expressão “mãe do ouriço do mar”. Se uma pergunta coubesse, bem poderia ser esta: “O que é isto, a expressão ‘mãe do ouriço do mar’?” Se fizéssemos esta pergunta a Sócrates, quem sabe, ouviríamos a resposta: “É obra”. E se considerássemos a frase dele mesmo a Dionisodoro (“... dos homens de hoje sois vós os mais capazes para despertar o amor à filosofia e à prática da virtude?”)³⁵ e lhe perguntássemos ainda “O que é isto, a expressão ‘virtude’?”, bem poderíamos ouvir: “É obra”.

O movimento do discurso, no diálogo *Eutidemo*, habilita-nos a suspeitar: Platão estaria ciente do fato de que só o retirar uma palavra como “virtude”, por exemplo, do contexto linguístico do cotidiano, para inseri-la em um âmbito de linguagem não habitual, já seria transformá-la em um filosofema; fazer com ela o exercício de um trabalho; de uma operatividade que daria base a um conjunto de ações dialéticas ou sofisticas. Construção de um saber reconhecível como “filosófico”, normalmente, ou como “sofístico”, no caso do diálogo em questão. Neste sentido, o filósofo ou o sofístico se constituiriam, eles mesmos, de elementos nem filosóficos nem sofisticos, em sua origem. Sob tal aspecto, a σοφία de Sócrates e a σοφία dos sofistas (ou a sua μὴ σοφία) só podem ser construídas, rigorosamente, em termos linguísticos. Os filosofemas, no caso da dialéti-

³⁵Ibid.275 a

ca, são “invenções”, a partir de dispositivos verbais que estruturam seu texto que mal se insinua, face à “invenção” da argumentação sofisticada no diálogo. A figura de exageração que dá corpo ao sofisma da “mãe do ouriço do mar” cria condições de perceptibilidade aos termos e às estruturas, por meio das quais a invenção produz o que produz: “a mãe do ouriço do mar” – um significante – manifestação tangível da língua, no texto.

Platão, Eutidemo e Dionisodoro sabem muito bem dessas coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PLATÃO. *Εὐθύδημος*. Recognovit Ioannes Burnet. Great Britain: Lipsiae, Oxonii Typographeo Clarendoniano,
- *Euthydème*. Etab. et Trad. par Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1931. t.5, 1 p. (Coll. des Universités de France. Ass. Guillaume Budé).
- *Phèdre*. Trad. Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1985. t.4, 3 p. (Oeuvres Complètes).
- *Le Sophiste*. Trad. Etab. par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925. t.8,3 p. (Oeuvres Complètes).
- ERNESTI, Augusti. *Graecum Lexicon Manuale. Hermeneutica, Analytica, Synthetica*. Lipsiae: Ioh Fid. Gleditschii, 1767.
- MOURCIN, J. T. de. *Lexique Grec-Français*. Paris: Imprimerie Librairie Classiques, 1864.
- SARAIVA, I.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d.