

humanitas

Vol. XLIX

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. XLIX • MCMXCVII



PALAVRAS E COISAS
Subsídios para a compreensão do *Crátilo* platónico*

ANTÓNIO PEDRO MESQUITA
Universidade de Lisboa

Quem atenta no *Crátilo*, diálogo vulgarmente assinalado à discussão da natureza da linguagem, defronta-se com uma questão inicial e incontornável: que sentido tem, ou pode ter, o facto de a linguagem ser aí examinada sob a perspectiva do *nome*? Ou doutro modo: que significado é de atribuir à circunstância de um diálogo περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, acerca da justeza *dos nomes*, constituir o principal contributo platónico para a análise *da linguagem*?

Se quiséssemos circunscrever o problema de forma mais clara, formularíamos a seguinte pergunta: que consequências resultam para uma putativa teoria da linguagem do facto de se dar privilégio às *palavras* e, nelas, à função de *nomear*?

É evidente que a legitimidade das questões produzidas decorre de se admitir como postulados dois pontos que estão muito longe de se encontrar totalmente estabelecidos. E por isso são elas interrogações preliminares, espontaneamente proferidas num primeiro gesto de espanto ou de suspeita – não ainda *questões filosóficas*, no sentido rigoroso da expressão.

Com efeito, perguntar pela repercussão que o primado do nome tem sobre a linguagem no seu todo, implica pressupor, no caso do *Crátilo*, duas teses particularmente discutíveis: a primeira é a de que o texto visa ou procede efectivamente a um exame da linguagem; a segunda é a de que convém creditar incondicionalmente o subtítulo que a tradição fixou, confiando sem crítica que

(*) Ao Professor Cerqueira Gonçalves, sob cuja orientação redigimos uma primeira versão deste trabalho.

são os nomes e a sua justeza que nele se encontram verdadeiramente em discussão.

Não recusamos taxativamente nenhuma destas teses; não é aliás nosso intento comentá-las detalhadamente por agora. Basta-nos vincar, desde já, o carácter problemático de que elas se revestem, sugerindo, sem mais explicações, que talvez não seja exclusiva nem principalmente a linguagem o que está em causa no *Crátilo* e que à tese da exactidão das palavras como objecto temático do diálogo falta alguma precisão e algum esclarecimento suplementar.

Deve notar-se, entretanto, que, se à primeira vista o duplo reparo aqui apontado condiciona a validade das questões apresentadas, nem por isso, todavia, lhes retira necessariamente pertinência.

Desde logo porque, no plano inicial em que nos encontramos, essa pertinência não necessita de ser provada *a priori*, sendo, ao contrário, a fecundidade dos resultados obtidos que a poderá finalmente comprovar ou infirmar. No presente estágio, o simples surgimento da questão é suficiente justificação para si mesma; se colocamos a pergunta é, portanto, muito mais porque o próprio texto primitivamente no-la colocou do que porque com ela almejemos a uma resposta precisa: se a colocamos é, pois, tão-só para ver até onde ela nos conduz.

Mas, para além disto, quaisquer que sejam as dúvidas que se possam alimentar sobre o sentido filosófico do *Crátilo*, dois factos existem que as tornam, neste ponto, completamente despidiendas.

O primeiro é o do *Crátilo* ser, quer queiramos ou não ver nele uma obra *sobre* a linguagem, o único texto de entre o *corpus* platónico que versa objectiva e sistematicamente temas do âmbito da filosofia da linguagem; nesta medida, a análise do que aí pertence a este domínio pode ser sempre legitimamente feita — do mesmo modo que os resultados adquiridos nessa análise, por limitados ou parciais que se mostrem no todo do pensamento platónico, devem revelar fatalmente uma perspectiva sobre a linguagem, a saber, a perspectiva que o *Crátilo* configura.

Por outro lado, ainda que tal análise fosse forçada ou arbitraria - e vimo-lo que o não é -, a simples circunstância do texto nos fornecer uma imagem da palavra em que ela surge pensada sob o paradigma do nome é já por si mais do que suficiente para nos fazer pensar também a nós. Eis, portanto, o que legitima a interrogação acerca das consequências filosóficas não já apenas para a linguagem e não ainda propriamente para a filosofia, mas para o sentido mesmo

do texto, dessa identificação entre palavra e nome.¹

Dito isto, regressemos à questão inicial. Que significa pensar a palavra sob a perspectiva do nome? Que consequências advêm desta assimilação?

De um modo geral, e sem pensar especificamente no texto em causa, parece claro que a principal consequência é a imediata filiação das palavras às coisas por elas nomeadas, isto é, a preponderância da denotação sobre a conotação ou do referente sobre o sentido da palavra; se as palavras são nomes, o seu valor está no que é nomeado: a δύναμις da palavra está, assim, fora dela mesma. A linguagem não é então autónoma relativamente à realidade que nomeia, mas, ao contrário, cumpre-se apenas na relação que se estabelece no processo da nomeação. A heteronomia da palavra é, deste modo, a primeira consequência da sua assimilação ao nome.

Entre palavras e coisas estabelece-se assim uma relação íntima e irredutível, relação articulada sob o signo da nomeação, ou seja, sob o signo da referência unidireccional pela qual àquelas cabe exclusivamente indicar estas da forma mais transparente possível. A heteronomia do nome configura pois a marca do desequilíbrio fundamental que constitui tal relação: as palavras esvaziam-se tanto mais quanto melhor quiserem cumprir o seu papel; a presença da coisa é a contrapartida da ausência radical que constitui a natureza da palavra. Nomear não é simplesmente substituir coisas por palavras: é muito mais fazer constantemente a coisa substituir-se subtilmente a esse som vazio em que consiste o nome.

Esta irredutibilidade na relação entre palavras e coisas, esta intimidade da coisa na palavra, acarreta a redução da linguagem ao jogo que entre ambas se desenrola; a linguagem deixa de poder ser vista pelo lado exclusivo das palavras para passar a ter de ser encarada unicamente no seio daquela relação. A essência da linguagem é mesmo, pelo menos a este nível, a relação pela qual as palavras apontam e circunscrevem as coisas nomeadas.

¹ Poder-se-ia dizer, todavia, que esta identificação radica nas próprias características da língua grega: e assim é, de facto (cf. W. W. KARAKULAKOW, "Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis", *Altertum*, 17, 1971). Mas a língua não pensa: ora é o modo como a língua foi pensada e serviu para pensar – não a língua mesma – o que aqui nos interessa; é a forma como o diálogo pensou o que era para si um dado e dele se serviu para pensar – não esse dado mesmo – o que nos serve de ponto de partida. Para mais, não é apenas nem principalmente enquanto fenómeno linguístico que encaramos esta identificação: como teremos ocasião de ver mais à frente, o carácter nominativo da palavra é precisamente uma das mais constantes e salientes marcas filosóficas do *Crátilo*.

Ora se assim é em tese, se as consequências que acabámos de alinhar são válidas para o fenómeno genérico da identificação entre palavra e nome, muito mais claramente se impõem elas quando as comparamos com o texto do *Crátilo*. Aí também, com efeito, é a função referencial da palavra e a sua subordinação à coisa nomeada que imediatamente ressalta.

O tema tradicionalmente atribuído ao diálogo - a análise da exactidão das palavras - é, desde logo, a primeira comprovação do que dizemos. Pois perguntar pela exactidão da palavra, no sentido em que a questão é colocada no texto, a saber, incidindo sobre a sua natureza mesma e não sobre a justeza da sua inclusão num determinado acto discursivo, não é substancialmente diferente de interrogar em que medida é exacta a adequação entre o sentido que ela institui e o referente que ela indica, isto é, não é substancialmente diferente de interrogar pela sua capacidade de significar de forma plena aquilo que em si mesma refere; do mesmo modo, a questão inicial do diálogo - se os nomes são naturalmente justos ou se o são apenas por convenção - acaba por ser uma forma concisa de perguntar se as palavras têm uma relação natural com as coisas que expressam ou se a relação entre palavras e coisas é meramente convencional, ou seja, acaba por ser uma outra maneira de interrogar pelo estatuto da articulação entre palavras e coisas. Em qualquer dos casos, é sempre no interior da relação entre os nomes e o que é nomeado que se coloca a questão da justeza da linguagem.

Para mais, a caracterização do nome que resulta da discussão de Sócrates, primeiro com Hermógenes e depois com Crátilo, acentua ainda o pendor denotativo com que a palavra é examinada no diálogo. Desde logo, ao definir-se o nome como um *instrumento*², determinando-o, assim, não por aquilo que ele é mas por aquilo *para que serve*, ou melhor, mostrando que aquilo que ele é se não distingue verdadeiramente do fim para que existe. Escravizado a uma finalidade que lhe é extrínseca e diminuído até à pura instrumentalidade, o nome deixa de ter o seu princípio em si mesmo, reflectindo uma vez mais essa heteronomia que é a sua primeira condição.

O ciclo completa-se, porém, quando o texto prescreve ao nome a função de instruir e de distinguir as coisas segundo a sua natureza³. Deixa então de haver dúvidas acerca do usufrutuário do progressivo esvaziamento do nome: tal como vimos no caso geral, são aqui as coisas o fundamento último das

² Cf. 388a.

³ Cf. 388bc.

palavras e é só na relação entre ambas que é possível colocar o problema da exactidão da linguagem. É por isso já sem surpresa que deparamos com a afirmação, várias vezes reiterada, de que a justeza dos nomes consiste em mostrar a essência das coisas nomeadas⁴.

Só que esta conclusão acarreta uma consequência fundamental; a clareza e a linearidade da descoberta tem como contrapartida uma obscuridade maior. Com efeito, este perpétuo remeter das palavras para as coisas força a que nos viremos para estas se queremos realmente conhecer a natureza daquelas: é tal o esgotamento intrínseco do nome e tal a sua dependência perante as coisas, que a investigação pelo seu sentido só pode verdadeiramente começar no momento em que decidirmos visar directamente essas mesmas coisas de que os nomes são ditos ser nomes.

Esta, pois, a verdadeira questão filosófica a que o texto nos convida: a pergunta pela identidade desse algo a que as palavras por essência se referem, a interrogação pela natureza dessas coisas que os nomes nomeiam e que são parte integrante e determinante da sua condição enquanto precisamente nomes.

Ora o problema é que, se foi relativamente fácil fazer o percurso até aqui, se são inúmeros e aparentemente muito claros os dados que o texto semeia sobre a essência das palavras, o mesmo se não pode dizer acerca do que agora nos preocupa. Muito pelo contrário, este é mesmo um dos pontos em que o diálogo se mostra mais fugidio e ambíguo: não há ao longo do texto uma única precisão clara acerca do que aí se entende por τὰ πράγματα, como que deixando ao leitor a tarefa de adivinhar o sentido destas ou pura e simplesmente de se deixar convencer da futilidade de uma interrogação pelo sentido de um termo tão óbvio.

Com efeito, dir-se-ia descabida e irrelevante qualquer precisão suplementar sobre tal sentido. Não é esta a palavra mais comum e mais evidente de todas? Não a aplicamos nós constantemente e com a máxima naturalidade? Porquê preocupar-nos então com um termo que, para o autor como para a maior parte dos seus leitores, é das raras que imediatamente assimilamos sem dúvidas nem sobressaltos?

Por esta razão simples: porque sob tamanha facilidade e tamanha evidência há algo que necessariamente nos escapa; porque essa facilidade é ilusória, mais um sinal de descuido por parte dos ouvintes ou dos leitores do

⁴Cf. principalmente 422d e 428e, mas também 396a, 405a e 433d.

que um sinal de evidência e limpidez da palavra em si. E a prova é que, se tentamos arranjar um conteúdo preciso para este termo, se buscamos uma representação para ele, logo a primeira impressão de facilidade se desvanece completamente.

A verdade é que a palavra «coisas» nada tem de simples ou de evidente. Tanto pelo seu significado como pelo seu uso, ela é, ao contrário, uma palavra absolutamente singular.

Pelo seu significado, porque é a palavra, senão com a mais vasta acepção, pelo menos com o sentido mais indeterminado. Se os escolásticos a homologavam a *entes* e se é comum ainda hoje considerá-la como sinónimo de *realidades*⁵, há contudo algumas diferenças essenciais entre estes três termos. Quando falamos em *entes*, referimo-nos a tudo o que é; quando falamos em *realidades*, referimo-nos àquilo que é *real*. Ora a palavra *coisa*, na sua indeterminação, não se restringe àquilo que é, por mais latamente que entendamos este termo, nem àquilo que é real, por menos força que queiramos dar a estoutro. Não é «coisa» apenas o que existe, existiu ou pode existir; não é «coisa» apenas o que pensamos ou podemos vir a pensar; não é «coisa» apenas o que desejamos, queremos ou sentimos; não é «coisa» apenas o que de algum modo se depara aos nossos olhos ou ao nosso espírito. É «coisa» aquilo a que nos referimos indeterminadamente - aquilo que, por preguiça, por ignorância, por malícia, por má-vontade ou por qualquer outro motivo, não queremos ou somos incapazes de precisar. O sentido da palavra «coisa» é, assim, o de não alegar sentido preciso algum ou, inversamente, o de se deixar precisar continuamente por sucessivas aproximações no interior de um determinado acto discursivo.

É no discurso, pois, e só nele, que esta palavra ganha verdadeiramente sentido: por isso que não é um conceito, mas uma metáfora, isto é, um momento crítico de transformação do próprio discurso. Ela é, por um lado, a palavra essencialmente evocativa, de sentido absolutamente indeterminado, indicando num específico acto de linguagem o que está para lá das capacidades actuais dessa mesma linguagem; e é, por outro (como qualquer ocorrência do termo na mais inocente das conversas poderia exemplarmente testemunhar), o mais eminente dos símbolos linguísticos, enquanto lugar radicalmente mutante que

⁵ Consideramos aqui unicamente estes dois sinónimos visto que eles correspondem também a dois dos sentidos fundamentais com que Platão emprega a palavra *πρῶγμα*. Cf. E. DES PLACES, *Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon, Platon. Oeuvres Complètes*, XIV, Paris, Belles Lettres, 1970.

circula no discurso e que, uma vez preenchido, imediatamente resvala para outro sítio⁶.

Mas, de outra parte, também pelo seu uso a palavra «coisa» é uma palavra peculiar.

Porquê?

Precisamente porque é *uma palavra*.

Com efeito, ao longo da história da cultura, as «coisas» têm sido opostas às «palavras» de uma forma semelhante à oposição entre o que é e o que se diz. A «coisa» é então aqui aquilo que é, independentemente do que sobre ela sabemos ou conhecemos, enquanto a «palavra» é, depreciativamente, o que dizemos sobre a coisa e que, por contraste, consideramos totalmente arbitrário ou conjectural.

Ora o que há aqui de notável é que, neste caso específico, a «coisa» que opomos às «palavras» é precisamente uma palavra e não *uma coisa* em sentido estrito: é-o, não apenas por ser um fenómeno da linguagem, isto é, não apenas por aparecer no decorrer de um discurso, mas porque nessa oposição não nos referimos a coisa nenhuma particular, nem a nenhum grupo particular de coisas, senão *indeterminadamente* a tudo aquilo que não é palavra, ou melhor, a tudo aquilo que não partilha o que condenamos nas palavras. Ora é esta capacidade de se *referir* e de se referir *indeterminadamente* que institui a palavra «coisas» como justamente uma palavra: e assim, no contraste referido, não podemos ver senão o movimento em que uma palavra, a mais vaga, geral e indeterminada das palavras, vem negar todas as outras.

Esta ambiguidade essencial da palavra «coisas», enquanto palavra que rejeita todas as palavras e que, portanto, se rejeita também a si própria, enquanto termo cuja única função no acto de linguagem em que surge é a de trazer em si a exclusão radical de toda a linguagem, é o ponto fundamental para o esclarecimento desta questão.

Como é possível, com efeito, que seja a *uma palavra*, e mesmo à palavra *por excelência*, que compete rejeitar todas as palavras enquanto tais?

Se nos recordarmos do que há pouco dissemos sobre o sentido deste termo, talvez uma hipótese de resposta comece a surgir. A nosso ver, é precisamente porque ela é a palavra por excelência, na acepção atrás indicada de palavra mais vaga, geral e indeterminada, que ela marca o momento em que

⁶ Utilizamos aqui a noção de “símbolo” no sentido que lhe confere G. DELEUZE no seu ensaio “À quoi reconnaît-on le structuralisme?” (*Histoire de la Philosophie*, direc. F. Châtelet, Paris, Hachette, 1973, VIII, pp. 299-335).

a linguagem toca os seus limites e em que o discurso toma provisoriamente consciência da sua incapacidade para ir mais além; a ocorrência da palavra «coisas» assinala a existência de um impasse transitório na discursividade, pois ela é o termo que está sempre em vez do que não queremos, não sabemos ou não conseguimos dizer de um modo explícito. Ora é precisamente porque ela é a palavra-limite que é também a única de que nos podemos servir quando pretendemos relevar o carácter limitado das palavras: daí que seja ela a palavra particularmente vocacionada para se opor a todas as palavras e para vincar, quando é caso disso, a deficiência da linguagem no seu todo.

Todavia, pelo seu carácter mutável e circulante, a fronteira que ela marca não é uma fronteira estanque: muito ao contrário, é um limite essencialmente criativo e inovador. Longe de ela indicar os limites do dizível, a fronteira terminal da linguagem, é os limites permanentemente franqueados de um início sempre renovado que ela marca, alargando e afastando cada vez mais o horizonte presente da linguagem. Não é em vez do que absolutamente se não pode dizer que empregamos a palavra «coisas», mas sim em vez do que não pode ser dito *ainda*; e, assim, a palavra «coisas» representa a intrusão do inominado, do ainda não dito, ou, o que é o mesmo, do que quer ser dito: a palavra «coisas» representa o momento de chegada às palavras do que ainda não é palavra.

Ora é esta talvez a condição fundamental da linguagem. *Dizer* é, finalmente, fazer irromper a palavra nova no seio das palavras já ditas.

Num certo sentido, portanto, *dizer* é conquistar terreno às «coisas», é transformar as «coisas» em palavras, é determinar o indeterminado. A circulação e o carácter fugidio das «coisas» é assim a condição de possibilidade de continuar a dizer e, portanto, o seu horizonte último.

Eis, pois, o que talvez tenha já tornado um pouco mais clara a importância e a importância da questão que acima colocámos acerca dessas «coisas» a que o *Crátilo* se refere e de que é suposto os nomes serem nomes.

Não é, com efeito, apenas o sentido desta palavra e, portanto, da realidade que ela recobre que ficará esclarecido com a resposta que porventura acharmos. É também a natureza da linguagem e, como veremos, o sentido da filosofia no âmbito do *Crátilo* platónico que acabará finalmente por ressaltar.

Com as perguntas formuladas não se procura entretanto ressuscitar a teoria da metáfora como substituição; o que aqui se trata não é, com efeito, de uma indagação pelo termo «rigoroso» que a palavra coisa oculta ou pelo enunciado literal de que essa palavra é simples metáfora.

Admitindo que, como afirmámos, dizer é conquistar terreno às «coisas», isto é, que o característico da discursividade é a determinação constante dessa «casa vazia» a que alude Deleuze⁷, o que se visa ao perguntar pelo sentido de tais «coisas» é saber se se verifica no movimento discursivo do *Crátilo* esta hipótese, ou seja, se existe neste uma tendência para que aquilo que no princípio é simplesmente τὰ πρῶματα resulte no fim esclarecido como algo de implícita ou explicitamente determinado. Não se deseja, pois, substituir caso a caso a palavra «coisas» pela palavra «exacta»; muito pelo contrário, pressupõe-se que em todos os casos a palavra «coisas» é a palavra exacta, na medida em que é aquela que mais exactamente expressa o que necessita de ser expresso; mas busca-se acompanhar o texto de modo a ver como se determina finalmente o que no início se dava sob o simples nome de «as coisas».

Para que possamos cumprir esta finalidade é contudo necessário partir directamente do texto.

Mas eis que uma nova dúvida se impõe: a que texto exactamente nos referimos?

É, com efeito, característico do discurso platónico que o primeiro problema a suscitar seja o da interpretação do que nele está verdadeiramente em causa. É comum encontrar-se nos diálogos platónicos, não um, mas diversos níveis de leitura, por vezes divergentes e contrastantes uns dos outros.

No caso presente, a versão tradicional sobre esta questão tem sido - como aliás temos vindo a dizer - a de ver no *Crátilo* um diálogo sobre a justeza dos nomes.

Baseia-se esta interpretação na fala inicial de Hermógenes, quando este propõe a Sócrates uma nova análise da discussão anteriormente havida com Crátilo. Ora entre os dois interlocutores iniciais o pólo de divergência fundamental centrava-se no modo como cada um deles entendia a exactidão das palavras: enquanto para aquele os nomes deviam a sua justeza ao uso e ao costume, para este a linguagem seria dotada de uma exactidão natural. A imediata aceitação de Sócrates em participar na discussão (embora condicionada por algumas reservas e pela habitual alegação de ignorância) contribuiu para reforçar a ideia de que o decurso do diálogo não seria senão uma continuação das hipotéticas palavras travadas entre os dois jovens.

Gera-se assim a convicção de que o verdadeiro tema do diálogo é a

⁷ Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*

análise de uma alternativa previamente fixada: a alternativa entre o carácter convencional e o carácter natural da linguagem. Esta convicção supõe contudo uma outra, de bem maior importância - a saber, a admissão implícita da exactidão das palavras, em função da qual unicamente a anterior análise faz sentido.

Ora é precisamente esta dupla convicção que se afigura controversa.

É um facto que Sócrates aceita aparentemente os dados da questão tais como Hermógenes os apresenta; é um facto também que a discussão travada pelos dois homens termina com o estabelecimento provisório duma das opções acima referidas. Todavia, há igualmente no diálogo sinais bastantes para nos levar a crer que nem aquela aceitação é totalmente genuína, nem este estabelecimento é inteiramente fundado.

Com efeito, na estratégia que Sócrates leva a cabo para, presumivelmente, demonstrar a exactidão natural das palavras existem alguns momentos que provocam, no mínimo, um certo mal-estar. Desde logo, como justificar que Sócrates ponha tanto empenho em convencer Hermógenes da existência de nomes falsos, se era suposto aceitar como um postulado o carácter exacto e, logo, verdadeiro de todas as palavras⁸? E como entender que, depois de haver já estabelecido a justeza natural da linguagem, o filósofo venha falar ainda em nomes feitos ao acaso e em palavras mais ou menos exactas⁹? E, já agora, como conciliar também a premissa de que é a *lei* ou o *uso* que coloca os nomes à disposição dos homens¹⁰ com a conclusão, dela indirectamente dependente, de que os nomes são *naturalmente* justos? Todas estas questões convergem para uma só resposta: Sócrates nem por um momento adere à tese com que os seus interlocutores partem para o debate e, portanto, a alternativa que estes lhe apresentam tem para ele um sentido distinto e um alcance diverso.

Esta conclusão surge ainda mais reforçada se atentarmos no modo como decorre a argumentação socrática conducente ao estabelecimento da justeza natural das palavras. O que aí vemos não é, com efeito, uma demonstração de tal justeza, mas sim o esclarecimento das condições sob as quais esta seria idealmente possível¹¹. Isto mesmo resulta claramente das palavras finais que o

⁸ A possibilidade de um *ἄνομα ψευδές* é demonstrada por Sócrates em 385c. Para a equivalência, no que toca aos nomes, entre *exactidão* e *verdade* cf. 430d.

⁹ O estabelecimento da exactidão natural das palavras conclui-se em 390de; todavia em 394e, 395e, 397b Sócrates fala em nomes atribuídos pela *τύχη* e já em 392c havia mencionado nomes «mais justos» (*ἰσθότερον*) do que outros.

¹⁰ Cf. 388d.

¹¹ Ao descrever o nome exacto como aquele em que o legislador incorpora, sob a direcção

filósofo então profere, quando, após relevar a dignidade de que está investida a fabricação dos nomes e de sublinhar a dificuldade de que ela se reveste, passa apressadamente, como se se tratasse de uma inferência, à afirmação de que os nomes são exactos por natureza¹²; esta passagem, inteiramente indevida, só ganha sentido se a encararmos como um sinal de que o texto deixou o plano teórico em que até aí se tinha mantido para descer agora ao nível da análise em concreto, a qual, por contraste, permite mostrar a desproporção existente entre as condições ideais da exactidão da linguagem e a real inexactidão das palavras concretas.

Se esta interpretação está correcta, têm de se supor dois níveis distintos de leitura do *Crátilo*. No primeiro nível, que é o único a que acedem os dois interlocutores de Sócrates, é de facto a análise da alternativa acima registada que está em causa. No segundo nível, sobreposto ao anterior e protagonizado exclusivamente por Sócrates, o que se encontra em discussão é a determinação do fundamento de uma linguagem exacta, não existente, mas *possível*.

Nesta medida, os dois níveis de leitura a que nos referimos não correspondem apenas a dois modos extrínsecos de compreender a obra, dos quais um deles invalidaria o outro; mas não são também dois estratos de aprofundamento progressivo da sua interpretação, como se o texto nos convidasse a percorrê-los sucessivamente até atingir a plena clarificação do seu sentido. Muito pelo contrário, tais níveis marcam duas linhas internas ao próprio diálogo, válidas ambas e ambas necessárias à sua compreensão; e, se lhes chamamos níveis de leitura, é apenas, pois, porque correspondem às duas formas como Sócrates, de um lado, Crátilo e Hermógenes, do outro, lêem e interpretam a sua própria participação no diálogo.

Este entrelaçamento e esta interdependência das duas linhas tornam-se ainda mais claros quando procuramos entender o que cada uma delas verdadeiramente representa.

Tanto uma como a outra têm de comum o facto de se referirem à justeza das palavras. Só que enquanto a primeira admite tal justeza como um dado e se limita a interrogar sobre o seu fundamento, a segunda coloca-a em questão,

do dialéctico, o «nome em si» nas letras e nas sílabas, de modo a que ele sirva para instruir e para distinguir as coisas segundo a sua natureza, Sócrates está manifestamente a definir as condições ideais de uma linguagem justa e não a referir-se à situação concreta da linguagem existente. Cf. toda a passagem 385e-390d.

¹² 390de.

perguntando pelo modo como ela seria idealmente possível.

Ora é esta diferença, aparentemente irrelevante, que permite uma visão de conjunto da obra.

A chave para tal visão de conjunto é a noção com que reiteradamente Sócrates define a exactidão das palavras. Para ele - vimo-lo já - é exacta a palavra que for capaz de «manifestar a natureza da coisa nomeada».

Substituíamos, pois, a definição mencionada ao termo definido. Que sucede?

Vejamo-lo nos dois casos.

A pergunta de Hermógenes e de Crátilo é a seguinte: de que modo são os nomes exactos? Ou seja: como são *feitos* os nomes? Ora formular esta pergunta é o mesmo, segundo a definição, do que interrogar pelo modo como os nomes manifestam a natureza da coisa nomeada - questão que implica a preocupação de descobrir a coisa no nome que a nomeia e a intenção de, dado o nome, ser capaz de regressar à coisa nomeada. A verdadeira questão, a questão essencial, que se encontra por detrás da posição dos dois jovens pode ser, assim, resumida sinteticamente na seguinte fórmula: *como é possível passar dos nomes às coisas?*

Por seu lado, a pergunta de Sócrates é esta: de que modo *seriam* os nomes exactos? Ou seja: como *fazer* os nomes? Ora aqui também, segundo a definição, tais perguntas devem ser vertidas nesta outra: de que modo poderiam os nomes manifestar a natureza da coisa nomeada? E, neste caso, é a preocupação de conseguir dar à coisa o nome que lhe convém e, portanto, a intenção de tornar a coisa em nome que claramente se revela. Podemos, pois, transformar desta forma a questão socrática: *como é possível passar das coisas aos nomes?*

Da simples comparação entre os dois movimentos ressalta claramente a completa simetria que entre ambos existe. E, assim, o que sucede aos dois níveis de leitura quando neles substituímos a noção de justeza pela sua definição é a transformação daquilo que inicialmente surgia como uma diferença irrelevante numa relação de absoluta simetria.

Note-se, todavia, que esta relação não é o resultado mais ou menos arbitrário de uma audaciosa perspectiva hermenêutica: ao contrário, ela encontra-se bem presente, desde logo, na própria estrutura literária do texto.

Com efeito, uma das particularidades do diálogo é o facto de poder ser lido tanto do princípio para o fim como do fim para o princípio - desde que saibamos, evidentemente, destacar nele os seus grandes momentos constitutivos. No primeiro caso, a leitura fornece-nos o diálogo platónico tal e qual foi vivido

por Crátilo e Hermógenes; no segundo caso, o mesmo diálogo é-nos revelado segundo o modo como Sócrates o teria pensado.

Na sequência literal, assume-se como postulado a justeza dos nomes, estando tão-somente em discussão o fundamento dessa justeza. Discutindo primeiro com Hermógenes a teoria da origem natural dos nomes e depois com Crátilo a tese da sua origem convencional, Sócrates acaba por estabelecer a dupla radicação, a um tempo natural e convencional, das palavras, obrigando, todavia, um e outro dos interlocutores a convir que essa radicação, porque justamente dupla, não é suficiente garante da sua exactidão. Esta última conclusão permitirá ao filósofo deitar por terra a opinião de que o conhecimento dos nomes pode por si só dar acesso ao conhecimento das coisas e fazer vingar a sua própria posição de que, quer para o conhecimento da linguagem quer para o conhecimento da realidade, é das coisas mesmas que devemos partir.

Outra é a perspectiva que nos abre a leitura invertida do texto. Neste caso, o postulado inaugural corresponde à conclusão do anterior, a saber, ao primado do conhecimento das coisas sobre o conhecimento dos nomes. E será justamente este postulado, bem como a consciência da inexactidão das palavras (ou pelo menos de algumas de entre elas), que levará Sócrates a procurar as condições ideais de uma linguagem exacta, isto é, de uma linguagem que plenamente reflecta o conhecimento das coisas.

É evidente que estas duas linhas simétricas são cronologicamente coincidentes; o que as distingue, com efeito, não é uma discrepância de tempo mas uma diferença de compreensão. Pois enquanto os dois jovens vão trilhando naturalmente o caminho que os leva da primitiva confiança à confusão e à decepção finais, Sócrates tem desde o início plena consciência de que a via adequada é precisamente a inversa: e é exactamente por isso que os força a perderem-se na primeira estrada, que lhes abre os olhos para a decepção e para a confusão a que ela conduz, condição imprescindível da sua conversão ao «bom caminho».

Existem, desta forma, na estrutura literária do texto, dois movimentos de sentidos opostos que constituem o suporte orgânico do duplo questionamento filosófico atrás aludido. E se não restam dúvidas de estarmos, naquele caso, perante uma clara ilustração da pedagogia socrática, também não parece demasiado ousado ver neste último uma actualização da dialéctica platónica.

Com efeito, a simetria que achámos nas questões a que se reduzem finalmente as linhas de força do texto traça com singular clareza os dois ramos, ascendente e descendente, do procedimento dialéctico. A pergunta socrática -

como passar das coisas aos nomes - representa o momento de ascensão da multiplicidade à unidade; ao contrário, a interrogação de Hermógenes e de Crátilo - como passar dos nomes às coisas - corresponde ao movimento inverso de regressão da unidade à multiplicidade.

Ora, tal como todo o processo dialéctico se articula em função de um vértice, que é o momento de chegada à situação em que mais nenhuma pergunta precisa de ser feita¹³, também as linhas determinadas pelas duas questões têm um ponto de confluência. Tal ponto de confluência terá de ser necessariamente a resposta que as satisfaça a ambas, isto é, terá de ser necessariamente aquela que conseguir explicar simultaneamente a possibilidade da passagem das coisas aos nomes e dos nomes às coisas.

Vimos já, todavia, que é a essência das coisas que permite justificar esta dupla passagem. Com efeito, só o reconhecimento de uma essência nas coisas pode justificar a nossa capacidade de fabricar, atribuir ou simplesmente identificar o nome dessas mesmas coisas; só, por exemplo, o facto de conhecermos, ainda que intuitivamente, a natureza desta mesa permite referi-la imediatamente à palavra onde tal essência se encontra, ainda que alusivamente, manifestada. Do mesmo modo, só o reconhecimento, no nome, de uma determinada essência, pode explicar que a simples apresentação desse nome nos projecte imediatamente para a compreensão da coisa nomeada; se, por exemplo, é possível representar imediatamente a imagem de mesa ao ouvir o nome «mesa» é porque essa palavra remete em si mesma para a essência de tal objecto. Significa isto, em conclusão, que em ambos os casos é por mediação da essência que se esclarece a possibilidade do trânsito entre os nomes e as coisas.

Ora é aqui que se coloca a questão fundamental: se é o reconhecimento da essência que permite a passagem das palavras às coisas e das coisas às palavras - o que é que, por sua vez, permite o reconhecimento dessa mesma essência? E é também aqui que a pergunta orientadora que nos tem guiado volta a ganhar sentido.

Não é necessária muita reflexão para concluir que, em termos platónicos, o reconhecimento da essência implica a *reminiscência*.

A verdadeira resposta às duas interrogações colocadas passa, pois, pela noção de anamnese. É porque a presença das coisas nos evoca a lembrança do seu ser que nos é possível passar da multiplicidade em que essa presença se dá

¹³ Cf. *República*, 511bc, 532ad, 533cd, 537bd; e *Fédon*, 101ce.

para a unidade do nome onde tal ser, de algum modo, se encontra assinalado; como é também uma tal lembrança que permite a compreensão sob um único nome das coisas múltiplas a que esse nome se refere.

O que acabámos de dizer coloca-nos inapelavelmente perante a questão que temos vindo a prosseguir. Pois a introdução de um terceiro termo até aqui ausente - *as ideias* - no seio da relação exclusiva entre palavras e coisas vem tornar menos claro quer o sentido a atribuir a cada uma delas quer o sentido a atribuir à própria relação.

Com efeito, agora mais do que nunca impõe-se a pergunta: o que referem realmente os nomes? Que coisas são essas que é suposto as palavras indicarem?

Se é certo que os nomes que continuamente aplicamos — a casa, a árvore, a beleza, o amor, etc. — se referem às várias casas, árvores, belezas e amores singulares e concretos com que quotidianamente topamos, é igualmente certo que não é a sua singularidade e a sua concreção que são indicadas pelos nomes, mas sim o que cada um deles, por essência, é. E assim, se é *destas* coisas que os nomes são nomes, não são, todavia, *estas* coisas que eles verdadeiramente nomeiam: já que o que é nomeado pelas palavras não é aquilo de que elas são nomes - as coisas singulares e concretas -, mas aquilo que permite que essas coisas singulares e concretas possam ascender ao plano do nome, isto é, aquilo por intermédio do qual alcançam a sua denominação. Nesta medida, as coisas de que os nomes são nomes e as coisas nomeadas são duas realidades distintas.

Ora aquilo que permite que as coisas singulares e concretas possam ascender ao plano do nome ou, como também dissemos, aquilo por intermédio da qual elas alcançam a sua denominação é - vimo-lo já - a ideia; por isso diz Sócrates numa passagem celebrada do *Fédon* que é da participação que «as coisas têm com elas [com as ideias] que estas retiram a sua denominação»¹⁴. Esta conclusão, que o *Crátilo* explicitamente não retira, é talvez, contudo, a lição a que subrepticamente nos convida.

Podemos assim dar já por atingido o desiderato inicialmente proposto, ao procurar um movimento no interior do texto que, através da palavra «coisas», nos levasse da máxima indeterminação a uma explícita ou implícita determinação.

O surgimento das ideias, desse terceiro termo permanentemente ausente, fornece-nos a determinação que buscávamos. Por um lado, porque tendo iniciado

¹⁴ Cf. 102b.

a nossa pesquisa na total obscuridade sobre o sentido dessas coisas que os nomes nomeavam, acabamos por concretizar tal sentido, descobrindo ser as ideias as coisas nomeadas. Mas, por outro lado, porque no próprio interior da palavra «coisas», tal como ela surge no diálogo, é possível notar um nítido movimento de determinação, pelo qual as coisas absolutamente indeterminadas de que os nomes são nomes só ascendem à dignidade da nomeação por intermédio de uma «coisa» muito determinada que é a *ideia*.

Este duplo movimento de precisão é, aliás, atestado pela própria letra do texto. Um dos pontos que mais perplexidade habitualmente causa é a passagem, aparentemente enigmática e inexplicável, da conclusão socrática de que o conhecimento das coisas deve preceder o conhecimento dos nomes para o relato do «sonho» em que o filósofo enuncia de um modo muito genérico as principais características da teoria das ideias¹⁵. Na presente interpretação, todavia, esta passagem nada tem de bizarro: pois ela é aqui encarada como o modo implícito pelo qual Platão indica que o conhecimento das «coisas» não é senão o *conhecimento das ideias*.

Este, pois, o passo vital de determinação do texto - momento em que, nos termos precedentes, o ainda não dito finalmente se diz.

Uma última pergunta permanece contudo sem resposta: por que razão aguarda esta lição pelo fim do diálogo para só aí, e ainda assim tacitamente, ser retirada?

A razão mais imediata é a seguinte: na economia do diálogo, era necessário mostrar o fracasso a que estava destinada qualquer teoria da linguagem que ignorasse o papel fundamental que cabe às ideias, sublinhando ao mesmo tempo que a linguagem não pode ser jamais examinada no interior da relação exclusiva entre coisas e nomes; a linguagem é uma relação triádica em que o nome ocupa a posição intermédia entre as coisas e as ideias, não uma simples articulação entre palavras e coisas¹⁶. Indicar isto sem o dizer explicitamente e pelo processo de nos fazer experimentar a aporia com que culmina a posição inversa não é senão o procedimento típico do magistério socrático-platónico.

O *Crátilo* surge assim como um diálogo sobre a linguagem, não todavia

¹⁵ Cf. 439bd.

¹⁶ Assim se restabelece novamente a distinção entre *referente*, que são aqui as coisas singulares e concretas, e *sentido*, que consiste na essência manifestada. Mais uma vez se compreende, pois, a razão porque a redução da linguagem à relação nomes-coisas acarretava a preponderância do referente sobre o sentido da palavra.

sobre a linguagem em si mesma, mas sobre a linguagem como modo de articulação entre coisas e ideias.

Ora, se atentarmos uma vez mais nas duas linhas de força que fomos relevando ao longo da obra, notaremos que essa articulação surge claramente como dupla. Por um lado, é a palavra que permite à coisa reencontrar-se com a sua essência, no movimento ascendente de passagem das coisas aos nomes; por outro, é também a palavra que permite à essência rever-se na coisa, no movimento descendente de passagem do nome às coisas.

O primeiro movimento é o do conhecimento, isto é, o da tendencial ascensão até à ideia, por mediação do nome. O segundo é o da compreensão, ou seja, o da visão da ideia actualizada nas coisas.

A linguagem afirma-se então no *Crátilo* como um duplo movimento de conhecimento e de compreensão; conhecimento e compreensão de que não é todavia a causa primeira, mas tão-só o sinal e a ocasião.

Com efeito, quando passamos da coisa ao nome (por exemplo, quando ao ver uma mesa temos consciência do nome que a designa) é deveras um processo de conhecimento que aí se encontra implicado: todavia não é o nome que nos leva a conhecer essa coisa - antes pelo contrário, a ocorrência do nome é apenas o sinal de tal conhecimento. Do mesmo modo, quando passamos do nome à coisa nomeada (quando, por exemplo, nos apropriamos imediatamente do sentido duma palavra que acabámos de ouvir) é de facto um processo de compreensão que está a decorrer: mas o nome não é aí o que nos faz compreender, senão a ocasião de tal compreensão.

A linguagem não é, portanto, nem um factor de conhecimento nem um factor de compreensão - mas uma condição pela qual conhecimento e compreensão são possíveis. Ou melhor: ela é um meio de, através do jogo contínuo destes dois movimentos, atingir algo que não é já nem um nem outro, embora os suponha a ambos.

Esta sucessão permanente de conhecimento e de compreensão que a linguagem nos permite, define a sua vocação e revela-a como o modo por excelência daquilo que, à falta de melhor termo, teremos de chamar a *aprendizagem*. Aprendizagem no sentido mais forte que esta palavra possa abranger, aprendizagem eminentemente dialéctica, aprendizagem, afinal, de que o diálogo desenvolvido no *Crátilo* é, ele próprio, um exemplo.

Porque se não limitou Sócrates a comunicar o conhecimento, ao invés de deixar que os seus interlocutores se perdessem no labirinto dos seus próprios equívocos? Porque se não limitou a *ensinar*, ao invés de se ter ficado por uma

implícita indicação?

Porque, de uma perspectiva platónica, de outra forma os discípulos teriam adquirido apenas uma presunção de sabedoria. Porque de outra forma nada teriam aprendido. Numa palavra, porque, para Platão, esta é a única forma de comunicar ou de ensinar o que quer que seja.