

UM EXEMPLO DE ESCRITURA PROTRÉPTICA: O *EUTIDEMO*

Lucia Palpacelli*

RESUMO: O *Eutidemo* é um dos diálogos mais desorientantes de Platão: a cena é dominada, de fato, por dois erísticos, jogadores de palavras, que não fazem outra coisa que não seja construir sofismas, para serem declarados, no final, vencedores¹. Assim, a primeira impressão que se tem lendo este diálogo é a de encontrar-se diante de um grande jogo de palavras que voltam sobre si mesmas, deixando-nos, aparentemente, com um nada de fato. Analizando este jogo que caracteriza a escrita de Platão, pode ser demonstrado como no *Eutidemo* existe muito que não está escrito: de fato, existem muitas questões que são pontes para outros diálogos.

PALAVRAS-CHAVE: *Eutidemo*, Platão, escrita platônica, socorro ao escrito.

AN EXAMPLE OF PROTREPICAL WRITING: THE EUTHYDEMUS

ABSTRACT: In this paper, one of the most befuddling of Plato's dialogues is analysed: the *Euthydemus*. The scene in this dialogue is dominated by two eristic speakers, word gamers, always building up sophisms, to be recognised, at the end of the discussion, as the winners. At first sight, reading this dialogue, one has the impression of facing a big word game, where words turn upon themselves, apparently concluding nothing at all. Analysing this game which characterizes Plato's writing, it can be shown how in the *Euthydemus* there is much which is "not written": there are indeed many issues which are bridges to other dialogues.

KEYWORDS: *Euthydemus*, Plato, Plato's writings, aid to the writings.

* Doutora em *Storia della Filosofia* pela Università degli Studi di Macerata, Itália.

1. Tradução do italiano de Patrícia Rizzotto e Massimo Franceschetti.

2. Tradução para o português de Patrícia Rizzotto e Massimo Franceschetti.

3. Sprague (*The Euthydemus revisited*, in *Plato: Euthydemus...*, pp. 3-19), retomando uma expressão de Skemp sobre o *Político*, fala de um diálogo "raro", porque pouco traduzido, mas sobretudo, porque parece ocupar um pequeno espaço na discussão dos temas platônicos. Scolnicov (*Plato's Euthydemus. A study on the relations between logic and education*, "Scripta classica israelica" 6 (1981-1982), pp. 19-29, p. 19) o define um "diálogo infortunado". Canto (*L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1987, pp. 81-82) vê a razão desta falta de cuidado no fato que aqui se colocam problemas cruciais para o

O *Eutidemo* é um dos diálogos mais desorientantes de Platão: a cena é dominada, de fato, por dois erísticos, jogadores de palavras, que não fazem outra coisa que não seja construir sofismas, para serem declarados, no final, vencedores².

Assim, a primeira impressão que se tem lendo este diálogo é a de encontrar-se diante de um grande jogo de palavras que voltam sobre si mesmas, deixando-nos, aparentemente, com um nada de fato. Os estudos relativos a este diálogo, não deixam de evidenciar como esta obra tenha sido subestimada e ignorada³.

Exatamente por força desta sua "estranheza", porém, o *Eutidemo* permite evidenciar ao máximo a particular e apuradíssima técnica de escritura platônica. Esta é a razão pela qual eu gostaria de propô-lo aqui como exemplo de tal técnica de escritura, com a intenção de mostrar também como, assumindo um comportamento hermenêutico diverso dos tradicionais, um diálogo tão particular e, sob certos aspectos obscuros, pode tornar-se mais acessível e lógico.

Entre tantas manobras do *modus scribendi* platônico, observáveis neste diálogo, nos limitaremos a sublinhar, em especial, a natureza e a finalidade protréptica da sua escritura.

1. Um diálogo protréptico sobre a protréptica

No *Eutidemo* a temática protréptica é claramente colocada em discussão por Platão, quando, pela boca de Sócrates, convida os erísticos a deixar o resto (haviam se afirmado capazes de transmitir a virtude) e lhes pede que dêem principalmente uma demonstração de ciência protréptica: convidem o jovem Clínia a aproximar-se da virtude, dado que declararam conhecer esta técnica:

Transferi a uma outra vez – disse – a demonstração do resto, mas demonstrei-nos apenas isto: convencei este jovem aqui que precisa fazer filosofia (philosophiein) e ocupar-se da virtude e fareis coisa agradável a mim e a todos estes (275 A 4-7).

Sócrates estabelece, portanto, que neste diálogo não se ensinará a virtude, mas se convidará à virtude, se dará, então, demonstração de ciência protréptica.

A este ponto, porém, Platão começa a “jogar” com o leitor: de fato, aparentemente, os erísticos propõem ao jovem Clínia somente jogos de palavras e, como afirma Sócrates em 277 E, o iniciarão na erística (enquanto a Sócrates é confiado, por sua vez, um verdadeiro discurso protréptico e uma séria exortação à virtude) na realidade, porém, este diálogo sobre a protréptica é *estruturalmente* e inteiramente protréptico e, se lido indo “nos bastidores” daquela que poderíamos definir uma gostosa comédia encenada por Platão, não apenas Sócrates, mas também os erísticos e os seus jogos são utilizados em função protréptica, não em direção a Clínia, certo, mas em relação ao leitor.

2. Os dois níveis de leitura do *Eutidemo*: erístico e platônico

Este diálogo resulta estruturado sobre três eixos que têm significado e funções diversas: 1) um primeiro nível é constituído pelo diálogo entre Sócrates e Críton, que serve de contorno ao

confronto do filósofo com os dois erísticos; 2) um segundo eixo é constituído pelos jogos livres que Eutidemo e Dionysodorus conduzem nas três cenas erísticas; 3) um terceiro nível é constituído pelas duas intervenções de Sócrates que são aquele convite à filosofia que o filósofo pede, insistentemente e em vão, aos dois erísticos. Ele os apresenta, de fato, como um modelo que oferece a eles, para que saibam o que se espera escutar.

As cenas erísticas, porém, demonstram poder ser lidas “em duas profundidades”: com efeito, Eutidemo e Dionysodorus apresentam sofismas conexos uns aos outros por fios muito sutis que podem ser dados até mesmo pelo pretexto a uma palavra. Trâmite estes jogos de palavras Platão nos apresenta, porém, uma gama de sérios problemas filosóficos que, se afrontados seriamente (como os dois erísticos não fazem), constituem uma situação de colocar-se à prova para o dialético.

Sob o nível erístico dos dois irmãos, portanto, é reconhecível um horizonte platônico, nos limites do qual os sofismas dos dois encontram uma saída (aliás, Platão predispõe este escape na sua perspectiva) adquirindo, portanto, maior valor de verdade. Realmente, como afirma Erler, “o que resultava como jogo de prestígio erístico é totalmente exato aos olhos de Platão” e “o que parecia paradoxal, de repente dá um significado sério”⁴.

3. O “não escrito” no *Eutidemo*

A intenção protréptica se nota em todo o diálogo, basta pensar que mesmo os sofismas dos erísticos são interpretáveis como verdadeiros e próprios *exercícios propostos ao leitor*: Sócrates, efetivamente, resolve somente os dois primeiros e, ao fazer isto, dá uma indicação de máxima à qual claramente o leitor pode se referir; é necessário ter atenção à ambiguidade dos nomes, porque é exatamente sobre este terreno escorregadio que sempre jogam Eutidemo e Dionysodorus. Para todos os outros sofismas, com exceção de alguma indicação significativa, Platão

pensamento platônico, mas também a ausência de progressão e uma certa inconsistência doutrinal dão a impressão de que às perguntas não se dê resposta. Nancy (*Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1984, p. 59) o define um “diálogo atípico” que parece não ser útil para conhecer Platão. Erler (*I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, in *Lezioni verso una nuova immagine di Platone*, tradução italiana de C. Mazzarelli, volume 3, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, p. 12) reconhece que o *Eutidemo*, como, de resto, todos os diálogos aporéticos, “tiveram uma importância muito menor em relação aos outros diálogos, aliás, às vezes, passaram pelo filtro do interesse”.

4. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Übungstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987; tradução italiana de C. Mazzarelli: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 356.

silencia, mesmo quando seria certamente simples desmascarar os dois e Sócrates, com as suas objeções, parece estar a um passo de fazê-lo. Resulta então clara a intenção de Platão: resolvendo os primeiros dois sofismas dá ao leitor um *paradigma* ao qual se referir e em seguida lhe impõe todo o trabalho de distinção de significados e de valores dos nomes, através do qual os jogos dos erísticos podem ser solucionados.

Assim, Platão constrói jogos sérios para o leitor que queira verdadeiramente fazer filosofia e, se aquela à qual Clíncias assistiu foi uma iniciação erística, o inteiro diálogo vem a ser uma iniciação à aprendizagem da filosofia, tal como a entende Platão.

O caráter eminentemente protréptico do diálogo se explicita, porém, em dois movimentos constantes no *Eutidemo* - faço referência neste caso a duas evidências que aqui não posso aprofundar, e as quais prorrogo: à valorização do tema do jogo, com a qual Platão qualifica a atividade escrita do filósofo (cfr. *Fedro*, 277 E - 278 B; *Lettera VII*, 341 C 6 - D 2), colocada em destaque por Migliori, e àquela que Szlezák define estrutura de socorro⁵:

1. o primeiro movimento consiste, de fato, em uma série de jogos, propostos por Platão, trabalhando sobre os quais se pode chegar a algumas conclusões que abrem janelas sobre argumentos que serão tratados, com outra completude, em outra parte;

2. a estrutura de socorro é, ao contrário, um movimento segundo o qual Platão põe no diálogo algumas perguntas ou problemas que, no interior do diálogo não encontram solução - restam simplesmente colocadas - e que, para serem solucionadas, têm necessidade do socorro de outros diálogos.

4. Alguns exemplos

Como veremos agora, trâmite alguns exemplos, no *Eutidemo* se verificam numerosas passagens nas quais se acena algo que, para ser

plenamente esclarecido ou tratado, deve-se recorrer a outros diálogos, que vão constituir um horizonte de referências extraordinariamente amplo.

4.1. O Eutidemo e o Mênon

Há no *Eutidemo* dois sofismas em que encontramos nos lábios dos erísticos considerações importantes - e, em um caso, também "platônicas" - e por trás das quais se colhe o horizonte do *Mênon*.

No segundo sofisma (276 D - 277 C) se propõe um argumento que no *Mênon* é definido propriamente dos erísticos, ou seja, o da impossibilidade de aprender seja o que se sabe seja o que não se sabe:

Entendo o que queres dizer, Mênon. Veja como argumento erístico (eristikòn lógon) cite: que não é possível para o homem procurar nem o que sabe nem o que não sabe! Efetivamente, não poderia procurar o que sabe, porque já o sabe, e sobre isto não há nenhuma necessidade de procura, nem o que não sabe, de fato, neste caso, não sabe o que procurar (80 E 1-5).

Nesta mesma linha, no *Eutidemo*, o erístico pergunta se se aprende o que se sabe ou o que não se sabe e, com a ajuda de Dionysodorus, confuta ambas as possibilidades como, de resto, havia sido preanunciado a Sócrates (275 E).

Esquemáticamente o sofisma segue estas passagens:

CLÍNIAS sustenta:

- se aprende o que não se sabe.

EUTIDEMO replica:

- Clíncias conhece as letras.

- Dado que o rapaz conhece todas as letras e quando o mestre dita o faz com as letras,

- dita alguma coisa que o rapaz sabe.

- Logo, se aprende o que se sabe.

DIONYSODORUS intervém:

- Aprender é adquirir ciência do que se aprende.

- Saber equivale a ter ciência; não saber equivale a não ter ciência.

5. T. A. Migliori, *Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere "protréptico"*, "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata", 37 (2004), pp. 249-277; T. A. Szlezák, *Platon und Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, Berlin, 1985; introdução e tradução italiana di G. Reale: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1989²; T. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, tradução do alemão de Nicoletta Scotti, Rusconi, Milano 1991.

– Adquire-se o que não se tem, não o que já se possui.

Logo, se aprende (isto é, se adquire) o que não se sabe.

Este sofisma, que no *Eutidemo* coloca o jovem Clínia numa armadilha, no *Mênnon* encontra, ao contrário, uma solução: de fato é claramente solucionado recorrendo à doutrina da anamnese.

Portanto, dado que a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu cada coisa, sejam aquelas daqui sejam aquelas no Hades, não há nada que esta não tenha aprendido, por consequência, não surpreende que possa recordar, a propósito de virtudes e de outras coisas, o quanto sabia antes. Dado que, de fato, a natureza é congênere e a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde de uma só coisa – que é enfim o que os homens chamam aprendizagem – encontre por si todo o resto, se é corajoso e incansável na busca, de fato, o procurar e o aprender, na sua inteireza, são reminiscência (anámnēsis) (81 C 5 - D 5).

Se aprender é recordar, quem aprende, aprende algo que em um certo sentido conhece (porque a sua alma o conheceu), mas em outro sentido não conhece (porque o esqueceu e deve trazê-lo novamente à memória). O recordar vem a ser então a condição intermédia entre o conhecido e o não conhecido e esta alternativa encontra em Platão um *tertium* que no *Eutidemo* os sofistas excluem com as suas perguntas disjuntivas e que tornam sensato um jogo que, diferentemente, teria fim em si mesmo.

A armadilha dos erísticos parte e vence se, se permanece fechado entre as duas únicas possibilidades que estes propõem, de fato Platão ajuda o leitor exatamente ostentando a natureza binária do modelo proposto pelos erísticos, insistindo nas duas alternativas e nos dois em gênero: os erísticos são dois, mas agem em perfeita harmonia, como se fossem uma única pessoa: se passam a palavra como se fosse uma bola (277 B) e atingindo em sucessão, vencem o adversário e as suas perguntas colocam sempre

uma alternativa seca. Logo, todo o modelo construído pelos dois erísticos é dual e se insiste tanto assim, porque a maior armadilha está exatamente aqui e, deste modo, Platão sugere, implicitamente, que a sua solução está, ao contrário, no modelo ternário. Com efeito, há uma terceira possibilidade que precisamente o *Mênnon* explicita: é o processo da anamnese a tornar possível a perspectiva triádica que Platão indica no *Eutidemo*.

Esta hipótese pode ser confirmada pela clara referência à doutrina da anamnese ao sofisma 10 (295 E) em que Sócrates conduz um discurso *sob* o de Eutidemo. O erístico demonstra (com um jogo baseado na passagem do valor relativo ao valor absoluto dos termos) que o seu interlocutor sabe tudo e desde sempre. O filósofo, intervindo com pequenos acréscimos às respostas que deveria dar, indica a perspectiva justa do discurso, trazendo a campo a doutrina da anamnese.

Esquemáticamente, o raciocínio segue estas passagens:

| Texto do diálogo | Eutidemo | Sócrates |
|--|---|---|
| EUTIDEMO: e então, é sábio trâmite isto pelo qual também sabe, ou mediante alguma outra coisa? SÓCRATES: <1> Com aquilo sou sábio. <i>Acredito de fato que você entenda a alma</i> , ou não diz isto? (295 B 2-4). SÓCRATES: <2> Certo – respondi – <i>trâmite a alma</i> . (295 E 5) | Sócrates sabe com isto através do que sabe. | (especifica por duas vezes) Isto através do que se sabe é a alma. |
| EUTIDEMO: Talvez <i>sempre</i> graças à mesma coisa, ou uma vez com esta, uma vez com uma outra? (296 A 5-7). SÓCRATES: Sempre com esta – falei – <i>quando sei</i> . (296 A 7). | Sócrates sabe <i>sempre</i> , ou seja, cada vez que sabe, com isso através do que sabe. | (acrescenta) Quando sabe. |
| EUTIDEMO: Portanto sabe <i>sempre</i> trâmite esta, mas desde que <i>sabe sempre</i> ... (296 B 3-4). | Sócrates sabe <i>sempre</i> , ou seja, a todo momento | |
| EUTIDEMO: Talvez sabe algumas coisas trâmite isto com o que sabe, outras trâmite alguma outra coisa, ou <i>tudo</i> com isto? (296 B 4-5). SÓCRATES: Com isto – falei – conheço tudo, <i>pelo menos tudo o que sei</i> . (296 B 5-6). | Sócrates sabe tudo através do que sabe. | (acrescenta) Pelo menos aquilo que sabe. |
| EUTIDEMO: Responda-me, poderia saber tudo no seu todo (<i>hápanta</i>), se não conhecesse todas as coisas (<i>pánta</i>)?... Agora acrescente o que você quiser: de fato, admite saber tudo. (296 C 1-5). SÓCRATES: Parece – falei – uma vez que as palavras "pelo menos o que sei" não têm nenhum valor, ai sei tudo. (296 C 5-6). | Sócrates sabe tudo, ou seja, é onisciente | (especifica) O erístico ignorou o seu acréscimo |

Em conclusão, Eutidemo demonstra que Sócrates sabe tudo e desde sempre.

Com os incômodos acréscimos que faz ao discurso do erístico, no *Eutidemo* Sócrates sugere que é a *alma* que tem em si desde sempre, mesmo antes do nascimento do homem no qual virá a encontrar-se, todos os conhecimentos. O homem, *quando conhece*, não faz outra coisa que não seja extrair da alma, com um processo maiêutico ativado por perguntas, estas verdades que esqueceu, e isso acontece para tudo *o que se dispõe a conhecer*.

Analogamente, o *Mênon* nos diz que o escravo interrogado por Sócrates deve ter descoberto em outro tempo qualquer aquilo que demonstrou saber, um tempo em que *não era homem* e a sua alma deve, então, saber desde sempre (86 A 5-9).

Além disso, Platão demonstra que, sendo a alma imortal e conhecendo desde sempre, em um certo sentido tem todos os conhecimentos: o processo de conhecimento, de fato, consiste em extrair da alma saberes que já estão presentes nesta (81 C 5 - D 6).

Trâmite este jogo interno ao *Eutidemo*, portanto, Platão começa a dar algumas indicações em direção da anamnese e estes “vestígios” receberão luz do *Mênon* que, então, se revela como o horizonte dentro do qual os jogos insensatos dos dois erísticos adquirem sentido na perspectiva platônica e consentem individuar aquele duplo nível erístico-platônico que percorre o inteiro diálogo. Ainda mais que, sobre este ponto, os dois planos se fazem quase tangíveis: de fato, o discurso de Eutidemo ecoa o platônico e Sócrates, com os seus acréscimos, o reconduz à perspectiva justa.

Com efeito, ele sustenta que se conhece com a alma. Convém notar que, dada a importância desta afirmação (porque é a alma que consente a anamnese), Platão insiste nisto duas vezes: por duas vezes, de fato, Sócrates precisa que o instrumento do conhecimento é a alma (295 B 3; 295 E 5) e em seguida precisa que a alma é o único meio de conhecimento, porque *quando se conhece* isto se faz sempre

com a alma e tudo *aquilo que se conhece*, isto se sabe com a alma.

Confrontando o discurso que Sócrates conduz *sob* aquele de Eutidemo com o raciocínio do erístico, saltam aos olhos duas substanciais diferenças: primeiramente, a introdução da alma, de todo ignorada por Eutidemo e que é, em vez disso, elemento fundamental da anamnese. Este elemento sinaliza, realmente, uma profunda distância entre o que sustentou o erístico e o que sustenta Platão: o primeiro, com um jogo de palavras, chega a dizer que Sócrates conhece sempre, isto é a qualquer tempo, ainda antes de nascer; Sócrates no *Mênon* (analogamente a quanto faz no *Eutidemo*) se concentra na alma: é *a alma* que sendo imortal tem todos os conhecimentos desde sempre, mas isto não basta, para que *o homem saiba*; este deve, de fato, colocar-se a buscar, ou melhor, a recordar o que não sabe. Para que o homem saiba verdadeiramente, para que as suas opiniões se tornem ciência, logo, não basta demonstrar que a sua alma desde sempre conhece, mas é necessária uma pesquisa que se explicita no processo da reminiscência.

Platão, de fato, diferentemente de Eutidemo, *não diz que o homem conhece desde sempre, nem mesmo que sabe tudo*, mas que a sua alma, sendo imortal (diferentemente do homem), tem em si desde sempre todas as verdades e o homem *pode* tornar reais conhecimentos as opiniões verdadeiras que tem em si, através de um caminho de pesquisa que consiste em acordá-las, mediante a interrogação maiêutico-socrática, com um processo que é simplesmente aquele de recordar o que a sua alma conhece.

Em segundo lugar, o erístico entende o tudo em modo absoluto a significar onisciência e Platão conduz tudo “segundo as exigências do homem” especificando: “Tudo aquilo que se conhece”, isto é, tudo o que o homem pode chegar a conhecer. Em tal modo Sócrates anula a ambiguidade da palavra “tudo” e sublinha um motivo fortemente platônico: há verdades, às quais o homem pode tender sem nunca conseguir colhê-las, porque,

como se esclarece na *Apologia* (23 A - B), só deus é sábio, o homem permanece sempre filósofo.

Percebe-se então o quanto sejam preciosas aquelas que se apresentam como simples precisões de Sócrates: tais precisões são interpretáveis, de fato, como ajudas que Platão oferece ao leitor, a fim de que já no *Eutidemo*, jogando o jogo ao qual Platão convida, possa começar a entender alguma coisa da anamnese. Além disso, deste modo, Platão faz com que Sócrates não diga o falso e não engana o leitor, mas ao contrário, traça um caminho de verdades no jogo erístico. Para Eutidemo, em vez disso, esta demonstração não esconde nenhuma doutrina, mas, como todos os outros sofismas, se resolve em um simples jogo de palavras.

Então, não é correto dizer que a doutrina da anamnese esteja na boca de Eutidemo, como afirma, por exemplo, Chance⁶. O erístico aparentemente se aproxima das posições platônicas, a ponto de recordar a doutrina da anamnese, mas, na realidade, percorre outro caminho, porque exclui até mesmo a alma, rejeitando por duas vezes a precisão de Sócrates, segundo quem o instrumento do conhecimento é a alma (295 B; 295 E).

4.2. Contexto metafísico: a República, o Parmênides, o Filebo

O segundo exemplo diz respeito ao contexto metafísico que o *Eutidemo* faz intuir. De fato, dos poucos traços que se colhem no *Eutidemo*, é possível evocar grande parte do horizonte metafísico platônico, descobrindo acenos à supremacia da dialética em relação a qualquer outra ciência, à problemática relação entre Ideias e coisas e, enfim, ao conceito – fundamental em Platão – de medida. Certo, dada a natureza do diálogo que é objeto da nossa análise, encontramos neste somente acenos que serão desenvolvidos em diálogos como a *República*, o *Parmênides* e o *Filebo*. Aqui me concentro sobre a *República*.

4.2.1. A República

O horizonte da *República* se colhe, principalmente, por trás das surpreendentes palavras de Clínia que, incrivelmente (dada a sua jovem idade, várias vezes evidenciada e considerando que até agora no diálogo desenvolveu um papel prevalentemente passivo), respondendo a Sócrates na sua segunda intervenção protréptica (288 B - 293 A), lhe diz que a estratégia não pode ser a ciência que estão procurando, isto é, a ciência que garanta a felicidade – caracterizada pelo produzir e pelo saber usar o seu objeto – porque esta confia os seus produtos à política assim como os matemáticos e os astrônomos os confiam à dialética:

Nenhum tipo de arte caçadora por si vai além do perseguir e do capturar. Quando capturam o que caçavam, não conseguem fazer uso disto, mas os caçadores e os pescadores o entregam aos cozinheiros, enquanto, por sua vez, aqueles que se ocupam de geometria, os astrônomos e os técnicos do cálculo (também estes de fato são caçadores, porque não produzem as figuras que dizem respeito às suas respectivas matérias, mas descobrem aquelas que existem), porque não são capazes de servir-se dos seus objetos, mas somente de caçá-los, os entregam aos dialéticos, para que usem o que descobriram ao menos quantos entre eles não sejam de tudo insensatos (290 B 7 - C 7).

A importância e o extraordinário desta passagem são destacados por Platão através da intervenção de Críton que não consegue crer que Clínia possa ter dito isto e intervém interrompendo a narração: se fosse verdade quanto o filósofo contou, o rapaz não teria mais necessidade de nenhum mestre. É de se observar com que habilidade Platão elimina toda alternativa possível a Clínia ou a Sócrates ou a qualquer ser superior: se supõe que possa ter sido Ctesipo, mas Críton fica escandalizado por esta hipótese (291 A) e Sócrates se preocupa em esclarecer que certamente não foram Eutidemo e Dionysodorus.

6. Cfr. T.H. Chance, *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University California Press, 1992, p. 154.

7. Corresponde aos *schêmata* de *República*, VI, 510 C 4.

O próprio filósofo ao final está confuso, admite não recordar, de não ter segurança exceto pelo fato de que ele efetivamente ouviu aquilo que contou, mas, enfim, ele não replica a Críton, o qual reafirma que ele pensa que se trate exatamente de um ser muito superior. Este “ser superior”, não pode ser outro que o próprio Platão. Neste sentido estamos assistindo a algo de verdadeiramente excepcional: a este ponto, se verifica uma inserção de filosofia platônica em um contexto em que era, de outro modo, absolutamente impossível dizer as coisas que se disseram.

Desta surpreendente resposta de Clíncias é possível extrair essencialmente dois dados:

- uma improvisada hierarquia das ciências que submete à dialética a matemática, a geometria e a astronomia, isto é, as ciências matemáticas;

- a justificativa da superioridade da dialética que consiste em saber fazer uso dos produtos que as outras ciências buscam sem conseguir usá-los.

Estes dois pontos – que mesmo neste contexto são totalmente justificados e compreensíveis – não bastam para tornar completamente inteligível o passo em si mesmo. Este, dada também a velocidade e a sua natureza de exemplo e de simples desvio do centro do discurso, permanece um aceno grávido de questões implícitas.

Resta de fato a ser esclarecido:

- qual sentido se possa atribuir aos *diagrammata*? dos quais fala Platão em relação a todas as artes que nomeia (geometria, matemática e astronomia);

- o que exatamente Platão entenda aqui por dialética e, logo, que valor dar aos *tois dialektikois* chamados em causa pelas outras ciências que a eles deveriam fiar-se;

- o que efetivamente signifique que a dialética sabe fazer uso do que as outras artes se limitam a buscar, para que fim use estes

produtos e em que consista então a sua superioridade e a sua diferença das outras ciências.

Ora, tais questões são repropostas e esclarecidas em outros diálogos platônicos e, sobretudo, na *Repubblica*.

A palavra *diagrammata*? indica geralmente a representação gráfica de uma figura geométrica e parece que deva ser entendida assim também neste passo, ou seja, como livre paráfrase de postulados matemáticos⁷.

Platão utiliza o termo “dialética” para indicar o ápice do saber e, nesta acepção dialética equivale a filosofia. Logo, no passo do *Eutidemo* os dialéticos são os filósofos, aqueles aos quais, precisamente, as artes caçadoras confiam as suas *presas*, porque são os únicos que sabem fazer uso desta.

Uma caracterização símile do dialético se encontra também na *República*: de fato, também aqui, se chega a ter que desenvolver uma pesquisa para encontrar aquela ciência que tenha a capacidade de “mudar radicalmente uma alma de um dia que é como a noite, a um verdadeiro dia, ou seja, a ascensão ao ser” (521 C 6-7). Especifica-se que esta arte será chamada a “verdadeira filosofia” (521 C -8) e, após ter cumprido uma diérese que distinga as ciências práticas daquelas que convidam à intelecção e ter escolhido indagar sobre este último ramo, se constrói uma hierarquia constituída pelas ciências capazes de fazer a alma ascender. Estas são:

- **matemática**: impele a alma ao alto e a obriga a usar a pura intelecção para raciocinar sobre os números e chegar à verdade;

- **geometria**: é conhecimento daquilo que perenemente é;

- **astronomia**: é o estudo dos “ornamentos do céu” e é funcional para estudar os outros objetos, ou seja, aqueles verdadeiros, em relação aos quais estes são muito inferiores.

Em todo caso, Sócrates declara que, com estas três ciências, se encontra apenas no

prelúdio da verdadeira canção que devem aprender, porque nem os matemáticos, nem os estudiosos de geometria nem os astrônomos, podem se dizer dialéticos os quais, realmente chegam

até o vértice do inteligível quando, trâmite o procedimento dialético e sem nenhuma sensação, começa, só com a razão, a tender àquilo que é o ser de cada realidade e não desiste antes de ter colhido, com a pura inteligência, a própria essência do Bem (VII, 532 A 5- B 1).

Matemática, geometria, astronomia, ao contrário, não sendo capazes de explicar o que descobrem, se limitam às hipóteses e as tratam como se fossem princípios dos quais extraírem um raciocínio, enquanto a dialética é capaz de evocar os princípios não hipotéticos e assim trata as hipóteses por aquilo que realmente são, isto é, afirmações a serem verificadas e sucessivamente superadas alcançando os princípios dos quais estas surgem (VII, 533 B 1 - D 4). Portanto, neste sentido deve-se ler a observação que encontramos no *Eutidemo*, segundo a qual a dialética sabe fazer uso dos objetos que artes como a matemática, a geometria e a astronomia se limitam a buscar.

A superioridade da dialética e a sua grande distância das ciências matemáticas estão reafirmadas no *Filebo*⁹. Na busca do que se pode dizer puro, Sócrates e Protarco chegam a considerar as técnicas e as ciências. Nas primeiras se distinguem duas componentes, ou seja, uma parte empírica e uma parte matemática que, se viesse a faltar, reduziria as técnicas a puras atividades práticas. No interior das técnicas se opera uma diaíresis segundo a menor ou maior exatidão destes e, com certeza, a exatidão depende da componente matemática: serão menos exatas aquelas técnicas, como a música, a medicina, a náutica, a estratégia, nas quais ela é menor, e maior resulta ser, ao contrário, a componente empírica, porque são técnicas que se baseiam, sobretudo, nas tentativas. Mais exatas são aquelas técnicas nas quais, por outro

lado, tem mais peso a componente matemática, como, por exemplo, as técnicas de construção.

Com base neste critério, fica fácil afirmar que as técnicas mais exatas são aquelas aritméticas, enquanto guiadas por uma ciência matemática que, enquanto ciência, tem que ser considerada em modo distinto a respeito das técnicas. A discriminar as ciências, de fato, não é a maior ou menor precisão, mas a verdade que, por sua vez, depende do objeto de indagação. Com base neste critério de verdade, é assim possível dividir a ciência matemática em dois ramos: um de uma ciência que se pode definir físico-matemática, porque quem a pratica considera as coisas múltiplas e sujeitas ao vir a ser, a respeito das quais não é possível alcançar uma verdade estável, porque elas por natureza são instáveis; o outro da ciência que pode definir-se matemática pura, a matemática dos filósofos, porque considera os números, realidades estáveis. Eis assim que metrética, aritmética, logística e estática são dúplias, mesmo tendo só um nome. Se, todavia, a ciência mais pura deve se ocupar de objetos estáveis, os únicos que, pelo fato de serem tais, podem aspirar a verdade, não se pode afirmar que a matemática seja a ciência mais rigorosa, porque

a potência da dialética nos repudiaria se julgássemos qualquer outra ciência superior a essa (57 E 6-7).

De fato, a dialética se conota como ciência do ser, daquele que realmente é e que por natureza é sempre idêntico a si mesmo, e assim não pode existir com certeza ciência mais pura e mais verdadeira do que ela. Além disso, que a dialética seja uma ciência superior com relação àquelas de que se está falando, resulta também com clareza do fato que estas são classificadas exatamente com uma operação dialética: uma ciência que consiga classificar as outras, é com certeza superior a estas.

Neste diálogo também, portanto, Platão demonstra a superioridade da dialética sobre todas as outras ciências, porque o objeto dela é o mais

9. Cfr. M. Migliori, *L'uomo tra piacere intelligenza e Bene. Commentario storico filosofico al Filebo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 1998², pp. 276-282.

estável e verdadeiro com relação a cada outro e, ao mesmo tempo, a distância com clareza da matemática ainda em virtude do diverso grau de pureza e verdade dos objetos deles: a matemática pode ter como objetos coisas múltiplas e instáveis também, enquanto objeto da dialética só é o que sempre é (59 C 2-6).

Retornando ao *Eutidemo* e ao passo em questão, enquadrado no horizonte da *República* (VII, 533 B - D), este pode ser assim explicitado: os “caçadores”, descobrindo estes *diagrámmata*, têm um primeiro conhecimento do objeto, possível, porém, somente enquanto o objeto já é dado, isto é, não conseguem remontar às causas que constituíram o objeto. De fato, Platão diz na *República* que a geometria e as ciências derivadas colhem apenas parcialmente o Ser e procedem no estudo como se sonhando (533 B - C). Remontar aos princípios é possível, precisamente, pela dialética, à qual estas ciências devem fiar-se. Na *República*, como ulterior confirmação e esclarecimento disto, se afirma que somente a dialética é capaz de usar as hipóteses como tais para remontar ao próprio princípio.

Resulta, então, evidente que na *República* Platão repete, de modo mais extenso e claro, o que acena como exemplo no *Eutidemo* e resolve os nós que aqui não havia explicitado: com efeito, Kahn observa, que “para um leitor que não tenha familiaridade com a doutrina exposta na *República*, esta referência à dialética em 290 C pode resultar apenas desconcertante. Qual é o efeito desejado? A meu ver esta passagem tem como fim acenar em modo provocatório a coisas que virão. Logo, tem uma função protréptica”⁹.

4.2.2. A República como cenário para a aporia do Eutidemo

Neste segundo discurso protréptico de Sócrates continua a intuir-se o horizonte da *República* também na parte final do raciocínio que Sócrates conduziu no dia anterior com Clíncias (e que depois retoma com Críton) e que se conclui com uma aporia, porque, procurando a ciência que garante a felicidade, os dois se perdem em

perguntas consequentes das quais não se encontra saída.

Éramos muito ridículos: como as crianças que perseguem as cotovias, sempre acreditando que teríamos compreendido imediatamente cada uma das ciências, mas aquelas nos escapavam sempre. Porque, então, eu deveria falar muito disto? Uma vez chegados à arte régia (epi tèn basilikèn téchnen) e enquanto examinávamos se fosse aquela que determina a felicidade; então, como se tivéssemos caído em um labirinto, quando pensávamos de já termos chegado ao fim, após ter dado a volta resultou que éramos de novo, por assim dizer, no início da procura e que nos faltava exatamente aquilo que desde o início procurávamos (291 B 8 - C 2).

Efetivamente, faz-se a hipótese de que tal ciência seja a técnica régia: esta torna sábios e bons os homens, mas sábios em que coisa? Torna talvez todos bons em tudo? Determina a ciência do marceneiro, do sapateiro e qualquer outra, pergunta Sócrates? Críton, que a este ponto assume o papel que no dia anterior tinha sido de Clíncias, não pensa que seja assim e então Sócrates indica nestes termos as características da ciência que deveria ser transmitida pela arte régia:

- não deve ser artífice de nenhum dos produtos que não são nem maus nem bons;
- não deve transmitir nenhuma outra ciência, se não si mesma.

A primeira característica significa que deve produzir sabedoria, porque a sabedoria é o único bem em si e para si, todo o resto depende desta, como Sócrates demonstrou na primeira intervenção protréptica. Sócrates pergunta em seguida a Críton se deseja que se acrescente que esta é a ciência que torna bons os outros. A resposta é afirmativa, mas, então, os torna bons em que coisa? Pode-se admitir apenas que tornará outros bons e aqueles, por sua vez, tornarão outros bons, mas nunca será evidente em que coisa sejam bons, conclui Sócrates (292 E).

9. C. H. Kahn., *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 1999³, tradução italiana de L. Palpacelli: *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Introduzione di M. Migliori, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 303.

O *regressus* do raciocínio torna-se possível, porque, visto que esta ciência deve transmitir somente si mesma e tornar bons os outros, não se esclarece o *escopo* da ciência em questão. A que *escopo*, isto é, tornar bons e sábios os homens? Esta é uma pergunta que não encontra resposta. De resto, em conformidade com o evidente *escopo* *protréptico* do *Eutidemo*, Platão pode apenas limitar-se a juntar desordenadamente perguntas sobre perguntas que *parecem* ficar no vazio.

Considerando, porém, no modo como é caracterizada esta ciência no curso desta segunda intervenção de Sócrates e, sobretudo tendo presente a veloz referência de Clínia à dialética (290 C), se pode individuar o vestígio de um caminho não percorrido que será, porém, retomado na *República*; Platão de fato está acenando ao fato de que para ser feliz- e para individuar o *escopo* da ciência em questão - é necessário:

1) um único saber (Sócrates dera como certo que fosse assim no início da sua segunda intervenção);

2) que se manifeste sobre as outras artes e

3) que forneça a cada coisa a sua utilidade. Logo, em modo escondido e enigmático, a dialética é indicada como a ciência a ser integrada com a política para ser felizes, porque esta é dirigida ao Bem, propriamente princípio e fim de qualquer outro bem.

Assim, no *Eutidemo* o problema é colocado e permanece aberto, mas encontra um socorro na *República*, porque os elementos aqui elencados para a busca da ciência que torna feliz definem exatamente a dialética, ou seja, a ciência do Bem (*República*, VI, 504 E 4 - 505 B 2).

4.3. O Eutidemo e o Sofista

Ainda que o *Eutidemo* e o *Sofista* sejam dois diálogos distantes quanto à data de composição, resultam fortemente ligados no nível de conteúdo;

de fato, no primeiro, se encontram contínuos acenos a questões que Platão aprofundará e justificará teoricamente no segundo, a ponto de poder sustentar que o *Sofista* seja o cenário dentro do qual o *Eutidemo* se completa.

Poderíamos dizer que Eutidemo e Dionysodorus se movem, na cena do diálogo, segundo um script que encontrará explicação e justificativa no *Sofista*. Então, de uma parte, o *Eutidemo* constitui, em certo sentido, uma demonstração prática *ante litteram* do *Sofista*, de outra o *Sofista* completa, dando-lhe as razões teóricas, o que o *Eutidemo* mostra somente *in opere operato*.

Os erísticos são um “tipo” de sofistas

No horizonte do *Sofista* nos leva imediatamente à apresentação dos dois protagonistas do diálogo – Eutidemo e Dionysodorus – e da sua arte: o filósofo, com efeito, define a erística como um último tipo de luta que consiste em combater com as palavras e em confutar toda e qualquer coisa dita verdadeira ou falsa que seja (272 A - B). A definição que se dá no *Eutidemo* de erística é perfeitamente comparável com a terceira *diáresis* que encontramos no *Sofista* e que se conclui com esta definição:

O gênero que acumula riquezas, como parece, pertencendo à arte erística, que é parte da arte do contraditório, parte da arte da controvérsia, parte da arte da luta, parte da arte do que é adquirível é, como agora o discurso colocou de novo em evidência, o sofista (226 A 1-4).

Individa-se, portanto, no erístico, um sofista, e se define a sua atividade como um combate, realizado com um contraditório sobre o justo e sobre o injusto a fim de lucro. Em perfeita correlação, de fato, no *Eutidemo* Sócrates especifica que os dois sofistas podem ensinar as artes nas quais são mestres, mas contra recompensa (272 A). Esta é uma das características que define os sofistas e que os afasta decididamente de Sócrates.

Sofistas como mestres de virtude oniscientes e capazes de tornar tais

No *Eutidemo* Platão nos mostra em ação dois erísticos que a) prometem a virtude a quem esteja disposto a pagar, b) afirmam saber tudo, tanto que, com os seus jogos, pretendem chegar a demonstrar a onisciência de Sócrates e a tese segundo a qual todos sabem tudo. Em modo análogo, apresentando os dois erísticos a Críton, o filósofo define extraordinária a sabedoria de Eutidemo e Dionysodorus: eles são oniscientes, tanto que são comparados aos lutadores de pancrácio (271 C).

Tal onisciência, ademais, os erísticos não a atribuem só a eles mesmos, mas dizem ser capazes de ensiná-la a quem quera, sob a condição que esteja disposto a pagar por isto. A demonstração desta pretensão se encontra em um dos muitos sofismos atuados por Eutidemo e Dionysodorus: Sócrates está em busca da ciência que dá a felicidade e Eutidemo lhe assegura que pode demonstrar-lhe que já possui tal ciência, simplesmente porque, se admite saber uma única coisa, deve admitir saber tudo e obviamente, se sabe tudo, também conhece a arte da qual está em busca. O filósofo rejeita com força tal conclusão (293 C), porque para Platão a onisciência não é dos homens. Os dois erísticos, porém, ignorando em modo explícito qualquer coisa Sócrates tente falar, com um raciocínio capcioso, demonstram não só que ele sabe tudo, mas até mesmo que todos sabem tudo. Sócrates comenta a declaração dos dois irmãos falando que, enfim, agora conseguiu convencer-lhes a levar a sério (294 B), isto exatamente no momento em que o jogo deles tocou o ápice das suas possibilidades e os conduziu a declarar algo impossível.

A afirmação de Sócrates, distante de ser irônica, se revela, ao contrário, extremamente exata se se considera o fato de que esta promessa de onisciência – absurda para qualquer um – pelo ponto de vista dos erísticos, é, ao contrário, expressão da mais profunda seriedade deles. Sócrates, portanto, nesta passagem, releva que

os dois através de todos os jogos levados até agora (e reconhecidos em modo adequado como brincadeiras) queriam, na realidade, chegar a este ponto, demonstrar esta ilusória promessa.

Passando ao *Sofista*, encontramos nas palavras do Estrangeiro de Eléia uma perfeita correspondência com a declaração que no *Eutidemo* é confiada a Sócrates, o qual, exatamente, encontra na promessa de onisciência o ponto chave da doutrina sofística e, portanto, temos uma clara confirmação da profunda exatidão das palavras do filósofo.

Neste diálogo, de fato, o Estrangeiro de Eléia individua como especificidade da arte sofística do contradizer uma certa capacidade para disputar sobre todos os argumentos, de modo que faz crer que sabe tudo. Aqui, com maior clareza em relação ao Sócrates do *Eutidemo*, ele reconhece nos sofistas produtores de aparências exatamente por causa desta declaração deles: a deles é somente uma arte ilusória, porque promete a onisciência, mas saber tudo não é possível e por isso é que, portanto, o juízo sobre esta vã promessa dos sofistas – juízo que no *Eutidemo* fica subentendido na ironia da farsa da qual os dois erísticos caem vítimas – faz-se explícito:

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Mas não te parece que a especificidade desta arte do contradizer seja na essencialidade uma certa capacidade finalizada a disputar sobre todos os argumentos?

TEETETO – Segundo quanto parece, pelo menos, não exclui quase nenhum argumento.

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Mas você, por Deuses, rapaz, acredita-o possível? Talvez, de fato, vocês jovens olham isto com vista mais aguda; nós, por outro lado, com vista mais fraca... Se é possível que um homem tenha ciência de todas as coisas.

TEETETO – Então estrangeiro, sim que seria felizardo o gênero humano! (232 E 2 - 233 A 4).

É relevante notar, enfim, que esta absurda promessa é apresentada, no *Eutidemo*, em um contexto símile ao do *Sofista*: de fato, se fala de jovens e da sua educação; efetivamente no

Eutidemo muitos jovens – entre os quais Clínicas e Ctesipo – estão presentes ao diálogo entre Sócrates e os erísticos. A diferença está no fato de que no *Sofista*, como se viu, Platão afirma com clareza que o saber de que os sofistas se louvam só pode ser ilusório e falso, no *Eutidemo*, ao contrário, não declara em modo tão explícito o seu pensamento, mas, na farsa que encerra esta passagem, ironiza com tanta força que torna esta passagem, para o leitor, colher o implícito juízo platônico.

4.4. A dimensão do encanto direcionado aos jovens

Que a arte sofisticada seja somente ilusão de sabedoria é confirmado tanto no *Eutidemo* quanto no *Sofista* pela insistente referência à dimensão da magia e do encantamento.

Encontram-se várias vezes, ao longo do *Eutidemo*, passagens que propõem o tema do encanto e sugerem a ideia de que o saber dos dois erísticos não seja outra coisa que um jogo de ilusão, conduzido mais por magos do que por sábios:

– A 288 B 8 Sócrates compara Eutidemo e Dionysodorus a Proteu e diz que os dois estão fazendo um “encantamento”.

– A 289 E - 290 E, o filósofo define a arte de quem compõe discursos para os tribunais e com estes consegue convencer os juízes, como uma parte da arte dos encantamentos; para além de uma possível e provável alusão aos dois erísticos, a diaíresis operada para a logografia pode ser estendida também à erística: os erísticos também são homens que *parecem* muito sábios, mas só porque sabem encantar e subjugar a alma.

– No final da comédia erística exposta por Sócrates a Críton, a dimensão do encantamento é propriamente *posta em cena* (303 B 1 - C 3): com o penúltimo sofisma Eutidemo e Dionysodorus abafam Sócrates beirando a blasfêmia e no fim Dionysodorus desarma Ctesipo. Neste ponto explode um aplauso e se percebe que se antes só aplaudiam os discípulos de Eutidemo, agora todos

louvavam os dois erísticos (303 B), tanto que, com um oxímoro, Sócrates diz que pouco faltou para que aplaudissem até as colunas do Liceu. Que estamos diante do efeito de um encanto é confirmado pelas palavras do filósofo que diz de se sentir em uma disposição de espírito tal de crer que Eutidemo e Dionysodorus sejam os homens mais sábios que tinha conhecido e se diz em tudo subjugado pela sabedoria deles (303 B).

Com seus jogos de palavras que não têm nada a ensinar, Eutidemo e Dionysodorus conseguem, todavia, ganhar na discussão. Isto deixa a impressão de que possam falar de qualquer coisa e, portanto, que saibam tudo.

No *Sofista*, encontramos teorizado o que no *Eutidemo* é exemplificado pelo ponto de vista da dramaturgia: o Estrangeiro de Eléia, discutindo com Teeteto, chega a afirmar que a promessa dos sofistas, os quais se dizem oniscientes e garantem a onisciência, não pode ser verdadeira, porque não é possível para um homem saber tudo. Reconhecido isto, se pergunta como seja possível que, sobretudo, os jovens creiam a uma coisa evidentemente absurda e a resposta é que os sofistas são capazes de iludir e de fazer encantamentos:

Do sofista, enfim, diga-me isto: já a partir de antes era claro que é um encantador, sendo imitador das coisas reais, ou ainda duvidamos que de todas as coisas sobre as quais parece ser capaz de contradizer, na verdade não se ache a possuir também as ciências correspondentes? (234 E 7 - 235 A 4).

Não temos talvez que esperar que para os discursos exista uma outra arte, em virtude da qual seja possível encantar com os discursos, através dos ouvidos, aqueles jovens que ainda estão longe da verdade das coisas, mostrando-lhes imagens feitas por palavras sobre todas as coisas, de modo a fazer parecer que seja falada a verdade e que quem fala seja o mais sábio de todos em tudo? (234 C 2-7)¹⁰.

Por este último passo também resulta com clareza quais sejam as vítimas predestinadas de tal encantamento: mesmo os jovens que, como

10. De resto, a dimensão do encanto na arte sofisticada é confirmada e reafirmada pelo *Político* em que o coro dos sofistas é assim definido: “Aquele [o grupo] de todos os sofistas, grandíssimos magos e esertíssimos nesta técnica...” (291 C 2-4).

já se mencionou, por causa da sua inexperiência se deixam ofuscar pelas promessas absurdas dos sofistas e Platão o reafirma com força e clareza no interior do diálogo:

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Em que consistiria por enquanto, esta maravilha da capacidade sofisticada?

TEETETO – Em relação a quê?

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Sobre o modo como eles são capazes de gerar nos jovens a opinião de serem eles mesmos os mais sábios de todos, em tudo. É claro, de fato, que se não se apresentassem aos jovens, e se, ainda que se apresentando deste jeito, não parecessem por nada, mediante o debate, ser mais inteligentes, dificilmente – é exatamente sua esta afirmação – alguém lhes daria algum dinheiro, querendo se tornar seu discípulo (233 A 8 - B 7).

Que o alvo do encantamento dos sofistas seja em modo particular os jovens é confirmado, no *Eutidemo*, em maneira indireta, muitas vezes batendo na tecla da diferença que passa entre Sócrates e Críton – agora já velhos – e os *jovens* Clínicas e Ctesipo: Sócrates quer tornar-se aluno dos dois sofistas e tranquiliza Críton – que fica perplexo, porque pensa que ele já seja velho – dizendo que Eutidemo e Dionysodorus também se dedicaram a esta arte quando já eram velhos. Ele só tem medo de que eles façam má figura, talvez porque a deles é uma escola orientada, sobretudo, aos jovens, de fato depois se diz que, como isca para eles serão levados os filhos de Críton (272 D).

Tal distância entre jovens e velhos é reafirmada por Sócrates em 285 B - C: se os jovens têm medo de ser submetidos à prova pelos sofistas, Sócrates se oferece como uma cobaia, ele que já é velho. Dizendo isto o filósofo define um perigo e um risco confiar-se ao erístico, mas diz-se disposto a corrê-lo, porque é agora já velho e a sua velhice o rende um ser de nenhum valor. Nas palavras de Sócrates se percebe uma verdade profunda: na verdade, segundo ele e, portanto, segundo Platão, é um perigo para um jovem se submeter aos ensinamentos dos erísticos.

Isto é claro já a partir de Clínicas, que deixa com choque a discussão com eles, passando depois por Ctesipo, que se aproxima da perigosidade de imitá-los, para alcançar os jovens em geral, que, inexperientes e ingênuos, podem ficar encantados pelas promessas de gente como Eutidemo e Dionysodorus e encontrar-se corrompidos, em vez de educados. A demonstração do fato de que tal medo seja fundado é dada exatamente no final da exibição erística: como já houve modo de se ver, ao aparente triunfo de Eutidemo e Dionysodorus, todos, sem exceção¹¹, aplaudem, e então é relevante lembrar que o público da discussão entre Sócrates e os erísticos é, em sua maior parte, constituído propriamente por jovens: amigos de Clínicas e discípulos de Eutidemo; o enorme sucesso que investe os erísticos é, exatamente, prova do fato de que *todos* os jovens presentes ficam encantados pela aparente sabedoria dos dois. De resto, é este mesmo medo que Sócrates confessa aos erísticos quando entrega Clínicas aos seus cuidados: ele teme que se alguém os precede em educá-lo, o rapaz possa se arruinar (275 B 2-4). O filósofo, por sua vez, é velho e isto o rende uma cobaia, isto mesmo, um ser de nenhum valor, pelo ponto de vista dos erísticos, alguém que, de qualquer maneira, arrisca pouco submetendo-se ao saber sofisticado, porque, não sendo inexperiente e ingênuo como um jovem, pode ser impressionado por esta arte (como é efetivamente), mas não pode chegar a crer que tais promessas sejam verdadeiras: é impossível que seja corrompido por elas. Reafirma-se, porém, sobre este contraste entre jovens e velhos: a juventude, que tem grandíssima importância para Platão e, por razões diversas, para os sofistas e a velhice de Sócrates.

4.5. A força dos sofistas

No *Sofista* se individua a força dos sofistas na concepção eleática do Ser e do Não Ser: de fato, enquanto se vai à caça do sofista, percebe-se que ele se “refugiou em modo hábil e elegante em uma espécie difícil de ser explorada” (236 D 1-3 A definição de arte mimética, necessaria-

11. “Ao mesmo tempo, querido Críton, não houve ninguém entre os presentes que não louvasse muitíssimo o discurso e os dois homens; rindo, aplaudindo, exultando, por pouco não explodiram. De fato, a cada um dos raciocínios de outrora, aplaudiram em modo muito intenso não só os admiradores de Eutidemo, mas, a esta altura, por pouco, até as colunas do Liceu aplaudiram os dois homens e se congratularam” (*Eutidemo*, 303 B 1-7).

mente, para ser reconhecida como produtora de falsidade remete ao Não Ser. Propriamente deslocando o seu discurso sobre o Não Ser os sofistas conseguem fazer cair em contradição os seus interlocutores. A arte deles é uma arte da aparência, eles enganam, admite o Estrangeiro de Eléia, mas

este apresentar-se e parecer, mas não ser, e o dizer sim alguma coisa, mas algo de não verdadeiro, tudo está cheio de dificuldade, sempre, no passado e no presente (236 D 9 - E 3).

De fato, de acordo com Parmênides, o Não Ser não se pode dizer nem pensar. Portanto, não se pode dizer que uma coisa *não seja* verdadeira, porque equivaleria a dizer que não é absolutamente, ou seja, seria como dizer o Não Ser. O falso acaba assim por coincidir com o Não Ser e é, portanto, negado.

No *Sofista* Platão, depois de ter individuado esta força, mostra qual seria a via para abatê-la:

Para nos defender, será necessário para nós submeter à prova o discurso do nosso pai Parmênides, e forçar o não ser, com um certo respeito a ser, e o ser de sua vez, com um certo respeito a não ser (241 D 5-7).

Como se pode constriangir o Não Ser de certo modo a ser? Reconhecendo que se pode pensar o Não Ser não só como negação da existência, mas também como negação de uma dada qualidade, no sentido de Diverso:

Quando dizemos o “não ser”, como parece, não dizemos algo de contrário ao ser, mas só algo de diverso (257 B 3-4).

De modo esquemático, portanto, neste diálogo se teoriza que

– os sofistas prometem o falso, mas parece que isto não se possa dizer, graças à concepção do Ser parmenidiana, de acordo com a qual o falso não existe; esta é, exatamente, a força que os sofistas tiram da doutrina eleática do Ser;

– o Estrangeiro de Eléia indica também o caminho a seguir para defender-se dos sofistas.

Neste caso também parece que Platão no *Eutidemo* dê *uma demonstração prática* do que teoriza e resolve no *Sofista*. De fato, muitos entre os sofismas apresentados pelos dois irmãos se põem mesmo no pano de fundo da metafísica parmenidiana, dobrada a fins erísticos: Eutidemo e Dionysodorus baseiam vários dos seus jogos na concepção absoluta do Ser que nega o Não Ser e assim o Diverso também, porque o que é diverso não é mais o que era antes, portanto simplesmente não é.

Platão, portanto, trãmite o modo de proceder dos dois erísticos, mostra em ação esta força dos sofistas – que os torna inatacáveis e invencíveis – sem aprofundar, porém, as razões de tal força, sem enfrentar, isto é, o discurso sob o valor unívoco dos termos, a partir de Ser e Não Ser, acenando apenas a uma possível solução que aqui, porém, não tem efeito, tanto que no final Sócrates parece vencido pelos sofismas dos dois irmãos.

Este está bem visível em alguns sofismas, como por exemplo:

Sofisma 3 (283 B - D) põe a sabedoria de Clíncias em ação: o rapaz é sábio ou ignorante? Se for ignorante e se quer que se torne sábio, se quer que não seja mais o que é agora, por aí se quer que morra. O pano de fundo parmenidiano é evidente quando a partir do ser (usado com uma função copulativa: ser sábio, ser ignorante) se passa a considerar o não ser: de fato, o valor que se lhe atribui é exclusivamente existencial de forma a permitir passar do não ser ao morrer. Saíndo da concepção absoluta do Ser e do Não Ser, o vir-a-ser no sentido “normal” de “transformar-se” torna-se impossível, porque dizer que Clíncias, que é ignorante, *torna-se* sábio, significa dizer que Clíncias *não é* mais.

Sofisma 4 (283 E - 284 A) verte sob a impossibilidade de mentir: é impossível mentir, porque quem mente faz isso exprimindo o objeto de que mente, então fala deste objeto que, visto que se fala disso, deve existir e ser separado dos

outros. Quem fala disso diz o que é, portanto fala a verdade. O eleatismo é localizável nesta impossibilidade de dizer o falso, porque o falso é Não Ser e do Não Ser não se pode falar, por conseguinte, se se fala, só se diz o que é. Este sofisma mostra, *sem teorizá-los*, dois pontos que o *Sofista* tratará com ainda mais consistência filosófica:

– o nexa entre falso e Não Ser: o raciocínio baseia-se no relacionamento necessário estabelecido entre falso e Não Ser. De fato, com extrema exatidão, Sócrates em 286 C reconhece, mesmo na impossibilidade do falso, o pano de fundo comum do argumento sob a impossibilidade de mentir e sob a impossibilidade de contradizer-se (que vai ser demonstrada em seguida), e o apresenta como um discurso não novo também usado por outros: os sequazes de Protágoras (dos quais se faz explícita referência) e “outros ainda mais antigos”, nos quais a crítica por unanimidade reconhece os eleáticos.

– o modo em que o eleatismo fornece involuntariamente argumentos “fortes” aos sofistas.

Sofisma 5 (284 B - C): Ctesipo objeta ao argumento proposto por Eutidemo sob a impossibilidade de mentir, dizendo que, ainda que admitir que seja certeza que quem fala diz o que é, Dionysodorus não disse coisas que são. Eutidemo responde à objeção transferindo o raciocínio no Não Ser: o que não é não é de modo absoluto, ninguém pode fazer o que não existe, o falar é um fazer, portanto ninguém pode falar do que não é. O pano de fundo ainda é o parmenidiano: o Não Ser não pode ser dito nem pensado.

Sofisma 7 (285 D - 286 A) sob a impossibilidade da contradição: o jogo se baseia em duas premissas, a segunda das quais nos reconduz à concepção parmenidiana do Ser:

- a) há palavras (*logôî*) para cada ser;
- b) há palavras *só do que é*.

Dada a primeira premissa, Dionysodorus pergunta se estas palavras dirão o ser como é ou

como não é: Ctesipo responde confiante “como é”, entendendo que dirão a verdade, o erístico interpreta o “como é” como uma expressão que diz a qualidade do objeto (que é sempre um modo do Ser) e em tal modo a sua objeção encontra fundamento na univocidade do Ser eleático e põe em ato a armadilha sofisticada: de fato, quando o Ser está expresso (não interessa se para indicar a existência ou uma qualidade), não pode mais ser negado a menos que não caia no Não Ser que (em quanto considerado de modo absoluto) não pode ser nem pensado.

Sofisma 11 (297 E - 298 A) concerne às relações de parentesco: visto que um homem não pode ser pai e não pai (não interessa de quem), se se admite que Sophroniscus é pai (de Sócrates), Cheredemo, que é *diverso* do pai (de Sócrates), não pode ser pai e portanto *não é* pai e vice-versa. Este jogo funciona pelo valor absoluto atribuído aos nomes; é possível deste modo ler no pano de fundo a lógica eleática que nega o Diverso enquanto é um Não Ser: dizer que o pai de Sócrates é diverso do de Pátroclo significa dizer que aquela coisa *não é* a outra (ou seja, que o pai de Sócrates não é pai de modo absoluto). Então se torna particularmente importante o esclarecimento de Sócrates, o qual diz que Cheredemo é diverso de *seu* pai, portanto não *do pai* no sentido absoluto. Neste modo, Platão acena à solução do *Sofista* onde se constringe o Não Ser de qualquer forma a Ser, mesmo individuando em uma parte do Diverso o Não Ser relativo que não nega de modo absoluto a existência, mas só uma dada qualidade.

4.6. Para os sofistas vale apenas o raciocínio

No *Sofista* o Estrangeiro de Eléia explica a Teeteto que, discutindo com os sofistas, não há nenhum valor a experiência empírica, mas somente o raciocínio, porque estes, atendo-se exclusivamente a isto, conseguem vencer na discussão. O exemplo que traz é o da definição da imagem, ou seja, ele pede a Teeteto que defina a imagem e obtém a resposta seguinte:

É claro que diremos: as imagens nas águas, nos espelhos e, além disso, aquelas pintadas ou esculpidas, e todas as outras que são deste tipo (239 D 6 - 8).

São, exatamente, exemplos que se referem a uma realidade evidente, mas o Estrangeiro replica:

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – É evidente, Teeteto, que nunca viu um sofista.

TEETETO – Por quê?

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Parecerá a você que tenha os olhos fechados ou que nem tenha olhos.

TEETETO – Como?

ESTRANGEIRO DE ELÉIA – Quando lhe dará esta resposta e lhe falará de algo nos espelhos e nos objetos modelados, rirá das suas palavras, quando você lhe fala como a alguém que é capaz de ver, e, fingindo não conhecer espelhos nem águas, e nem mesmo a vista, interrogará você só em base aos seus discursos (239 E 1 - 240 A 2).

Aos sofistas não interessam os exemplos práticos, mas procedem por raciocínios e, com estes, são capazes de seduzir o interlocutor. O rapaz não deverá, portanto, recorrer a realidades como os espelhos ou a água, porque o sofista fingirá de não conhecê-las e o fará cair em contradição, mediante o raciocínio, constangindo-o a admitir que a imagem é e ao mesmo tempo não é.

No *Eutidemo*, pelo menos em duas ocasiões, Eutidemo e Dionysodorus fazem efetivamente o que Platão teoriza no *Sofista*, ou seja, só procedem com base no raciocínio, mostrando que não lhes causa algum problema o fato de que a realidade empírica os desminta.

1. *Sofisma 7* sobre a impossibilidade de contradição: Dionysodorus sustenta que é impossível contradizer, enquanto Ctesipo pensa que seja possível. O rapaz conduz à confirmação do que afirma a realidade evidente do caso deles (285 E). Mas o erístico replica pedindo que o rapaz o demonstre com um raciocínio, porque só isto interessa aos sofistas.

2. Sócrates reconhece, por trás dos sofismas sobre a impossibilidade de mentir e de contradizer, a afirmação da impossibilidade de dizer o falso. Este fato traz consigo também a impossibilidade de pensar e de opinar o falso e, em última análise, a impossibilidade da ignorância. O filósofo não está de acordo sobre este ponto de jeito nenhum (286 D), mas os dois erísticos, baseando-se exclusivamente no raciocínio, bloqueiam-lhe qualquer objeção:

– Dionysodorus pede que confute se não está de acordo;

– Sócrates reconhece que anteriormente se falou que a contradição é impossível;

– Eutidemo o reconfirma e conclui que por isso Dionysodorus não pode tê-lo convidado a confutar, porque seria como convidar a fazer algo que não existe.

Com certeza os exemplos fornecidos pelo *Eutidemo* são de outra natureza com respeito ao do *Sofista*, mas os dois erísticos põem na prática exatamente o princípio ali descrito, isto é, fingem não conhecer a realidade e só procedem através de raciocínios.

5. O “não dizer as coisas de maior valor” em função protréptica

Como sublinha Szlezák, aqueles apenas vistos são todos os motivos platônicos que servem de cenário ao *Eutidemo*, mas do qual – exceção feita aos acenos feitos por Sócrates à alma como instrumento de conhecimento e, portanto à anamnese e às Ideias e por Clíncias ao papel da dialética – não há vestígio no *Eutidemo*¹². De fato, isto é, nenhum trata da anamnese ou da relação entre Ideias e coisas, nenhum aprofunda a hierarquia das ciências, mesmo porque se trata de todas temáticas que, em alguma medida, saem do eixo principal da exposição do *Eutidemo* que, como protréptica à filosofia, apresentar exclusivamente os seus problemas fundamentais e, nisto, é totalmente auto-suficiente.

12. SZLEZÁK, 1988, p. 101-120.

Pelo uso maciço que se faz da referência e do movimento da estrutura de socorro, resulta claramente que no *Eutidemo* Platão aplica e coloca em cena, trêmite Sócrates, esta capacidade própria do filósofo, que consiste em conter-se do dizer, em função protréptica.

Sócrates, portanto, não socorre o discurso, se contém do dizer, porque sabe de não ter diante o público apto ao qual confiar “as coisas de maior valor” (que, neste contexto, portanto, são todas as “pontes” em direção dos outros diálogos que individualizamos e que permanecem não escritos): na ficção cênica o filósofo fala com Eutidemo e Dionysodorus, dois erísticos, que demonstram não serem absolutamente dignos de conhecer as grandes doutrinas, pressupostas no diálogo, que individualizamos: não as entenderiam ou pior, as submeteriam aos seus fins. Os outros dois interlocutores de Sócrates são dois rapazes talentosos, mas ainda muito jovens: Clínius e Ctesípo.

Saindo da ficção cênica, poderíamos pensar que Platão, enquanto escreve, tenha em mente o seu público e que este seja jovem (o *Eutidemo* se coloca entre os últimos diálogos do primeiro grupo), logo, aquilo que faz é simplesmente iniciá-lo na filosofia, escrevendo um diálogo protréptico que, exatamente por esta sua natureza, é extraordinariamente pleno de acenos a questões de grande relevo para Platão.

De fato, reencontrar acenos que remetem à *República*, ao *Sofista*, ao *Parmênides* e ao *Filebo*, diálogos seguramente tardios, em um diálogo como o *Eutidemo* demonstra que é possível rastrear, desde os primeiros diálogos platônicos, um pensamento filosófico consolidado e, em certa medida, completo.

Então é possível pensar a um Platão já mestre que “dose” tal pensamento em cada diálogo para remediar os riscos que o escrito comporta e para o fim educativo que encontra expressão no *Fedro* (278 B-D): o *Eutidemo*, portanto, pode se dizer diálogo juvenil somente porque escrito para almas jovens, coisa tornada evidente pelo marcado intento protréptico que se evidenciou. Se se atém a refletir sobre a extraordinária abundância das questões às quais se alude e sobre a sua importância no quadro da filosofia platônica, se pode justamente concluir

que Platão, com esta comédia, tenha querido escrever uma espécie de iniciação à sua filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANTO, M. (1987) *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- CHANCE, T. H. (1992) *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University California Press.
- ERLER, M. (1991) *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Trad. italiana de C. Mazzarelli. Milano: Vita e Pensiero.
- ERLER, M. (1991) 'I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico'. In: *Lezioni verso una nuova immagine di Platone*. Trad. italiana de C. Mazzarelli. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa. 3 vol.
- KAHN, C. H. (2007) *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*. Int. di M. Migliori, trad. italiana de L. Palpacelli. Milano: Vita e Pensiero.
- MIGLIORI, M. (1993) *L'uomo tra piacere intelligenza e Bene*. Commentario storico filosofico al *Filebo* di Platone. Milano: Vita e Pensiero, pp. 276-282.
- MIGLIORI, T. A. (2004) 'Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere "protrettico"'. *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, n. 37, pp. 249-277.
- NARCY, M. (1984) *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Librairie philosophique; J. Vrin.
- SCOLNICOV. (1982) *Plato's Euthydemus. A study on the relations between logic and education*. Scripta classica israelica, n. 6;
- SPRAGUE, R. K. 'The Euthydemus revisited'. In: *Plato: Euthydemus*. Indianapolis, Hackett.
- SZLEZÁK, T. A. (1991) *Come leggere Platone*. Trad. do alemão de Nicoletta Scotti. Milano: Rusconi.
- SZLEZÁK, T. A. (1988) *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Int. e trad. italiana di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.

Recebido em novembro de 2010,
aprovado em janeiro de 2011.

