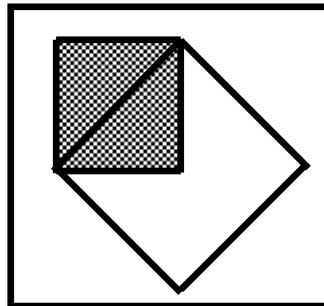


Wiliane Viriato Rolim

**ANÁLISE DO DISCURSO FILOSÓFICO:
Um caso de autoconstituição discursiva**



Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Wiliane Viriato Rolim

ANÁLISE DO DISCURSO FILOSÓFICO: Um caso de autoconstituição discursiva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Lingüística.

Linha de Pesquisa: Análise do Discurso

Orientadora: Profa. Dra. Ida Lúcia Machado

Co-orientador: Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão

Belo Horizonte

Faculdade de Letras da UFMG

2007

Tese aprovada pela banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Ida Lúcia Machado (FALE/UFMG)
Orientadora

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (FALE/UFMG)
Co-orientador

Profa. Dra. Emília Mendes Lopes (FALE/UFMG)

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (FAFICH/UFMG)

Prof. Dr. William Augusto Menezes (UFOP)

Profa. Dra. Giani David Silva (CEFET)

Prof. Dr. Fábio Alves da Silva Jr.
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Estudos Linguísticos
FALE/UFMG

Belo Horizonte, 23 de março de 2007

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não é meu. É nosso!
Agradeço a TODOS

amigos, amantes, amores
colegas e familiares
alunos e professores
companheiros de jornada

que, de uma forma ou de outra,
contribuíram para que ele se
transformasse em realidade.

Agradeço especialmente
à Profa. Ida Lúcia Machado
e ao Prof. Jacyntho José Lins Brandão
pelo apoio imprescindível.

À CAPES, pelas bolsas
À TEMPO, pelo amparo espiritual
Ao NAD, pelo espaço intelectual.

Do fundo do coração: muito obrigada.

“Questionner et répondre sont des dimensions fondamentales de toute pensée, mais lorsque questions et réponses sont dialectiques, elles sont centrées sur l’essence.”

Dixsaut, 2001, p. 75

RESUMO

Este é um trabalho de lingüística. Trata-se de uma Análise do Discurso Filosófico. O corpus analisado é um diálogo de Platão – *Eutidemo*.

Procuramos verificar como a filosofia se constitui discursivamente como um tipo de conhecimento específico. Para isso, lançamos mão do conceito de Discurso Constituinte, tal como foi cunhado pela Teoria da Enunciação por Dominique Maingueneau e Frédérick Cossutta. Como metodologia de análise, utilizamos a Teoria Semiolingüística de Patrick Charaudeau, seu quadro enunciativo e princípios – sujeitos da linguagem dotados de intencionalidades.

Dessa forma, percebemos no formato de diálogos encaixados a *mise en scène* pela qual se realiza o interdiscurso contrapondo a erística, como ramo da sofística, e a filosofia, como discurso que, assim, se auto-constitui. Numa pincelada, recorreremos à Teoria dos Atos de Fala como aval para verificarmos, no jogo pergunta/resposta, a especificidade do discurso filosófico.

RÉSUMÉ

Cette thèse est une thèse en linguistique. Elle analyse, sous cette optique (plus précisément celle de l'analyse du discours) un discours philosophique soit, un dialogue de Platon – l'*Euthydème*.

Nous avons essayé de montrer comment la philosophie – en tant que type de connaissance spécifique – se constitue, discursivement parlant. Pour ce faire, nous avons utilisé le concept de Discours Constituant, conçu par Dominique Maingueneau et Frédéric Cossutta. Comme méthodologie d'analyse, nous nous sommes appuyées sur la Théorie Sémiolinguistique de Patrick Charaudeau, avec son schéma énonciatif, ses principes qui concernent les sujets du langage et les intentions de ceux-ci. Finalement, nous avons aussi eu recours (mais de façon brève) à la théorie des actes de parole, pour essayer de cerner, dans l'enjeu question/réponse, la spécificité du discours philosophique, notre objet d'analyse privilégié.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE I – Quadro teórico metodológico	
CAPÍTULO 1 – A filosofia como discurso constituinte	33
CAPÍTULO 2 – A Semiolingüística e o Ato de Fala	45
1. O contrato comunicacional	48
2. A semiotização do mundo	54
3. O ato de fala pergunta	66
PARTE II - Análise	
CAPÍTULO 3 – Dialogando com o Eutidemo	71
CAPÍTULO 4 – Os diálogos encaixados	118
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

O que busca o leitor do texto filosófico? Como alcançar o discernimento das verdades, das coisas importantes ou do conteúdo ideológico e do sentido vivencial a que se refere Bakhtin, na seguinte passagem: “Na realidade, não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc. A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (BAKHTIN, 1992, p. 95). Ao estudarmos os diálogos de Platão, ficamos instigada a utilizar as categorias próprias da Análise do Discurso para verificarmos em que medida elas podem ajudar a elucidar os percalços das construções de sentido, inerentes às peculiaridades desse gênero discursivo.

Este trabalho consta de uma Análise do Discurso Filosófico, ou seja, aplicaremos algumas teorias atuais da área da Análise do Discurso a um *corpus* de cunho filosófico. Nosso *corpus* será constituído pelo diálogo de Platão – *Eutidemo*.

As personagens do referido diálogo, tanto Dionisodoro quanto Eutidemo, eram sofistas. Talvez Sócrates também o fosse. Mas, ao promover o embate entre o discurso socrático e o de seus interlocutores, Platão evidencia os diferentes caminhos trilhados por cada um. Nesse choque de valores, a filosofia se institui como discurso, lapidando a sua especificidade: o amor à sabedoria não se contenta em vencer uma disputa verbal ou em convencer um auditório. Muito mais do que vencer ou convencer, a dialética, como método próprio da filosofia propõe uma busca em conjunto de um saber, uma construção coletiva em que a co-participação dos sujeitos envolvidos é condição *sine qua non*.

Percorrer os caminhos da razão juntamente uns com os outros, perfazendo operações mentais¹ similares, é a proposta deste tipo de conhecimento (filosófico/dialético) que preza a amizade acima de tudo: amizade ao que se busca – o saber, o conhecimento, a verdade, a sabedoria – amizade pelos companheiros de jornada.

Para compreender melhor o que se passa nos diálogos platônicos, perceber o que faz com que sejam filosóficos e conseguir percorrer suas trilhas, penetrando seus dizeres, subtendidos, implícitos e pressupostos, nos propomos a utilizar veículos da Análise do Discurso. Acreditamos que Platão, o de ombros largos, tenha escolhido estrategicamente a forma dialógica com o intuito de mostrar/demonstrar como a filosofia se constitui, como discurso constituinte de um tipo de conhecimento que estava sendo forjado, naquele preciso momento histórico, em Atenas. A pergunta é o ato de fala que pode propiciar a troca de turnos de fala própria do diálogo.

Em um primeiro momento, com o intuito de capturar a filosofia, como discurso constituinte, veremos como são feitas as referências a esse tipo de conhecimento (filosófico/dialético), em contraposição ao saber dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Como Platão caracteriza cada um desses discursos? Nas técnicas da interdiscursividade, ou seja, nas tramas de interdiscurso, tentaremos apreender como é constituído o discurso filosófico. Verificaremos os procedimentos lingüísticos utilizados para traçar os limites entre a filosofia e a erística.

Queremos crer que, nesse diálogo, ao demonstrar a erística, relatando a Críton o embate entre Eutidemo e Dionisodoro, de um lado, e Clínias e Ctesipo, de outro, Platão estaria delimitando os horizontes da filosofia, emergência da verdadeira sabedoria. Verdade e

¹ Entendemos por operações mentais atividades desenvolvidas no ato de pensar que geram conhecimento. Essas operações, sendo mentais, portanto, da ordem do pensamento, são passíveis de serem expressas pela linguagem e, portanto, virem a constituir atividades languageiras.

saber. Saber de verdade. *Alétheia* e *Sophia*. A interdiscursividade nos diálogos platônicos vai muito além da sofística e toda a literatura grega que dela participa. Inclusive o mito presente na poesia de Homero.

Durante o desenrolar de nossa pesquisa, pudemos verificar que o alcance dos diálogos estudados é muito mais amplo do que a mera delimitação de horizontes. O estabelecimento da filosofia como discurso constituinte extrapola o embate com a sofística e esse embate, esse choque de idéias, revela-se como mais uma estratégia argumentativa na defesa das teses filosóficas de Platão.

Dessa forma, torna-se possível o desvelamento do contrato comunicacional próprio da filosofia, as restrições por ele impostas, ou seja, o que caracteriza esse tipo de saber que está sendo buscado, e as estratégias possibilitadas pela margem de manobra permitida por estas restrições. Tentamos verificar no diálogo como o contrato é instituído, como ele é negociado, refeito, negado e rompido para ser estabelecido.

A construção discursiva é caracterizada pelos diálogos encaixados como um jogo de bonecas russas: sempre quando um personagem está conversando com outro, os outros personagens e o público transformam-se em espectadores. Essa estrutura própria dos diálogos figura-se-nos como o empreendimento de uma estratégia utilizada por Platão, como forma de demonstração das teses defendidas, entre elas, que tipo de conhecimento ele está propondo. Os diálogos mais interiores nos conjuntos dos encaixes estão servindo para demonstrar uma tese aos personagens que o estão assistindo. Dessa forma, assim como em uma espécie de desdobramento, sempre nos dirigindo para os âmbitos mais externos dessa estrutura, o leitor será o espectador mais “de fora”, para quem estão sendo demonstradas as teses platônicas, em uma tentativa de levá-lo a realizar as mesmas “operações mentais” e, ao fazer os mesmos percursos dos raciocínios propostos, dar a sua adesão às teses e sair convencido delas.

O ato de fala “pergunta” direciona esse caminho como se, por meio dele, ou seja, pelo uso da pergunta, Sócrates tomasse o leitor pelas mãos e o encaminhasse por um passeio no qual fosse possível vislumbrar a verdade e experienciar o conhecimento. A pergunta é a base de toda a obra platônica e o fundamento da dialética socrática por ser o procedimento linguageiro, que melhor propicia a troca.

Backtin, na sua obra *A poética de Dostoievski*, fala-nos do diálogo socrático como um gênero específico muito difundido em seu tempo. Apesar de ter chegado até nós apenas os diálogos de Platão e Xenofonte, temos informações e fragmentos de obras de diversos outros autores que escreveram esse tipo de diálogo. Sendo, a princípio, um gênero memorialístico constituído de recordações das palestras reais proferidas por Sócrates ou de anotações das palestras memorizadas, em Platão adquire um caráter criativo mais livre das suas limitações históricas e memorialísticas, conservando o método socrático de revelação da verdade.

Na concepção socrática da natureza dialógica da verdade e do pensamento humano sobre ela:

“O método dialógico de busca da verdade se opõe ao monologismo *oficial* que se pretende *dono de uma verdade acabada*, opondo-se igualmente à ingênua pretensão daqueles que pensam saber alguma coisa. A verdade não nasce nem se encontra na cabeça de um único homem; ela nasce *entre os homens*, que juntos a procuram no processo de sua comunicação dialógica.” (BACKTIN, 1984, p. 94)

Esse método utiliza dois procedimentos fundamentais: a síncri e a análise. A síncri é a confrontação de diferentes pontos de vista sobre um determinado assunto. No diálogo, os conceitos apresentados por Sócrates e pelos outros personagens sobre o que é a virtude são um bom exemplo do que seja a síncri. Cada um dos protagonistas tem um ponto de vista diferente da virtude, devido à diferença de valores existente entre eles. A anácri é a técnica de provocar a palavra pela própria palavra, ou seja, constitui-se dos

métodos pelos quais se provocam as palavras do interlocutor, levando-o a externar sua opinião. O próprio Sócrates denominou seu método de maiêutica, e a pergunta foi o procedimento chave do seu método. Por meio do endereçamento ao interlocutor da pergunta adequada, Sócrates fazia com que esse último expusesse seu pensamento. “A síncri e a anácri convertem o pensamento em diálogo, exteriorizam-no, transformam-no em *réplica* e o incorporam à comunicação dialogada entre os homens.” (BACKTIN, 1984, p.95).

Assim podemos inferir do estudo de Backtin sobre Sócrates:

- a concepção da natureza dialógica da verdade serve como base ao diálogo socrático;
- o acontecimento que se realiza no “diálogo socrático” é a procura e experimentação da verdade;
- no “diálogo socrático” a idéia combina-se organicamente com a imagem do homem, o seu agente;

assim, para Sócrates, a virtude é a justiça (combina com a imagem pública de Sócrates como símbolo de equilíbrio racional e da retidão moral).

Para analisar nosso *corpus*, o diálogo de Platão, recorreremos a algumas teorias da Análise do Discurso, a saber, a Teoria da Enunciação, tal como formulada por Dominique Maingueneau e Frederick Cossutta, da qual buscaremos o conceito de Discurso Constituinte. Recorreremos à Teoria Modular, do grupo de Genebra, para utilizar os conceitos de Troca, Intervenção e Ato do módulo hierárquico, que se nos apresentam de extrema funcionalidade, no caso específico de *corpora* em forma de diálogo. Ainda de Genebra, seremos devedores de Marcel Burger, que tão bem explicitou a estrutura de encaixe em alguns tipos de discurso. A Teoria dos Atos de Fala, tal como formulada por Austin, Searle e Vanderveken, e utilizada, entre nós, pelos professores Hugo Mari e Paulo

Henrique Aguiar Mendes, será de grande valia para pensarmos a pergunta como mola mestra do *corpus*.

Mas os conceitos acima citados serão utilizados como complementos à Teoria Semiolingüística de Patrick Charaudeau. Desde já, deixamos claro que a nossa é uma Análise Semiolingüística do Discurso Filosófico. Nossa intenção primeira é explicitar o Contrato Comunicacional próprio do Discurso Filosófico e os sujeitos da linguagem nele envolvidos. A nós, nos interessa pensar o papel social do filósofo (por isso pesquisamos a questão do discurso constituinte) e a intencionalidade do sujeito que se propõe à leitura de um texto filosófico. Da mesma forma, o papel languageiro dos personagens. Por que escrever filosofia em forma de diálogo? Qual a finalidade do “teatro platônico”? Sobre o que se fala? Qual o tema, o assunto da conversa? O que caracteriza o dispositivo utilizado? Qual o porquê dessa escrita que mimetiza a fala? O que faz com que um discurso possa ser caracterizado como filosófico? Qual a especificidade da filosofia? Como o conceito de Contrato Comunicacional, com suas restrições (determinações) e estratégias, pode nos ajudar a responder tais questões?

Consideramos a Teoria Semiolingüística, de Patrick Charaudeau, e a Teoria Modular, da Escola de Genebra, como profícuos instrumentos em Análise do Discurso, que se caracterizam por privilegiarem a ocorrência dos atos de linguagem em situações interlocutivas determinadas, produzidos por interlocutores, os sujeitos do discurso. Essas teorias oferecem metodologias de análise que propiciam a consideração das significações psicossociais envolvidas nos discursos analisados e permitem estabelecer relações entre as características internas das trocas comunicativas e as hipóteses mais externas sobre os comportamentos socioculturais dos grupos aos quais pertencem os sujeitos envolvidos.

Ao estudarmos essas teorias, acreditamos ser interessante a necessidade de universalidade de aplicação claramente expressa por seus autores. Aliás, o que é comum

em toda teoria científica que se preze, uma vez que o caráter de cientificidade faz esta exigência: para que uma teoria de Análise de Discurso seja considerada “séria”, para receber o aval da comunidade científica (de lingüistas e estudiosos da linguagem), na qual se insere, precisa dar conta de todo tipo de discurso que se pretenda analisar.

Em outros termos, embora, historicamente, por motivos circunstanciais, a Semiolingüística tenha sido utilizada muito mais vezes para analisar discursos midiáticos (sobretudo na França), ela deve ser suficientemente eficiente para ser aplicada a outros tipos de discurso. O mesmo se dá com a Teoria Modular, que, sem ter em sua história a reincidência da mídia como objeto de estudo, ainda assim, tem sido mais aplicada a um tipo específico de discurso, caracterizado pela oralidade e realizado face a face.

Citamos algumas passagens de apresentação das teorias a que nos referimos em que fica explícito esse desejo de aplicação universal. Iniciemos com uma citação da Teoria Modular, do Grupo de Genebra:

“(...) nossas pesquisas visam a um duplo objetivo: elaborar um modelo recursivo que permita, com a ajuda de um número limitado de unidades, de relações e de princípios universais, dar conta, de forma refinada e completa, da complexidade de organização de todas as formas de discurso possíveis e realizáveis, seja dialógicas ou monológicas, escritas ou orais, espontâneas ou fabricadas, nas línguas particulares, além de propor um instrumento de análise que permita descrever de maneira sistemática toda forma de discurso.” (ROULET, 1999, p. 140)

Nessa passagem podemos ver claramente expresso o desejo de que a referida teoria seja passível de aplicação a todo tipo de discurso. Vejamos, agora, o que nos diz o Professor Patrick Charaudeau, com sua Teoria Semiolingüística:

“Tomaremos como base de referência teórica um modelo de discurso que se aplica a todo ato de comunicação linguageira.² (E não apenas aquele da teoria da informação, esquema simplista que define a comunicação como um duplo movimento simétrico entre um emissor e um receptor algumas vezes perturbado pelo barulho). Todo ato de comunicação é um objeto de troca entre duas instâncias,

² Segundo este autor, o termo *linguageiro* refere-se aqui a tudo que é próprio da linguagem concebida como a utilização de sistemas formais de signos a partir de um projeto de fala intencionalmente construído.

uma de enunciação, outra de recepção, cujo sentido depende da relação de intencionalidade que se instaura entre elas.” (CHARAUDEAU, 1997, p. 15)

A contradição entre a necessidade epistemológica intrínseca à universalidade de aplicação – ser aplicável a “todas as formas de discurso possíveis e realizáveis”, “a todo ato de comunicação linguageira” – e as realizações históricas efetivadas e conhecidas, de utilização na análise de determinados tipos de discurso, parece-nos funcionar como um apelo propulsor instigante. Ficamos instigados a verificar, na nossa prática, a eficácia do emprego das citadas teorias em um *corpus* “novo” ou pelo menos pouco empregado nas pesquisas que temos visto.

Cabe esclarecer que nossa formação primeira é em Filosofia. Nossa prática no ensino dessa disciplina, para adolescentes, foi determinante na escolha de nossos estudos e de nossa pesquisa.

Porém, seria viável a realização de um projeto desta natureza? Seria proveitosa a aplicação de teorias discursivas a um objeto tão específico quanto o discurso de cunho filosófico? Só saberíamos se o realizássemos! Além de todo esse questionamento em torno da proposta, outros problemas se levantavam: haveria de se fazer uma opção sobre qual teoria privilegiar; haveria de se determinar o *corpus* ao qual aplicaríamos a teoria e que seria o objeto de nossa análise; e haveria de se especificar o viés por meio do qual abordaríamos o nosso trabalho.

Se é bem verdade que nenhuma teoria sozinha é suficiente para dar conta de uma análise e que, muitas vezes, faz-se necessário recorrer a outras teorias como instrumentos auxiliares, também é verdade que há de se escolher uma teoria mestra para ser usada como eixo do trabalho, para que se possa saber como e quando utilizar as outras teorias disponíveis. Pelo menos, foi isso que verificamos na elaboração de nosso projeto. Dessa forma, optamos pela utilização da Semiologia como referência teórica básica de nossa pesquisa.

Dispusemos também da Teoria dos Atos de Fala para o enfoque direcionado de um certo ato de fala devido à característica muito própria do nosso objeto de análise. Foi necessário também o apelo a outros trabalhos teóricos situados não no campo da Análise do Discurso e sim no da Filosofia, por causa da necessidade de estabelecer uma contextualização.

Entre os conceitos da Semiolingüística, existe um que nos é especialmente caro e que, talvez, possa nos ajudar em nossa análise: o “*tiers*”. Para Patrick Charaudeau, o “*tiers*” pode ser uma pessoa bem determinada, tal qual um espectador ou um juiz, ou alguém a quem se quer atingir, e que, no entanto, não se constitui necessariamente como sujeito destinatário, tal como formulado pelo quadro enunciativo da Teoria Semiolingüística, tanto quanto pode ser constituído pelas “vozes” que perpassam o discurso com suas verdades e valores. Portanto, tanto o “*tiers*” dito situacional, constituído por uma pessoa afeita à situação de comunicação, é elemento fundamental para a compreensão dos diálogos encaixados no papel de espectador/alvo da demonstração platônica, quanto as vozes que atravessam o discurso em seu processo autoconstituente.

Embora cada capítulo deste trabalho vá se dedicar mais especificamente a um conceito, isso não impede o recurso simultâneo a mais de uma teoria e suas respectivas conceituações, uma vez que o nosso intento é justamente promover uma ampliação de sentido, ao conjugarmos mais de um instrumental teórico-metodológico.

Em nosso *corpus*, o Discurso Filosófico realiza-se por meio do gênero diálogo, na medida em que a alternância dos turnos de fala, promovida pelo par pergunta/resposta, constitui a forma dialogal passível de ser detectada pelo leitor como constituinte do gênero. Mas o que faz com que aquela troca de turnos não caracterize uma peça de teatro e sim um diálogo filosófico e por que Platão utiliza essa forma tão teatral?

Se a filosofia, como tipo de discurso, caracteriza-se por uma forma específica de uso do *LOGOS* (que realiza determinadas operações mentais), o gênero diálogo, ou seja, a forma dialogal constituída de personagens que alternam suas falas, dirigindo-se um ao outro, é utilizada como estratégia discursiva. Estratégia de sedução e de persuasão tem como efeito pretendido envolver o leitor e levá-lo a participar do debate travado e se posicionar em relação ao tema tratado. Dessa forma, verifica-se a constituição de cada diálogo específico com seus personagens, a situação de comunicação retratada por cada um, o cenário onde se desenrola o diálogo, os temas tratados e a forma de abordagem e de tratamento destes temas.

Ou seja, é por meio da constituição das imagens do filósofo e do sofista (do retor e do erístico) que Platão vai nos dizer o que para ele seja a filosofia.

O jogo de sedução consiste em não dizer ao outro exatamente o que eu penso, mas em oferecer-lhe um conjunto de possíveis interpretativos, de tal forma que é o outro que vai construir o significado. Eu o convido a tornar-se meu cúmplice, a entrar neste jogo de linguagem que constitui a interação languageira. Por que falaríamos se não fosse para influenciar o outro? Não considerando influência como manipulação, como uma questão de poder, de levar o outro a fazer o que eu quero. Mas pensando que influenciar é fazer o outro entrar no meu universo de discurso, porque se o outro não entra, não existe TU, se não existe TU, não existe EU.

Ao lermos os *Diálogos* de Platão, deparamo-nos com instigantes processos de construção de definições, constituídos por jogos interativos entre os personagens, em que são estabelecidas negociações de sentido, com o intuito de se chegar a um consenso sobre a definição almejada. Existem casos em que esse consenso é alcançado, e os participantes do diálogo dão-se por satisfeitos com a definição dada (como nos exemplos da geometria, no *Menon*). E existem casos em que, após exaustivas tentativas de construção da definição,

sempre rebatidos por uma contra-argumentação que lhes aponta as falhas, os personagens do diálogo desistem de seu intento por não conseguirem alcançá-lo com o devido rigor lógico exigido pela empreitada. Esses processos de construção da definição que não são concluídos, que ficam em suspenso, deixam no leitor a impressão de que ficou faltando “alguma coisa”. Ou melhor, de que o diálogo não terminou, apenas foi interrompido, para continuar depois. Como, explicitamente, no diálogo denominado *Protágoras*, que termina com a anuência dos participantes sobre a necessidade de se voltar a tratar o assunto, posteriormente:

“Sócrates: ‘(...) se for do teu agrado, conforme declarei no começo, com muito gosto voltarei a examinar contigo essas questões.
A isso Protágoras replicou: – Louvo, Sócrates, tua disposição, e a maneira pela qual conduzes o diálogo, (...). Acerca destas questões, mais para diante, caso queiras, voltaremos a conversar; (...)’” (361d, e)

Assim termina o referido diálogo, postergando a continuidade do trato do assunto. Essa é uma das estratégias discursivas utilizadas por Platão para levar a cabo a aporia em alguns diálogos. Outras maneiras também são usadas, às vezes, até mesmo dentro do diálogo, quando é considerado que, já que está difícil chegar a um acordo, deve-se deixar aquela linha de raciocínio para se tentar outra.

Essas falhas, essas faltas, essas descontinuidades podem nos fazer pensar que, mesmo que o exame da questão só alcance o vazio, que só se chegue a conclusões negativas, um grande resultado é alcançado: a desconstrução das verdades prontas, já estabelecidas. Liberar o pensamento daquilo que se acreditava saber produziria o efeito de levá-lo a buscar em si mesmo a força necessária para retomar o problema de outra maneira, por outro caminho, em outro momento, aproveitando toda oportunidade para ampliar a capacidade de compreensão.

Segundo Kahn, no artigo intitulado “*L’argumentation de Platon dans les dialogues socratiques*”, publicado em 1987, a partir da apresentação no *Colloque de*

Cerisy, essa seria uma estratégia utilizada por Platão com a finalidade de levar o leitor a perseguir, nos diversos diálogos, a construção de uma doutrina, que se apresentaria aos poucos, mais no adiantado da obra, principalmente na *República* e nas *Leis*. Dessa forma, os diálogos platônicos seriam considerados como “obras literárias cuidadosamente construídas para produzir um determinado efeito no espírito do leitor” (KAHN, 1987, p. 20). O que explicaria o fato de, em diversos diálogos, não se atingir definições acabadas e completas, apesar de exaustivamente buscadas, procuradas por meio de tentativas árduas de serem elaboradas. No artigo citado, Kahn (1987, p. 20) afirma:

“(...) a linha seguida pelos argumentos não visa os personagens. Ela é dirigida por outra coisa, por uma intenção filosófica mais ampla que ultrapassa o diálogo em questão e que engloba toda uma série de diálogos.”

Com isso, o teórico pressupõe que o caráter aporético dos diálogos, que ficam sem conclusão definitiva, a partir do qual os interlocutores de Sócrates, assim como os leitores de Platão, permanecem em um “estado de perplexidade fecunda” seria algo estrategicamente elaborado. A dúvida que permanece nos diálogos não significa, necessariamente, que o autor estivesse em dúvida, mas sim que ele deseja provocar o pensamento do leitor, levando-o a seguir adiante em sua pesquisa, sem oferecer-lhe um ponto fixo de doutrina.

Desejo de provocar o pensamento do leitor determinado por “uma intenção filosófica mais ampla”. Que intenção seria esta? Que tipo de pensamento é este? Encontramo-nos envolvidos em um jogo de sedução? Que jogo é esse? O que caracteriza essa interação? Que universo de discurso é esse no qual Platão nos convida a entrar? Para o qual ele nos abre a porta? Que caverna é essa? O que vamos encontrar lá dentro?

No imaginário de nossa sociedade, circula a idéia de que o discurso de cunho filosófico apresenta uma especificidade na abordagem holística de seus objetos. Assim sendo, a filosofia é vista como um tipo de pensamento que pretende dar uma visão ampla e

profunda dos assuntos de que trata. Propõe ir à raiz das questões em uma visada de profundidade, assim como caracteriza-se por uma amplitude de enquadramento, transcendendo as múltiplas perspectivas das ciências particulares. Porém, o discurso filosófico não dispõe de uma linguagem própria, como a matemática dispõe dos números, e a música dos sons e suas notações na pauta. Para realizar o seu intento, a filosofia tem que se haver com a linguagem cotidiana e corriqueira de todos nós: de todas as ciências e dos vários conhecimentos (o mito, a religião, a literatura, o teatro, o senso comum). Portanto, ela tem de utilizar os procedimentos e as estratégias disponíveis a todos os usuários da língua em que ela se expressa; o que torna ainda mais fascinante o trabalho de desvendar os seus ardis.

O que nos leva a acreditar que as teorias da Análise do Discurso, como lingüística do discurso, possam oferecer categorias de análise que propiciem um suporte teórico e metodológico eficaz para a exegese filosófica? Porque para ler um texto filosófico, para estudá-lo e querer compreender suas múltiplas possibilidades de sentido, é necessário um trabalho de interpretação rigoroso.

Considerando a filosofia como gênero discursivo, acreditamos que as teorias lingüísticas contemporâneas na área da Análise do Discurso, por oferecerem um enfoque dinâmico da linguagem e categorias pluridisciplinares de análise, podem intervir nos estudos filosóficos, propiciando instrumentos de análise bastante profícuos. Dessa forma, a aplicação de categorias e métodos da Análise do Discurso à obra de Platão, constituída de *Diálogos Filosóficos*, torna possível a reconstrução dos seus objetos do discurso, tal como a estratégia aporética na definição de virtude.

Tentaremos explicar melhor, traçando nosso percurso: como chegamos até aqui? Onde nos encontramos? Que caminhos pretendemos percorrer? Para chegar aonde?

O percurso

Durante a pesquisa para o mestrado, quando estudávamos algumas estratégias argumentativas no *Ménon* de Platão, deparamo-nos com a situação descrita: o caráter aporético do diálogo, constituído de jogos interativos entre os personagens (Sócrates x Ménon, Sócrates x escravo, Sócrates x Anitos) nos quais eram estabelecidas negociações de sentido. Porém o processo de construção da definição de virtude, todo calcado no relevo das contradições, ainda que avançasse, no referido diálogo permanece inacabado sem uma solução definitiva. A proposta oferecida por Kahn de considerar os diálogos platônicos como obras literárias, cuidadosamente construídas para produzir um determinado efeito no espírito do leitor, e a aporia como estratégia discursiva despertou em nós uma grande curiosidade. Daí o projeto que orienta nosso caminho no doutorado.

Por que o processo de construção da definição não alcança um patamar satisfatório em diversos diálogos platônicos? E qual seria esse patamar? Em outras palavras: o que faz com que uma definição possa ser considerada completa, definitiva? Quais são os procedimentos lingüístico-discursivos utilizados nesse processo? Como o ato de fala pergunta engaja-se nele? É possível estabelecer uma relação entre a pergunta e a definição? Essa relação ocorre no âmbito das estratégias utilizadas para convencer o leitor e fazê-lo aderir às teses propagadas por Platão em suas doutrinas? Estaria correta a hipótese de que a organização argumentativa da obra platônica extrapola os limites de cada diálogo, transpassando vários deles? Seria possível percorrer um caminho recortado por entre os diversos diálogos de maneira a reconstruir essa construção argumentativa? De que maneira a pergunta e a definição encontram-se entrelaçadas nesse processo? Como a Análise do Discurso pode ajudar na solução dessas questões e assim propiciar o esclarecimento sobre o processo dialogal em Platão?

Muitas são as perguntas que funcionam como elementos propulsores à nossa pesquisa. Tentaremos respondê-las, na medida do possível. Apesar de sabermos, de antemão (a partir da própria experiência socrática e da obra platônica) que muitas delas restarão “em aberto”, posto que esta é sua função: suscitar a eterna reflexão. Aliás, a “pergunta” constitui o cerne de nosso trabalho. Trata-se do ato de fala privilegiado pelo método dialético socrático-platônico, realizando-se como ato de comunicação fundamental em toda busca do conhecimento. Em nossa prática filosófica e científica (em nossa análise discursiva), acreditamos que a pergunta exerce um papel primordial, visto que abre caminhos, aponta percursos, oferece possibilidades de busca, de pesquisa, de avanço.

E assim, envolvidos nesse turbilhão de dúvidas e questões, mergulhamos no processo de doutoramento. A aporia realizava-se em nós. Pelo menos conosco, Platão havia alcançado o efeito desejado: despertar o desejo premente, a necessidade da busca em sua obra. Instaurou-se o conflito. Transformamo-nos em um joguete nesta dinâmica das contradições, vivenciando suas antinomias. Fizemos a experiência da agnosia, a ignorância universal, compreendendo a famosa frase: “Só sei que nada sei”.

Conseguimos perceber que a angústia, que se vivencia ao acompanhar Sócrates e seus interlocutores na árdua tarefa de construir juntos a definição, é indicadora das dificuldades inerentes à relação comunicativa. Que estratégia discursiva é essa que, ao fazer com que os protagonistas empenhem-se conjuntamente nessa construção, sem conseguir, mexe com nossas emoções, provocando e instigando nosso desejo? A filosofia não é um conhecimento apofântico,³ da ordem da demonstrabilidade, cujo refinamento racional não deveria apelar aos afetos? Como então essa angústia?

³ De acordo com o *Dicionário Aurélio*, “apofântico”, segundo Aristóteles, refere-se a enunciados verbais suscetíveis de serem falsos ou verdadeiros, aos juízos de atribuição de um predicado a um sujeito.

É bem verdade que existem diferenças extralingüísticas, diferenças sociais e morais, que prejudicam o alcance do acordo entre os protagonistas nas negociações de construção da definição. Desconfiamos que a ironia vai além dos procedimentos lingüísticos, acontecendo sutilmente em detalhes tais como o caráter dos protagonistas. Samuel Scolnicov, da Universidade Hebraica de Jerusalém, em texto inédito (que nos chegou às mãos durante nosso estágio-doutoral em Paris) lembra-nos que, historicamente, Ménon foi um traidor:

“Deve-se ter isso em mente quando se lê a primeira sentença do diálogo que leva seu nome: ‘Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude se ensina, ou vem ao homem pela natureza?’ Não há dúvida que Ménon deveria ser a última pessoa a se interessar pela virtude, e não é de admirar que ele não a possa encontrar.”

Dessa forma, vemos que o jogo das contradições, estabelecido por Platão, envolve toda a situação de comunicação na qual se desenrola o diálogo incluindo a identidade dos parceiros. Mas existem também as dificuldades lingüísticas de criação de representações comuns: que traços considerar para se estabelecer a definição? Que tipo de raciocínio é este, cuja validade exige que seja construído a partir de um conceito universal? Onde e por que a necessidade de uma definição única e geral, que apresente traços idênticos, presentes em todos os casos a que ela se refere?

A primeira dificuldade que encontramos ao mergulhar em nosso projeto foi a amplitude do mar no qual nos encontrávamos. A imensidão da obra platônica e a infinitude das obras sobre Platão. Era como se tudo já tivesse sido dito. Posições contrárias, louvores e críticas, amores e ódios, prós e contras. Bem ao gosto dos mestres da aporia. Sócrates é considerado desde manipulador dos discursos de seus interlocutores, um verdadeiro sofista, a mestre da dialética na construção conjunta da verdade. Várias leituras são possíveis, múltiplas interpretações são encontradas desse monumento, que é a obra platônica.

De uma coisa temos certeza: nosso objeto. Queremos estudar a autoconstituição do discurso filosófico. Ponto chave da referida obra. Pela questão ética. Pela questão epistemológica. Segundo o Sócrates platônico, quem conhece o bem não escolhe o mal. Que bem é esse? Como conhecê-lo? E agora, após termos descoberto a problematologia de Michel Meyer (2001), pela questão política: estaria Sócrates, com sua peculiar ironia, realizando a crítica da ideologia? Ou seria a República de Platão a justificação racional dessa ideologia?

De outra coisa temos certeza: nossa perspectiva. Estamos fazendo Análise do Discurso. Nosso interesse é pelos aspectos lingüístico-discursivos. Queremos saber quais são os procedimentos languageiros utilizados nos processos de autoconstituição discursiva e como eles servem a um propósito mais amplo. Que propósito é este? Quais são as estratégias discursivas envolvidas? Como se dá a relação entre as restrições situacionais e as referidas estratégias, semiolingüisticamente falando?

Hipótese

“Qu’est-ce que le sens d’un livre? Non pas ce dont il débat, mais ce avec quoi il débat.” (BARTHES, 1975, p. 17)

Partimos da hipótese de que o conceito universal é o cerne da filosofia.⁴ A construção da definição em Platão é um caminho de busca do conceito universal. Essa construção é dialógica (interativa). A dialética é a metodologia utilizada como dinâmica de constituição do discurso. A constituição do discurso filosófico pelo jogo das contradições (próprio da dialética) permite a emergência das várias vozes do interdiscurso. O processo

⁴ Ou seja, a filosofia é um tipo de conhecimento que se caracteriza por raciocínios calcados em conceitos universais. O caráter epistêmico do conhecimento filosófico vem da sua dimensão de universalidade.

de estabelecimento de limites entre os vários discursos que se chocam, que se cruzam, que se excluem, que se justapõem, contrapõem e se interpenetram (de qualquer forma eclodem no discurso em questão) ou seja, o processo de interdiscursividade é que vai determinar a constituição da identidade discursiva da filosofia como discurso fundador, conseqüentemente autoconstituente. Ao dizer se o que não é (a partir do procedimento discursivo da negação) está se dizendo o que é (afirmação). Trata-se da afirmação pelo contrário. Propomos verificar, nos Diálogos Platônicos, o caráter constitutivo da contradição no interdiscurso, ou seja, na relação com outros discursos. Se considerarmos que “Em concepção dialética, a categoria de contradição possibilita compreender o real, inclusive o real discursivo, como totalidade constituída de ‘unidade e interpenetração dos contrários’” (FARIA, 2001, p. 247), podemos pensar a ironia socrática como procedimento discursivo próprio da construção da definição: apresentação do choque entre idéias contraditórias entre o discurso filosófico – *logos apophantikos* (busca da verdade) – e o discurso sofístico – *logos retorikos* (busca do convencimento). Os raciocínios são montados a partir do desmascaramento da contradição entre estes dois discursos (interdiscursividade), usando como mote a construção dialética/ dialógica do conceito de virtude. Tudo isso moldado pelo cimento do ato de fala pergunta e seu correlato linguageiro, a resposta.

Partimos, portanto, do princípio das contradições constitutivas do interdiscurso e da eclosão dessas contradições na construção do discurso de Platão. Acreditamos que o jogo que se estabelece entre a constituição do discurso por contradição, no próprio discurso (a contraposição às teses sofistas) e no intradiscurso (a construção do conceito universal como objeto de discurso) encontra-se de acordo com a finalidade de constituição de um tipo de conhecimento – a filosofia – constituído pela *epistème*, que tem como objeto o conhecimento do verdadeiro e do falso. Trata-se do estabelecimento, da afirmação e da reafirmação de uma opção histórica, social, por um tipo de racionalidade própria da

civilização ocidental. Considerar a *epistéme* como ideal de conhecimento, querer transpor os métodos da demonstração matemática para as questões humanas, por meio do recurso à exigência de um determinado tipo de coerência discursiva interna, calcada na universalidade do conceito, traduz um posicionamento interdiscursivo. Esse posicionamento é dissimulado como se a verdade fosse filha da demonstração e, portanto, se autojustificasse. A verdade se impõe a si mesma, porque se justifica pela exigência da coerência e pela ausência da contradição. Ao apontar as contradições e exigir coerência, a filosofia socrático/platônica reforça o valor da racionalidade em contraposição às estratégias de persuasão.

Assim, podemos pensar a aporia como um momento estratégico da argumentação platônica, em que a ironia e o humor socrático encontram-se a serviço do desvelamento das contradições em busca da verdade. É impossível discutir os procedimentos discursivos de Platão, sem esbarrarmos na questão da verdade? Que é autofágica também: a filosofia (como movimento de superação da *doxa* pela *epistéme*) sustenta-se porque é o discurso da verdade. Através do jogo das contradições, a filosofia socrático/platônica reafirma sua verdade baseada na racionalidade demonstrativa, que, por sua vez, exige o conceito universal como premissa básica do seu raciocínio.

Nossa hipótese, portanto, é que um dos sentidos possíveis da obra de Platão pode ser apreendido nesse balanço entre o posicionamento estabelecido no interdiscurso por meio da construção dos diálogos encaixados como processo de constituição discursiva.

Para verificarmos essa nossa hipótese, gostaríamos de seguir a seguinte trilha:

(i) utilizando as categorias de discurso constituinte proposta por Cossutta e Maingueneau (1995) e de interdiscurso apreendido pela heterogeneidade constitutiva e mostrada, buscar nos diálogos citados a irrupção das diversas vozes com as quais Platão dialoga;

(ii) por meio da consideração do jogo interacional pergunta/resposta, característico dos diálogos e constitutivo do método socrático, apreender a ironia como estratégia argumentativa própria do diálogo platônico, expressão máxima da dialética;

(iii) utilizando as categorias de sujeitos da linguagem e de intencionalidade, próprias da Teoria Semiolingüística, apreender o processo de construção dos diálogos encaixados como estratégia de constituição discursiva.

Tomamos a ironia socrática como método de discussão empregado por Sócrates por meio da simulação da ignorância, com o intuito de fazer aparecer a ignorância real daquele contra quem ele discute. Com ação de interrogar fingindo ignorância, a ironia socrática revela-se como procedimento discursivo pelo qual, por meio do tema considerado, compreendem-se coisas opostas, ou seja, verifica-se a contradição das idéias apresentadas (a contradição entre as teses socráticas e as de seus interlocutores). E melhor ainda: explicita-se a contradição interna do raciocínio que quer desmascarar, fazendo valer o raciocínio que quer provar.

Sendo constituída por uma inversão originária (pela ironia se faz dizer o contrário daquilo que se quer fazer compreender), como atitude ou método de discurso empregado pelo sujeito enunciador, a ironia socrática relaciona contradição e argumentação.

Machado (1988, p. 22) falando sobre a ironia, afirma “*il faut reconnaître qu’il y a, à la base de la figure, une contradiction entre le dire et le dit, accompagnée d’une intention évaluative*”, o que remete ao caráter argumentativo do uso da ironia vista como estratégia discursiva. Nessa fala da autora, encontramos o embasamento teórico que nos permite iluminar nossa pesquisa sobre a questão da ironia socrática e o método questionador de Sócrates com a sua “dobradinha” pergunta/resposta.

Essa relação entre ironia e argumentação fica mais clara ainda na seguinte passagem:

“En effet, grâce à l’ironie, on peut à la fois convaincre quelqu’un de quelque chose et se moquer des attitudes et des croyances sur lesquelles on ironise. L’ironie est donc une forme de sanction dont l’argumentation n’est pas tout à fait transparente puisqu’elle n’expose pas de façon franche et découverte les vraies intentions du locuteur. Au discours ironique, on oppose le discours sérieux qui n’a pas besoin des détours empruntés par l’ironie.” (MACHADO, 1988, p. 23)

Dessa forma, apreendemos a ironia como método de convencimento, ainda que lúdico (*se moquer de*). Trata-se de um tipo de procedimento discursivo bem apropriado às averiguações da Análise do Discurso, posto que o processo argumentativo que o utiliza não é transparente e traz camufladas as “verdadeiras intenções do locutor”.

Portanto, por meio da pesquisa do caráter interdiscursivo da constituição do discurso filosófico, tal como realizado por Platão e do processo de construção dos diálogos encaixados em sua obra, pensamos encontrar no jogo pergunta/resposta a sutileza da ironia socrática a serviço de uma finalidade discursiva mais ampla de estabelecimento ou de fortalecimento de um tipo de raciocínio muito próprio da civilização ocidental. Assim, talvez, ao realizarmos este percurso, possamos verificar a realização de uma finalidade abrangente da obra platônica apreendida através da discussão com os outros discursos com os quais ele debate. Como diz Jankélévitch,

“Non que Socrate ait peur du scandale; il dit: mieux vaut subir l’injustice que la commettre, la vie est une mort et la mort est une vie, etc. Mais il ne choque jamais pour le seul plaisir de choquer. Tandis que l’ironie véritable progresse, à travers l’antithèse, vers une synthèse supérieure, l’extrémisme conformiste, opérant avec des antithèses mécaniques et toutes superficielles, revient au point de départ, c’est-à-dire à la thèse pure et simple.” (JANKÉLÉVITCH, 1964, p. 118)

Por meio da busca no diálogo e da análise do material coletado, procuraremos apreender este movimento de ascensão dialética na construção dos diálogos encaixados e da conseqüente constituição do discurso filosófico como discurso fundador.

Reiteramos que a nossa é uma Análise Semiolingüística do Discurso, conforme teoria elaborada por Patrick Charaudeau. Partiremos sempre do conceito de contrato comunicacional determinado pela situação de comunicação e seus respectivos elementos: a

identidade dos parceiros do ato de comunicação, a finalidade, o assunto e o dispositivo que o caracterizam. Assim sendo, tanto a interdiscursividade quanto a construção discursiva serão consideradas como estratégias languageiras no âmbito do contrato comunicacional instaurador do discurso filosófico.

Por que a Semiologia?

Por ser uma teoria suficientemente flexível, a ponto de permitir que, ancorados nos fatos lingüísticos e fenômenos de língua, possamos ter uma compreensão tal dos fatos languageiros, fenômenos de discurso, que considere os sujeitos envolvidos (locutor, alocutário e analista) em sua dimensão psico-social.

A Semiologia nos parece uma teoria que, por considerar os sujeitos do discurso como seres, ao mesmo tempo, individuais e coletivos, passíveis de vivências emocionais e de construções interativas do sentido, seria apropriada a uma leitura dos diálogos Ménon. Isso porque esses, por sua vez, chamam a atenção para a busca do conhecimento como atividade conjunta, feita por intermédio da interação.

Além disso, a Semiologia nos chama a atenção para a existência dos possíveis interpretativos, o que nos deixa à vontade para realizar nosso trabalho como um desses. Isso significa dizer que todo discurso é passível de ser focado sob diversos ângulos e que a nossa interpretação, sendo uma, não se pretende exaustiva nem única.

PARTE I

QUADRO TEÓRICO METODOLÓGICO

Por meio de uma revisão bibliográfica, procuraremos esclarecer os principais conceitos teóricos que elucidam as categorias utilizadas na análise do *corpus*.

CAPÍTULO 1

A FILOSOFIA COMO DISCURSO CONSTITUINTE

“É proposto que se desenvolva um dispositivo em que a atividade enunciativa estabeleça laços entre uma maneira de dizer e um modo de relacionar dos homens.”

(COSSUTA, 1994, p. 25)

Neste momento, pretendemos pensar o interdiscurso e a metadiscursividade como um procedimento de autoconstituição discursiva.

O número 117 da revista *Langages*, de março de 1995, editada pela Larousse, foi organizado por Dominique Maingueneau em torno do tema “As Análises do Discurso na França”. Pretendendo oferecer uma amostra da multiplicidade de trabalhos realizados sob essa insígnia, apresenta diversos artigos, entre os quais “A Análise dos Discursos Constituintes”, assinado conjuntamente pelo próprio Maingueneau e Frédéric Cossutta; nele, os autores cunham o conceito de Discurso Constituinte. O número 119 da mesma revista *Langages*, de setembro de 1995, agora organizado por Frédéric Cossutta, sobre o tema mais específico de “A Análise do Discurso Filosófico”, traz o artigo de Dominique Maingueneau intitulado “A Enunciação Filosófica como Instituição Discursiva”, no qual se discute a questão do discurso filosófico como discurso constituinte. Desde então, esse conceito reaparece em diversos momentos das obras desses autores, quando é considerada sua utilização como categoria de análise. Este é o caso do artigo de Frédéric Cossutta, “Discurso Literário, Discurso Filosófico: Duas Formas de Auto-Constituição?”, publicado em 2003, no livro *A Análise do Discurso nos Estudos Literários*, sob a direção de Ruth Amossy e Dominique Maingueneau, a partir das apresentações feitas no colóquio de Cerisy, em setembro de 2002.

Em nossa pesquisa sobre os diálogos de Platão, sempre nos chamou a atenção a necessidade recorrente do estabelecimento de limites entre o tipo de conhecimento que ali estava sendo elaborado e outros discursos sociais participantes do debate público das idéias naquele momento histórico. A famosa querela entre Sócrates e os sofistas é apenas um dos

aspectos desta questão, que passa por várias outras, como em relação ao ceticismo e à erística e ainda em relação à poesia e a outros filósofos, como Heráclito e Parmênides. Por isso, o conceito de discurso constituinte prendeu-nos em suas malhas. Até que ponto esta categoria de análise poderia ser profícua para elucidar esta relação entre filosofia socrático-platônica e os demais discursos circulantes? E como discurso autoconstituente, o que caracteriza esta performance autoconstitutiva?

O próprio Maingueneau afirma que a noção de “discurso constituinte” supõe uma reflexão sobre o elo entre tipos e gêneros do discurso. No seio da produção enunciativa de uma dada sociedade, são encontrados tipos de discursos cujo estatuto específico instaura um papel fundador: trata-se daquele discurso que pretende fundar e não ser fundado. Esses discursos constituintes funcionariam como avalistas dos múltiplos gêneros do discurso e, dessa forma, atuariam como doadores de sentido aos atos da coletividade. Discursos que dão garantia, mas não buscam garantia em outros discursos. O discurso midiático recorre com frequência aos discursos científico, artístico e filosófico para buscar base, apoio para suas construções argumentativas, ou seja, para servir como premissas aos encadeamentos das idéias que apresentam. Não sabemos se seria possível afirmar que a relação inversa não ocorre: os discursos científico, artístico e filosófico não poderiam se embasar racionalmente no discurso da mídia? Acreditamos que a mídia não é garantia de credibilidade. Um discurso nunca poderia ter a sua identidade artística garantida simplesmente pela crítica vinda da mídia. A mídia seria apenas um meio de divulgação. Digressões à parte, os cunhadores do conceito reconhecem que existe uma interação contínua entre discursos constituintes e não-constituintes, assim como entre os discursos constituintes entre si. Apesar de esses últimos negarem essa interação ou pretenderem submetê-la a princípios, acreditamos que possa ser um bom começo para um percurso analítico a apreensão desta interação constitutiva da interdiscursividade: pinçar no *corpus* procedimentos discursivos por meio dos quais

emerge o discurso do outro, ou o irromper das diversas vozes, capturar a polifonia em sua própria rede. Voltemos antes à explicitação do conceito em questão, ao esclarecimento da categoria de análise que estamos tentando verificar.

A especificidade do estatuto dos discursos constituintes é explicada pela sua função na produção simbólica de uma dada sociedade. Para esclarecer esta idéia, nossos autores apelam para o termo grego *archéion*, cujo correspondente etimológico no latim é *archivum*. Apontando a polissemia deste termo, indicam suas duas ligações etimológicas: 1º sentido – *arché* – referindo-se à fonte, princípio, podendo chegar à questão da garantia última do comando, do poder. Em um duplo sentido, *archéion* é a sede da autoridade, podendo remeter ao palácio, ao corpo de magistrado e até mesmo a arquivos públicos. “O *archéion* associa assim intimamente o trabalho de fundação no e pelo discurso à determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados e uma elaboração da memória.” (COSSUTTA, MAINGUENEAU, 1995a, p. 113)

“O trabalho de fundação pelo discurso” é o que procuraremos verificar em nosso *corpus* para verificar como funcionaria esta constituição discursiva. “A determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados” trata, sem dúvida, de processos ou procedimentos sociodiscursivos vinculados à questão da identidade e da memória. Segundo a Semiologia de Patrick Charandeau, relaciona-se ao direito de fala, com o reconhecimento mútuo dos sujeitos envolvidos na cena enunciativa. E a elaboração da memória remete, necessariamente, à constituição genérica.

Se considerarmos a questão dos gêneros discursivos como práticas languageiras normatizadas no âmbito das comunidades languageiras, com seus respectivos lugares sociais, podemos definir o gênero como uma representação sócio-cognitiva interiorizada, que se tem da composição e da utilização de uma classe de unidades discursivas, às quais fomos expostos na vida cotidiana, na vida profissional e nos diferentes “mundos” que

atravessamos, ou seja, o gênero discursivo funciona como um padrão que permite a cada um construir e planificar suas atividades e/ou suas intervenções verbais e não-verbais em uma determinada situação de comunicação.

A Semiolingüística considera que as experiências de representações de mundo e dos aprendizados podem ser agrupados em gêneros discursivos empíricos, a partir da relação entre três memórias presentes nos sujeitos envolvidos na situação de comunicação. A memória do discurso proveniente dos discursos institucionalizados, que circulam com tamanha regularidade em toda sociedade, que é possível agrupá-los a partir de suas respectivas comunidades discursivas. A memória da situação de comunicação permite aos sujeitos da comunicação estabelecerem um contrato de reconhecimento, que diz respeito ao cálculo de expectativas que estes sujeitos fazem da troca linguageira. E a memória das formas de signos, uma vez que todas as trocas realizadas em qualquer situação de comunicação se dão por meio de signos verbais, gestuais, icônicos, que materializam a mensagem comunicada, ou o que é dito. Segundo essa explanação sobre as três memórias propostas por Charaudeau, o gênero é filho da memória.

Segundo Cossutta e Maingueneau, são considerados constituintes os discursos religioso, científico, filosófico, literário e jurídico. Por nossa conta e risco, gostaríamos aqui de substituir o termo **literário** por **artístico**, assumindo a ampliação do campo lexical que esta substituição pressupõe. Para nossos autores, o discurso político não pode ser classificado como discurso constituinte, porque constrói “configurações moventes na confluência dos discursos constituintes, sobre os quais se apóia e recorre aos múltiplos estratos da *topoi* de coletividade”. Não sabemos se podemos falar de um discurso da mídia nesse sentido ou se poderíamos ser rechaçados com o argumento de que a mídia é somente uma questão de suporte, de meio, de canal, de médium, dispositivo material por meio do qual o discurso vem ao mundo. De qualquer forma, o discurso publicitário, o discurso de

informação midiática, o discurso dos editoriais como discurso de opinião e vários outros tipos de discurso eminentemente midiáticos não podem deixar de ser considerados em sua especificidade discursiva. O discurso político e o discurso da mídia compartilham o fato de pertencerem ao senso comum, com tudo o que isso significa: não se fundam sobre si mesmos, e, portanto, necessitam recorrer aos discursos constituintes para avaliarem as suas bases discursivas.

Para se autorizarem somente a partir de si próprios, ou seja, para não recorrerem à autoridade a não ser em si mesmos, os discursos constituintes necessitam se colocar como vinculados a uma fonte legitimante. Assim sendo, o discurso religioso apóia-se na fé e traduz a tradição. Os discursos filosófico e científico, resguardadas suas especificidades (de método, de objetos, de características), fundamentam-se na razão e buscam a verdade – verdade que se pretende, portanto, racional, coerente, lógica, participando do conceito de *epistémé* grega. O discurso artístico, calcado na sensibilidade, tem como horizonte o belo, ainda que seja para negá-lo. E o discurso jurídico, fundado na lei, baseia-se no justo.

Para os autores citados, esses discursos são ao mesmo tempo auto e heteroconstituintes, de forma que essas duas faces se supõem reciprocamente posto que somente um discurso que se constitui tematizando sua própria constituição pode representar um papel constituinte em relação a outros discursos.

Tematizam sua própria constituição num exercício de metadiscursividade, próprio da atividade reflexiva – assim os autores citados nos esclarecem que um projeto de pesquisa sobre o discurso filosófico deveria procurar articular as operações discursivas em seu substrato lingüístico a fim de apreender a especificidade de um tipo de discurso que visa à explicitação de suas próprias condições de possibilidade. Isso, considerando que a análise da constituição dos discursos constituintes deveria tentar mostrar a conexão do intradiscursivo e do extradiscursivo, a intricação de uma representação do mundo e de uma

atividade enunciativa. Desta forma, seriam evidenciadas as relações íntimas, que em filosofia inscrevem as formas conceituais e lógicas nas formas expressivas.

Em nosso *corpus*, poderíamos considerar, por exemplo, a dialética como forma metodológica aplicada à construção conjunta da verdade, compreendida como processo discursivo interacional, posto que necessária ao raciocínio do conhecimento verdadeiro, próprio da *epistème*. E a forma dialogal, constituída pela alternância das intervenções dos interlocutores, os personagens dos diálogos, por meio do jogo realizado entre perguntas e respostas, constituiria a forma de expressão mais apropriada à apresentação daquele conteúdo.

Utilizando os conceitos de posicionamento e comunidade discursiva, verifica-se que “os discursos constituintes são o espaço de um conflito permanente entre diversos posicionamentos” (MAINGUENEAU, 1995a, p. 113). Esses diversos posicionamentos emergem nos processos de autoconstituição discursiva por meio de procedimentos de inscrição numa relação de repetição constitutiva, caracterizada pela filiação ou pela rejeição entre os diversos discursos. Nesse exercício de posicionamento, ou seja, “conflito permanente entre diversos posicionamentos”, a interdiscursividade não se encontra exterior a uma identidade fechada sobre suas próprias operações, “mas constitui uma realidade atravessada por estes outros discursos” (MAINGUENEAU, 1995a, p. 115). Mas, em todos os casos, o posicionamento supõe a existência de reservas institucionais específicas, de comunidades discursivas que partilham um conjunto de ritos e normas. A forma tomada por essa “comunidade discursiva”, por esse grupo, que só existe pela e na enunciação dos textos, varia ao mesmo tempo em função do tipo do discurso constituinte em questão e cada posicionamento. Assim sendo, o posicionamento diz respeito à relação entre um modo de organização social e um modo de existência dos textos, em que doutrina e funcionamento institucional são indissociáveis.

O caráter constituinte de um discurso é determinado por seu estatuto particular: a autoridade está ligada ao seu estatuto enunciativo, que remete o enunciado ao texto, à obra, a obra à inscrição determinante do posicionamento (filiação ou rejeição). A inscrição é radicalmente exemplar: ela segue exemplos e ela dá o exemplo. Assim, uma obra constituinte representa seu papel não somente pelo conteúdo que ela veicula, mas também pelos modos de enunciação que ela autoriza. Um posicionamento não se define então somente por seus conteúdos, de forma que o dispositivo não é somente um suporte, já que ele não é exterior àquilo que pretende veicular.

Esta proposta pretende ultrapassar as oposições próprias da análise textual: ação X representação, fundo X forma, texto X contexto, produção X recepção. Em lugar de opor conteúdos e modos de transmissão, um interior do texto e um em torno de práticas não verbais, é proposto que se desenvolva um dispositivo em que a atividade enunciativa estabeleça laços entre uma maneira de dizer e um modo de relacionar dos homens. Esse dispositivo seria o conceito de cena enunciativa: a situação de enunciação não deveria ser considerada como quadro empírico, mas deveria ser percebida enquanto construída como cenografia por meio da enunciação. Assim, um investimento cenográfico do discurso faz deste último o lugar de uma representação de sua própria situação de enunciação.

Numa tentativa de filiação ao conceito de discurso constituinte, procuraremos verificá-lo em nossa análise, uma vez que, segundo Cossutta, todo discurso filosófico representa, na ordem do discurso, seu próprio processo. Considera-se cena filosófica este modo de representação, graças ao qual o processo de pensamento é apresentado na ordem do discurso. Dessa forma, Platão conseguiria conectar o exercício da forma dialogada ao movimento ascensional próprio do método dialético. Esta fala de Sócrates, dirigida a Mênon, no diálogo de mesmo nome, exemplifica ao mesmo tempo o interdiscurso e a tematização de cena filosófica:

“Veja, se o homem que me interroga fosse um desses sábios que se digladiam com golpes de argumentos e fazem de toda conversação uma concorrência em um combate, eu lhe replicaria: ‘Dei minha resposta. Se eu tiver errado é você que deve assumir a discussão e refutar’. Mas quando são amigos, como você e eu agora, que desejam conversar um com o outro, é preciso responder com mais doçura conformando-se às regras da conversação. Ora, conformar-se a estas regras não consiste somente em responder a verdade, mas também em responder servindo-se do que o homem que pergunta admite conhecer.” (75c-d)

Trata-se, aqui, da famosa dialética socrático-platônica. Essa não é uma tese teórica, mas sim metodológica. Por isso, nem mesmo é reconhecida como uma tese, por assim dizer, pelos estudiosos de Platão. Não é uma questão que faça parte do suntuoso edifício teórico, constituído pelo sistema platônico, mas trata da construção desse edifício, **como fazer**, da elaboração da teoria.

Optamos por elencá-la no rol das teses defendidas nos diálogos, justamente porque consideramos que, nesse caso, o **como fazer** está muito próximo daquilo que está sendo feito. Ora, trata-se da busca da verdade, do conhecimento, que deve ser feita partindo-se do que já é conhecido, do que já era considerado como verdade anteriormente. Algo assim como uma escada que está sendo construída, em que o degrau anterior serve como base, e é utilizado como apoio para a construção do degrau posterior. Os interlocutores – construtores dessa escada – precisam estar firmes no degrau anterior para poderem erigir o próximo degrau.

Aliás, a construção conjunta do conhecimento é a grande sensação desse monumento. O fazer junto, o respeito pelo outro, a consideração pelo saber e pela compreensão do interlocutor fazem com que esse modo de fazer esteja intimamente ligado à obra que está sendo realizada. Ao longo da tentativa de definir o que seja a virtude, questão ética por excelência, que vai desembocar na definição do que seja conhecimento, onde conhecer e agir encontram-se estreitamente ligados. A dialética, como busca conjunta do conhecimento, aparece como amálgama lapidar desse processo.

Algumas rápidas considerações sobre a dialética se impõem. A dialética é a metodologia proposta por Platão para se alcançar a verdade na construção do conhecimento. É um tipo de interação argumentativa, uma forma de debate, em que os interlocutores usam razões que consideram provas daquilo que é afirmado: não se contentam em fazer afirmações, em asseverar, mas precisam provar o que dizem por meio da elaboração de raciocínios logicamente corretos.

Habitualmente, na Grécia antiga, esta interação adotava a forma de um diálogo, conduzido segundo regras precisas, em que um proponente afrontava um oponente diante de um público, cujas reações serviriam de árbitro para o debate. Perguntas e respostas desenrolavam-se em uma sucessão caracterizada por uma ordem estrita. Ora, Platão critica este tipo de debate no qual os participantes não estão preocupados com a busca da verdade, mas com a realização de um duelo verbal, para ver quem sai vitorioso; neste caso, a preocupação não é com a verdade, mas com a vitória. Desse modo, a teoria platônica preocupa-se em como é possível alcançar a verdade, e sua metodologia – a dialética platônica – propõe o diálogo como busca conjunta da verdade.

É interessante chamar a atenção, nesse momento, para a concepção de diálogo como complementaridade de visões. Os interlocutores, estando um diante do outro, vêem cada um o que o outro não vê: cada um vê o outro (que não se vê) e o que está atrás do outro (que também não pode ser visto por este último). Dessa forma, as perspectivas podem se complementar, possibilitando um alcance maior: o diálogo permite essa ampliação dos pontos de vista, desde que devidamente estabelecido. Nesse sentido, F. Jacques (1988, p. 58) vem nos lembrar que “(...) o diálogo é a única prática interdiscursiva capaz de tornar melhor a construção bilateral do sentido...”

Na ótica dos sentidos dos estudos discursivos, vemos que, ao apresentar sua proposta metodológica, Sócrates o faz através da utilização do interdiscurso: inicialmente,

ele cita aqueles contra os quais se coloca neste assunto (um desses sábios que se digladiam com golpes de argumentos), ou seja: apresenta, primeiro, aquilo que ele não é, aquilo com que não concorda para, somente depois, em contraposição, se afirmar. Temos aqui um exemplo da ironia socrática, utilizada como procedimento discursivo próprio da apresentação das teses platônicas, através do choque de idéias contraditórias, que se excluem: sábios que se digladiam versus amigos que querem conversar. Dessa forma, raciocínios são montados a partir do desmascaramento da contradição das idéias. Com a utilização da hipotética (se fosse assim, eu agiria de tal forma) e da adversativa (mas como é assim, então devemos agir de outra forma) são apresentadas a idéia contra a qual o enunciador se coloca e a proposta por ele defendida.

Por isso, Sócrates, o enunciador de Platão, posiciona-se claramente, através da referência explícita, contra todos aqueles que reduzem a discussão a uma simples competição, uma troca de argumentos em que se procura, por todos os meios, sair vitorioso. Utilizando uma situação hipotética, instala-se um caso de polifonia, em que a voz da erística (termo cujo radical *éris* significa luta) se faz presente no diálogo. A polifonia aqui é utilizada para contrapor à tese que está sendo defendida, um outro discurso, que é a sua negação.

Isso porque, ao contrário da erística, modo de argumentar em que se busca apenas a vitória na discussão, a interação dialética, tal qual proposta por Sócrates, surge como um elemento de oposição, já que Sócrates tem outro objetivo: a busca da verdade.

Aliás, a palavra grega *dialektikoteron*, aqui utilizada, já carrega em si esse sentido: conversação, que tem por finalidade a procura da verdade, e sua regra fundamental é só considerar como verdadeiro aquilo que for compreendido e admitido pelo interlocutor.

A doçura dialética mencionada por Sócrates, é consequência da indiferença em relação à vitória, da falta da agressividade na discussão e de uma certa indulgência mútua, uma vez que o acordo dos parceiros nunca é forçado. A resposta é considerada boa pelo

alocutário, porque está de acordo com seus hábitos. A amizade é aqui citada para definir a relação entre os parceiros do diálogo, a fim de que se estabeleça a necessidade do acordo mútuo para que se possa seguir em frente no desenrolar do raciocínio.

Em diversos momentos, durante todo o diálogo, é pontuada essa proposta da interação dialética como método de pesquisa a dois, em que a participação mútua é valorizada, levando-se também em conta o prazer que essa prática proporciona aos parceiros da troca comunicativa.

Vemos, portanto, nesta fala de Sócrates, o interdiscurso (a apresentação de um outro discurso – a erística) como forma de expressão em que a forma de conteúdo (o processo dialético) é veiculado. A tematização da própria atividade discursiva se dá em um movimento circular, evidenciando a ligação entre o que está sendo proposto (a busca da verdade) e a maneira de buscá-lo (a dialética). Dessa forma verificamos a constituição do discurso por contradição no interdiscurso (a contraposição às teses sofistas, à erística e ao ceticismo). Em nossa análise do *Eutidemo* tentaremos verificar a construção do discurso, ressaltando a sua estruturação como espaço onde eclode o interdiscurso.

CAPÍTULO 2

A SEMIOLINGÜÍSTICA E O ATO DE FALA

“A explicação transforma o objeto do mundo em objeto do discurso.”
(SITRI, 2003, p. 49. Tradução nossa)

Ao apresentar, no nº 117 da revista *Langages*, de março de 1995, dedicado às Análises do Discurso na França e organizado por Dominique Maingueneau, sua proposta de Uma Análise Semiolingüística do Discurso, Patrick Charaudeau lembra-nos que existem diversas maneiras de abordar o discurso, de “problematizar seu estudo”. Ou seja, de considerar a questão do discurso como constitutiva de um campo disciplinar específico sem que, para isso, seja necessário negar o campo da linguagem.

A Semiolingüística, como proposta teórico-metodológica, caracteriza-se pelo fato de inserir o discurso em uma problemática mais ampla: ao estabelecer a ligação determinante entre os fatos de linguagem e a situação psicológica e social, esta teoria o faz focando dois fenômenos específicos – a ação e a influência.

Ação e influência. Toda ação exige um sujeito que a realize. Toda influência exige dois sujeitos: um que a realize (como uma ação) e outro que a sofra. A influência constitui, necessariamente, a relação entre dois sujeitos. Por isso, a Semiolingüística oferece-se como uma teoria dos sujeitos da linguagem.

“Dès lors, il s’agit de traiter du phénomène de la construction psycho-socio-langagière du sens, laquelle se réalise à travers l’intervention d’un sujet, lui-même psycho-socio-langagier.” (CHARAUDEAU, 1995, p. 96)

A ação de construção do sentido é realizada pela intervenção do sujeito e carrega suas características. É languageira. Se dá através da linguagem: o sentido é construído pelo uso da linguagem. É psicológico e é social. Verso e reverso da moeda linguagem com a qual o homem negocia o sentido do mundo. Interior e exterior desse ser que, segundo Heidegger, é um ser de linguagem.

Ao considerar o caráter multidimensional da linguagem, são focadas três dimensões específicas: a dimensão cognitiva, versando sobre o papel da linguagem na relação entre uma percepção de mundo e uma categorização desse mundo; a dimensão social e psicossocial, que recai sobre o valor da troca dos signos e sobre o valor da influência dos fatos de linguagem nas relações humanas, e a dimensão semiótica, que envolve a relação entre a construção do sentido e a construção das formas. Ao estabelecer a ligação entre um domínio mais externo, o da lógica da ação e da influência social, e outro mais interno, o da construção do sentido e da construção do texto, delimita-se uma perspectiva lingüística de tratamento do fenômeno languageiro. Melhor dizendo, Semiolingüística.

Sémio, de “*sémeíosis*”, porque a construção do sentido e sua configuração se estabelecem numa relação forma-sentido, e lingüística porque o sistema semiológico dominante é o da linguagem verbal. Ainda que outras formas semiológicas participem desse processo, elas encontram-se sob a batuta da linguagem verbal. A comunicação aqui se realiza por meio da linguagem verbal e a construção do sentido é feita a partir das formas verbais: o que “impõe um procedimento de semiotização do mundo diferente dos de outras linguagens” (id. *ibid.*, p. 98). Queremos frisar, com nosso teórico, que tudo isso se realiza. “Sous la responsabilité d’un sujet d’intentionnalité pris dans un cadre d’action et ayant un projet d’influence sociale.” (id. *ibid.*, p. 98)

O fato de tratar-se de uma categoria de análise, própria do sistema semiológico verbal, que imputa a responsabilidade aos sujeitos que a ativam, percebendo a importância da intencionalidade e do projeto de fala, já aponta a uma possível adequação ao nosso objeto de estudo.

1. O Contrato Comunicacional

Toda relação humana é regida por um contrato. Explícito ou implícito. Todo ato de linguagem (todo discurso), considerado como fenômeno interativo envolvendo sujeitos em um duplo movimento de produção/compreensão de sentidos, realizado em uma dada situação, também é regido por um contrato, através do qual é estabelecido o direito à fala. Esse contrato estipula as regras da interação verbal em curso: estabelecido tácita ou explicitamente desde o início, rege a seqüência da interação, seja pela sua execução ou pela sua ruptura.

A concepção de contrato coloca em destaque a relação interativa e intencional entre os sujeitos do discurso e pressupõe o reconhecimento mútuo entre eles. Reconhecimento esse que abrange desde o direito à fala até as diversas competências em jogo no ato de comunicar. Dessa forma, a comunicação é percebida como uma dinâmica de co-construção de uma realidade com a utilização de sistemas de signos.

Os conceitos de contrato de comunicação e de projeto de fala são primordiais na teoria semiolinguística elaborada pelo Prof. Patrick Charaudeau. O contrato comunicacional é o ritual constituído pelo conjunto das determinações que codificam as práticas sociolinguageiras e resultam das condições de produção e de interpretação do ato de linguagem, ou seja, das circunstâncias do discurso. A noção de contrato pressupõe que os indivíduos presentes, a um mesmo corpo de práticas sociais, possam colocar-se de acordo sobre as representações dessas práticas. Isso não significa que tenham que ter a mesma posição sobre os assuntos tratados, mas que possam, pelo menos, falar sobre a mesma coisa. A idéia de projeto de fala considera que todo sujeito, ao produzir um ato de linguagem, está movido por uma intenção. Todo discurso tem um porquê ou um para quê. Um motivo e/ou um objetivo a alcançar. Para isso, o sujeito falante, diante das restrições circunstanciais em que se encontra, utiliza estratégias. Dessa forma, realiza o seu projeto

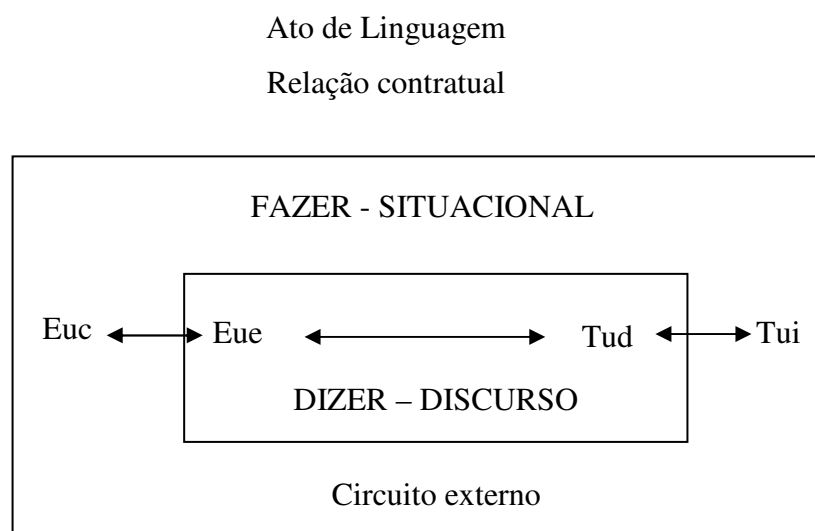
de fala. Por isso, essa teoria considera o ato de linguagem como uma aventura e uma expedição. Que pode dar certo, ou não.

A semiolinguística define o ato de linguagem como uma *mise en scène* que coloca em relação dois espaços de significação:

1. o espaço do situacional ou circuito externo e
2. o espaço do dizer ou circuito interno e quatro sujeitos localizados dois a dois em cada um desses espaços:
 1. os parceiros – sujeitos comunicante (Euc) e interpretante (Tui) – atores sociais situados no circuito externo e
 2. os protagonistas – sujeitos enunciativo (Eue) e destinatário (Tud) – seres de discurso situados no circuito interno.

Essa *mise en scène* é o resultado do cálculo que os parceiros fazem um sobre o outro em relação às suas diversas competências (olhares avaliadores cruzados) e das estratégias que eles realizam para comunicar. Dessa forma, todo ato de linguagem é percebido como um ato interativo através de “olhares avaliadores interpostos”.

Os dois circuitos do ato de linguagem com seus respectivos sujeitos ficam bem representados pelo seguinte quadro enunciativo:



O conceito de ato de linguagem é utilizado pela Semiologia num sentido mais amplo do que lhe dá a Pragmática, servindo para designar o conjunto da realidade linguageira. É um fenômeno que combina o Dizer e o Fazer, considerados como instâncias discursiva e situacional, correspondendo, no quadro enunciativo, aos circuitos interno e externos, indissociáveis um do outro. Todo ato de linguagem é constituído por um duplo processo de produção e interpretação discursiva. Corresponde a uma expectativa de significação, que pode ou não ser realizada, uma vez que essa significação é estabelecida pela interação das intencionalidades dos parceiros do ato.

Os parceiros – sujeito comunicante (Euc) e sujeito interpretante (Tui) – são seres psicossociais, que partilham as práticas sociais e as representações imaginárias da comunidade a que pertencem. Estão envolvidos por uma relação contratual determinada pela situação comunicativa em que se encontram. O sujeito comunicante (Euc) é o parceiro que tem a iniciativa do processo de produção e o sujeito interpretante (Tui) é o parceiro que tem a iniciativa do processo de interpretação.

O sujeito comunicante (Euc) ao produzir a sua enunciação, projeta o sujeito enunciador (Eue) e o sujeito destinatário (Tud). Esses são definidos como seres de fala da enunciação do Dizer. São os protagonistas do discurso, cujos papéis ou comportamentos linguageiros lhe são atribuídos pelos parceiros, seres psicossociais, em função de sua relação contratual.

“Visto do lado do processo de produção, este Euc é uma imagem de enunciador construída pelo sujeito produtor de fala (Euc); ele é, então, o traço de intencionalidade do Euc, nesse ato de produção.” (CHARAUDEAU, 1983, p. 42, T. N)

“O Tud é este interlocutor fabricado pelo Euc como destinatário ideal, adequado a seu ato de enunciação. O Euc tem o controle total dele, uma vez que o coloca onde ele supõe que sua intenção de fala será totalmente transparente ao Tud.” (CHARAUDEAU, 1983, p. 39, T. N.)

Para que o ato de comunicação alcance o resultado esperado, é necessário haver uma identificação, ainda que parcial, entre o Tud e o Tui.

A teoria Semiolingüística parte de dois postulados básicos na formulação do seu quadro enunciativo:

1. o postulado da ritualização das trocas languageiras, que afirma que o contrato comunicativo é determinado por convenções e regras (passíveis de efetivação ou transgressão conforme a interação verbal em curso);
2. o postulado de intencionalidade, que dispõe que haja um reconhecimento mútuo entre os parceiros do ato de comunicação segundo um princípio de pertinência.

São quatro os princípios que possibilitam as condições de comunicação:

1. o princípio de interação, que detecta a não-simetria entre os processos de produção e interpretação do ato de comunicação. Esse princípio diz respeito à alteridade dos sujeitos envolvidos neste ato e à necessidade de reconhecimento recíproco entre eles;
2. o princípio de pertinência, que determina a necessidade de os parceiros do ato de linguagem partilharem determinados conhecimentos para que seja possível engendrar a comunicação;
3. o princípio de influência, que afirma que toda comunicação é intencional, tem uma finalidade de influência ou interferência sobre o outro. Isso determina a escolha das estratégias de fala feita pelo sujeito comunicante;
4. o princípio de regulação, segundo o qual a comunicação é percebida como uma dinâmica de atuações dos parceiros, de forma a permitir o estabelecimento, a continuidade ou a ruptura da troca languageira.

O quadro enunciativo, com seu duplo circuito (externo/interno), seu duplo processo (produção/interpretação) e com seus quatro sujeitos, os dois postulados básicos e

os quatro princípios, compõe o marco teórico, cujos conceitos fundamentais são o contrato comunicacional e o projeto de fala.

Em termos metodológicos, a Semiolingüística postula que toda análise deva partir do esclarecimento da relação contratual que determina o discurso analisado, porque assim é possível obter os elementos necessários para a compreensão das estratégias de fala utilizadas na construção do objeto de análise. Para isso propõe que ele seja interrogado, utilizando algumas questões fundadoras da sua metodologia. Essas perguntas metodológicas são realizadas com o intuito de explicitar a situação enunciativa em que se desenrola o ato de comunicação.

Para isso são estabelecidos três níveis de percepção do ato de linguagem:

“Esta série de hipóteses que definem o ato de linguagem como nascendo em uma situação concreta de troca, proveniente de uma intencionalidade, organizando-se em torno de um espaço de restrições e de um espaço de estratégias e significando uma interdependência entre um espaço externo e um espaço interno, levou-nos a propor um modelo estruturado em três níveis:” (CHARAUDEAU, 1995, p. 102.)

1. O nível situacional, referente ao espaço externo do quadro enunciativo, constitui o espaço de troca dos atores sociais, que são ao mesmo tempo seres que interagem e parceiros de um ato de comunicação. Define-se pelas condições físicas, psicológicas e sociais de produção do discurso. É caracterizado pelos seguintes componentes:
 - a finalidade do ato de comunicação, que consiste em responder à seguinte pergunta: “estamos aqui para dizer o quê?”;
 - a identidade dos parceiros, que consiste em responder, em termos de estatuto psicossocial, à pergunta: “quem fala a quem?”;
 - o assunto do ato de comunicação, que consiste em responder à pergunta: “a propósito do que se fala?”;

- o dispositivo em que se dá o ato, que consiste em responder à questão: “em que circunstâncias materiais transcorre a troca?”

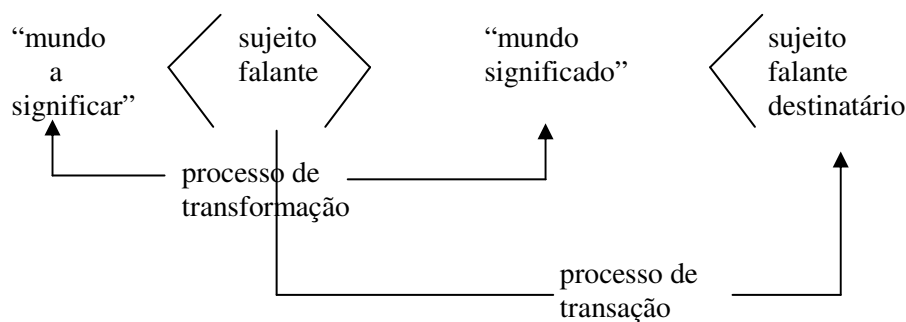
Em resumo, no nível situacional, o contrato de troca, define-se ao responder às questões acima citadas e a mais esta: “Estamos aqui para representar que papel social, em função de quais condições?”

2. O nível discursivo, referente ao espaço interno do quadro enunciativo, constitui o espaço de atuação dos protagonistas, seres de discurso, engendrados pelos processos de produção e de interpretação dos parceiros do ato de comunicação. É o espaço da margem de manobras possíveis. Aqui são realizados os comportamentos discursivos, os modos de organização do dizer. É constituído pelos componentes semiológicos (que sistemas de signos estão envolvidos no discurso analisado?), pelos componentes semânticos (que representações, supostamente partilhadas, estão em jogo?) e pelos componentes discursivos (quais comportamentos discursivos – enunciativos, argumentativos, narrativos, retóricos – são utilizados?). É nesse nível que devem ser estudadas as estratégias discursivas, esclarecidas pelas condições de produção do discurso.
3. O nível comunicacional estabelece uma “ponte” entre o espaço externo e o espaço interno e permite definir os sujeitos como seres que se comunicam e não unicamente como atores sociais. O contrato de fala estabelecido nesse nível atribui aos parceiros os lugares e os papéis comunicacionais que lhe são pressupostos, como protagonistas do discurso, em função dos dados do contrato situacional. É constituído pelo componente intercomunicacional (a intervenção permite ou não a troca de turnos de fala? Se for interlocutiva, qual o nível de tomadas de fala feitas por cada interlocutor? Qual o tempo de fala? etc.) e pelo componente dos papéis comunicacionais (Quais papéis – questionador, avaliador, provocador – são permitidos ou esperados dos protagonistas?)

Nesses três níveis são estabelecidas: 1) as IDENTIDADES dos parceiros, o que constitui a dimensão psicossociológica do contrato de troca situacional no espaço externo do quadro enunciativo; 2) os PAPÉIS COMUNICACIONAIS, que determinam os comportamentos linguageiros; 3) os COMPORTAMENTOS DISCURSIVOS, que determinam os modos de organização do dizer estabelecidos no espaço interno do quadro enunciativo. A significação comunicativa é construída pela conjunção desses três componentes: identidade – papel – comportamento.

2. A Semiotização do Mundo

O processo de semiotização do mundo, que constitui a construção do sentido, realiza-se como um processo duplo, na medida em que comporta simultaneamente dois processos: o processo de transformação e o processo de transação. Por meio do processo de transformação, o “sujeito falante” realiza a ação de transformar o “mundo a ser significado” em “mundo significado”. Ação lingüística. Ação linguageira. Através do uso da linguagem, os objetos do mundo são transformados em objetos do mundo das palavras, plenos de significados, passíveis de sentido. Por meio do processo de transação, este sentido é negociado entre os sujeitos participantes do ato de linguagem, ou seja, o “mundo significado” realiza-se como objeto de troca entre o sujeito produtor do ato de linguagem, aquele que operacionaliza seu projeto de fala ao produzir o discurso, e um outro “sujeito falante”, que representa o papel de destinatário desse objeto” (CHARAUDEAU, 1995, p. 98) esquematiza-se este duplo processo assim:



seria pertinente fazer várias considerações acerca do esquema acima. Ater-nos-emos àquelas que nos parecem mais importantes no momento. Os sujeitos participantes do ato de linguagem, do discurso, são considerados como “sujet parlant”, sujeitos que falam, ou seja, que agem, agentes no uso da linguagem. Nesse momento, no nosso ponto de vista, Charaudeau dá o grande salto de qualidade nas teorias da linguagem quando percebe o caráter ativo de todos os sujeitos participantes. Altera-se definitivamente a percepção ativo/passivo das teorias da comunicação anteriores. Não existe mais a figura do receptor passivo. O sujeito que recebe o discurso participa ativamente do processo de semiotização do mundo, da construção do sentido. Por isso, dizemos que o sentido é co-construído pelos parceiros da interação verbal. Uma troca verbal é realizada. O sentido é negociado. Verbalmente. Por meio do uso da linguagem. Aliás, toda negociação pressupõe o uso da linguagem para ser realizada. E agora, este caráter específico da linguagem, o da semiotização do mundo, pressupõe a troca, a negociação, a interação.

Os dois processos (processo de transformação e processo de transação), que constituem o processo de semiotização do mundo, são concomitantes, apesar de constituírem processos diferenciados. Voltaremos aos tipos de operação próprios do processo de transformação e aos princípios do processo de transação para verificarmos como é

delimitado o “postulado de intencionalidade”, ponto crucial da Teoria Semiolingüística. Antes, porém, vejamos como esses processos podem interessar à nossa análise.

O que nos fascinou nesse intuito foi a apresentação da teoria feita por Ida Lúcia Machado, no artigo denominado Uma Teoria de Análise do Discurso: A Semiolingüística, publicado em 2001, no qual, a propósito do quadro acima, ela afirma:

“Os ditos processos se efetuam segundo procedimentos diferentes, sendo, no entanto, solidários um do outro: isto se deve ao *Princípio de Pertinência*, que exige um saber em comum, que é, por assim dizer, ‘construído’ no final da realização do *processo de transformação*.” (MACHADO, 2001, p. 47)

A idéia de um saber em comum (partilhado), que não está pronto anteriormente, que se apresenta “construído” após um processo, é fascinante. Seria esse o jogo de Platão? Estaria aí o cerne da questão? A apresentação do saber pelos opostos, escolhida por Sócrates/Platão, por meio da alternância dos turnos de fala dos personagens dos diálogos para fazer valer o raciocínio socrático: “não é a mim que não podes contradizer, mas à verdade”, diz Sócrates no Banquete. Na verdade é aí que está o cerne da questão: na questão da verdade. Não é nosso intuito aqui trazer à tona uma discussão sobre as teorias da verdade. Mas não podemos fugir ao esclarecimento do projeto de fala, realizado pelo discurso que ora analisamos, os Diálogos Platônicos, de demonstração da verdade por meio do raciocínio não contraditório. A verdade seria garantida pela coerência lógica interna ao encadeamento das proposições em um determinado raciocínio, que garantiria a esse encadeamento de proposições poder ser considerado partícipe do reino da coerência – a epistême – próprio do mundo das idéias, onde se encontra o conceito universal.

Existem alguns conceitos fundamentais da Semiolingüística, um dos quais é o de “projeto de fala”. Todo sujeito comunicante, ao se engajar em um ato de comunicação, elabora um projeto que vai direcionar seu discurso ou sua intervenção na interação.

Esta categoria de análise da Semiologia denominada “projeto de fala” é determinada pelo postulado de intencionalidade, fundamento do ato de linguagem. Esse postulado afirma que todo ato de linguagem é movido por uma intencionalidade, posto que envolve os sujeitos da linguagem, os parceiros do ato. Esses interlocutores são sujeitos de ação, seres sociais portadores de intenções. Isso significa dizer que ninguém abre a boca de graça. Ninguém fala ou escreve ou representa, qualquer que seja a forma, sem ter um motivo, um porquê e/ou um para quê. Essa motivação é que vai determinar o projeto de fala do sujeito comunicante e, a partir desse projeto, ele vai proceder às escolhas linguageiras que constituirão o ato de fala e, conseqüentemente, o discurso.

Em nossa pesquisa, a apreensão do projeto de fala de Platão é fundamental para a adequada compreensão dos procedimentos discursivos da construção progressiva do pensamento socrático/platônico. Ou vice-versa. Na verdade, trata-se de uma via de mão dupla: a concepção do projeto de fala mais amplo da obra ilumina a interpretação dos procedimentos pontuais e esses, por sua vez, ajudam a corroborar ou não a hipótese do projeto.

Sobre esse assunto, Charaudeau nos adverte que

“un acte de langage, ..., relève d’une intentionnalité, celle des sujets parlants, partenaires d’un échange. Il dépend donc de l’identité de ceux-ci, résulte d’une visée d’influence, est porteur d’un propos sur le monde. De plus, il se réalise dans un temps et un espace donnés déterminant ce que l’on appelle banalement une situation.” (1995, p. 101)

mostrando claramente que o postulado de intencionalidade é próprio de uma teoria na qual os sujeitos da linguagem ocupam um papel central. Sendo, portanto, fundamental a questão da identidade desses sujeitos: de seus papéis sociais e linguageiros. No caso da obra platônica, o papel do filósofo, como ser comprometido com a verdade, e o do sofista, como adestrador de habilidades retóricas e oratórias, descompromissado com a verdade e vinculado a um uso utilitarista do discurso: ainda que muitos estudiosos considerem Sócrates como um sofista, na medida em que ele tem como objetivo fazer valer o seu *propósito sobre o*

mundo, o seu ponto de vista sobre o assunto em pauta, utilizando-se para isso de estratégias retóricas necessárias a toda argumentação. Porque só assim ele vai conseguir exercer a sua *visée d'influence*, ou seja, atingir e modificar o pensamento do interlocutor.

No caso da obra de Platão, por ser constituída de diálogos fictícios, posto que narrados¹ e, portanto, constituídos de toda uma diegese² própria, esta dinâmica verificada por Charaudeau é mais complexa ainda. Ocorrem desdobramentos dos planos de narração e dos níveis de interação entre os sujeitos. Se em um nível mais externo se dá a relação entre o autor e o leitor da obra, nos níveis internos o que acontece são as relações entre os personagens. Portanto, a análise deve considerar não só a identidade dos parceiros (autor e leitor) e os tipos de saberes aí envolvidos, como também a identidade dos protagonistas dos diálogos.

Segundo Charaudeau, no artigo citado, para que um ato de linguagem seja válido, ou seja, para que ele realize sua transação, é necessário que os parceiros se reconheçam o direito à fala e que eles possuam em comum um mínimo de saberes disponibilizados no ato de troca linguageira.

No *Ménon*, quando Sócrates pede a Ménon que lhe indique um de seus servidores para que possa demonstrar que, com as perguntas adequadas, é possível levar qualquer pessoa a realizar um raciocínio matemático, que esta pessoa nunca havia realizado antes (ou seja, para provar a sua tese de reminiscência das idéias – que todos já possuímos os conhecimentos anteriormente e basta fazê-los aflorar com o intermédio das perguntas), a única condição que Sócrates considera necessária é que se fale a mesma língua (ele

¹ Mesmo que possa ter havido um encontro histórico entre Sócrates e seus interlocutores (o que não vem ao caso), o fato de ser transcrito por Platão confere o caráter ficcional (começo, meio e fim) de criação ou recriação das suas falas.

² Termo grego reaproveitado por teóricos contemporâneos com a finalidade de referir-se a uma narração e a seu conteúdo, ou seja, ao mundo especificamente posto por uma obra de criação humana (representativa).

pergunta a Ménon se o servidor fala grego). Ou seja, esse saber em comum mínimo, que Charaudeau considera necessário entre os parceiros do ato de linguagem, para Sócrates, no momento daquele diálogo, é constituído pela língua.

A Semiolingüística denomina *espaço de restrições* o âmbito linguageiro que compreende os dados mínimos que precisam ser satisfeitos para que o ato de linguagem possa se realizar, o conhecimento da mesma língua, para Sócrates, no exemplo citado.

O *espaço de estratégias*, em contraposição ao *espaço de restrições*, que acabamos de descrever, corresponde em nossa teoria às possibilidades de escolhas que os sujeitos podem fazer na encenação do ato de linguagem, portanto, na realização do discurso. Esse jogo de estratégias advém de uma certa margem de manobra permitida para além das restrições situacionais.

Por exemplo, o fato de Platão escolher a forma de diálogos para expor sua filosofia e, principalmente, o jogo que ele articula entre perguntas e respostas, representa uma forma estratégica de tentativa de alcançar os efeitos visados. Em uma dinâmica entre efeitos de realidade e efeitos de ficção e, conseqüentemente, efeitos de paternização, o sujeito comunicante Platão intenta realizar sua visée de influência levando seus leitores a aderirem às teses veiculadas: a concepção da filosofia como conhecimento da verdade, portanto do nível da épisteme, em contraposição à sofística, o tipo de conhecimento preconizado por seus adversários, representados por alguns dos interlocutores de Sócrates nos Diálogos Platônicos. A sofística seria um conhecimento do reino da doxa, do nível das opiniões, passíveis de serem contraditórias. Essas contradições são reveladas por uma contraargumentação que aponte o caminho da coerência.

Realizamos este percurso teórico de apresentação dos conceitos de projeto de fala e postulado de intencionalidade definindo o ato de linguagem como nascendo em uma situação concreta de troca, proveniente de uma intencionalidade e que se organiza em torno

de um espaço de restrições e de um espaço de estratégias, para que pudéssemos aprofundar nossa apresentação do duplo processo de semiotização do mundo e seus respectivos processo de transformação e processo de transação.

Para compreendermos como se realizam esses processos e para que possamos aplicá-los em nossa análise, esclareceremos que o processo de transformação compreende (basicamente) quatro tipos de operação. Essas operações, assim tipologizadas, constituem procedimentos discursivos utilizados na constituição de nosso *corpus*. A primeira dessas operações é a *identificação*. Trata-se de conceitualizar e nomear os seres (materiais ou idealizados) captados no mundo dos fenômenos. Esse procedimento de identificação é o primeiro passo necessário para que se possa falar das coisas do mundo – nomeá-las. Dessa forma, os seres do mundo são transformados em “identidades nominais”.

A segunda operação é a qualificação, uma vez que os seres possuem propriedades, características, atributos que, ao discriminá-los, determinam suas especificidades e motivam sua maneira de ser. Dessa forma, os seres do mundo são transformados em “identidades descritivas”.

A terceira operação é a ação, porque esses seres agem ou sofrem a ação de outros seres, inscrevendo-se em esquemas de ação conceitualizados, que lhes dão uma razão de ser, ao realizarem alguma coisa. Assim, os seres do mundo são transformados em “identidades narrativas”.

A quarta operação é a causação, porque esses seres, com suas qualidades, agem ou sofrem a ação em razão de determinados motivos (humanos ou não humanos), que promovem sua inscrição em uma cadeia de causalidade. A sucessão dos fatos do mundo é transformada (explicada) em relações de causalidade.

Acreditamos que as relações entre os fatos do mundo são das mais diversas ordens, para além das relações da causalidade, embora Charaudeau especifique, no artigo

citado, somente esta relação (a de causalidade). De qualquer forma, o que nos parece mais importante é pensarmos a transformação dos seres do mundo em objetos do discurso a partir da explicação. Por isso, afirmamos que a explicação transforma o objeto do mundo em objetos do discurso.

Postulamos neste nosso trabalho que a construção do pensamento de Platão se dá por meio de um processo de semiotização do mundo. Gostaríamos de esclarecer que consideramos objeto do discurso determinadas entidades lógicas e semiológicas, constituídas de expressões nominais suscetíveis de serem reformuladas, enriquecidas ou simplificadas. Essas entidades possuem propriedades e sofrem transformações a partir de elementos que são pré-construídos, transformados ou construídos no desenrolar do discurso. Dessa forma, o objeto do discurso está na “origem dos meios que levam a fazer adquirir um saber, a suscitar tomadas de posição ou de julgamentos de valor”. (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, p. 352). Assim sendo, o objeto do discurso é constituído no discurso e pelo discurso, tratando-se, pois, de uma entidade constitutivamente discursiva, que se desdobra, ao mesmo tempo, no desenrolar do discurso e no interdiscurso, ou seja, na interface que o discurso mantém com os outros discursos com o qual dialoga. Para nós, é bem este o caso do conceito de virtude na obra de Platão. Resta-nos, porém, compreendermos como se realiza o processo de transação constitutivo do duplo processo de semiotização do mundo.

Este processo de transação, que caracteriza a interação entre os sujeitos, realiza-se segundo quatro princípios. O *princípio da alteridade*, segundo o qual os parceiros da troca devem se reconhecer, em alguns pontos semelhantes entre si e em outros, diferentes. Semelhantes, *porque*, para que a troca se realize, é necessário que eles tenham em comum *universos de referência*, ou seja, um mínimo de *saberes partilhados*, que sirvam de base para a negociação do sentido. Às vezes, imbuídos de finalidades complementares. Por

exemplo, no caso da relação mestre/discípulo, a finalidade de um é ensinar e a do outro (*alteridade*), aprender. O discípulo deve reconhecer o saber do mestre, necessitar desse saber e reconhecer a sua própria ignorância ou, pelo menos, reconhecer-se como não possuidor daquele saber. Não adianta um querer ensinar uma coisa e o outro querer aprender outra. Muitas vezes, as dificuldades inerentes às trocas linguageiras entre Sócrates e seus interlocutores são devidas à falta desses elementos. Sócrates promove a aporia na tentativa de levar seus interlocutores a reconhecerem sua própria ignorância, condição *sine qua non* para a busca do conhecimento. Esse conhecimento está adormecido na alma de cada um e precisa ser desperto por métodos adequados para se tornarem conscientes, conhecidos ou reconhecidos. Mas para que isso aconteça, é necessário que o sujeito se reconheça ignorante para que busque o saber. Porque quem acha que já sabe não terá como modificar sua condição.

O princípio de alteridade exige essa complementaridade:

“Ainsi, ce principe dit que chacun des partenaires est engagé dans un processus réciproque (mais non symétrique) de reconnaissance de l’autre, dans une interaction le légitimant du même coup dans son rôle, ce qui est une condition de validation de l’acte de langage. Ce principe fonde l’aspect contractuel de tout acte de communication puisqu’il implique une reconnaissance-légitimation réciproque des partenaires l’un vis-à-vis de l’autre.” (1998a, p. 99)

No caso dos Diálogos Platônicos, esse aspecto contratual é desdobrável em níveis, uma vez que trata-se de diálogos encaixados (um dentro do outro). Assim, existe um contrato de leitura do texto filosófico, um contrato de interação entre Sócrates e determinado personagem, em um nível mais amplo, e outro contrato com outros personagens, em níveis mais encaixados.

O *princípio de pertinência*, segundo o qual os parceiros do ato de linguagem deveriam poder reconhecer os universos de referência, que são objeto da transação linguageira. Esse princípio é complicado, porque a questão da referência coloca problemas.

Ao mesmo tempo que é a possibilidade da negociação, é a sua dificuldade. Ou melhor ainda, a própria dificuldade é que possibilita a troca. Se a referência fosse a mesma para todos, não haveria necessidade de negociar. Se todos concordassem, para que argumentar? É a diferença, a falta, a assimetria que determina a necessidade da interação. Mas, ao mesmo tempo, um mínimo de coisas em comum deve haver entre os parceiros, para que seja possível uma troca. Às vezes, esse mínimo é a língua. Como o pressupõe Sócrates com o Servidor de Ménon. Charaudeau acredita que

“... ils doivent pouvoir partager – ce qui ne veut pas dire nécessairement adopter –, les savoirs contenus dans l’acte de langage en question: savoir sur le monde, sur les valeurs psychologiques et sociales, sur les comportements, etc.” (CHARAUDEAU, 1989a, p. 100)

O que significa que, para que não se trate de um diálogo de surdos, ou de pessoas que falam ao mesmo tempo, com cada um falando sobre uma coisa diferente, para que o assunto seja, pelo menos, o mesmo, é necessário que haja um mínimo de significado comum ao referente. Ainda que as opiniões sejam diferentes, ainda que esse referente esteja prenhe de sentidos diferentes. Um copo deve servir sempre para beber, ainda que para uns ele lembre a água e para outros a cachaça. Ainda que, para alguns, ele esteja meio vazio e para outros, meio cheio.

O *princípio de influência*, segundo o qual, todo sujeito, ao produzir um ato de linguagem, pretende atingir seu parceiro, seja para fazê-lo agir, seja para tocar sua emoção, seja para orientar seu pensamento... na verdade, hoje já sabemos que esta *finalidade intencional* de todo ato de linguagem abrange um leque muito mais amplo de possibilidades. A idéia de influência, fundamental à Semiologia, abrange essa concepção de necessidade de envolvimento do outro no seu universo de discurso. O que motiva essa necessidade é o que a análise deve descobrir para compreender o sentido do discurso.

Se o princípio de influência considera que o sujeito comunicante é movido por uma intenção de “influenciar”,³ o parceiro, ao mesmo tempo, o sujeito interpretante, sabe que é alvo de influência. Muitas vezes é ele que a busca. No caso do discípulo que quer aprender ou de alguém que busca uma informação ou uma orientação. Muitas vezes, trata-se do famoso caso “me engana, que eu gosto”, em que a influência é dissimulada.

Mas, em todos os casos, sempre há que se considerar o *princípio de regulação*, segundo o qual, a toda perspectiva de influência corresponde a possibilidade de uma contra-influência. Ou seja, se eu quero te envolver no meu universo do discurso, corro o risco de ser eu a ser envolvida pelo seu. Se quero te seduzir, é porque já estou seduzida por você. Charaudeau nos diz que para que a troca tenha uma seqüência, para que a interação se realize e alcance um patamar mínimo de satisfação

“... les partenaires doivent réguler ce jeu d’influences. Ils sont alors amenés à jouer de stratégies à l’intérieur d’un cadre qui assurerait une intercompréhension minimale sans quoi il n’y aurait point d’échange.” (CHARAUDEAU, 1989c, p. 100)

Intercompreensão mínima, saberes partilhados, saberes prévios sobre a experiência do mundo e sobre os comportamentos dos seres humanos vivendo em coletividade. Saber comum construído no termo do processo de transformação.

São muitos os saberes envolvidos no discurso. São vários os saberes acessados pelo discurso. De qualquer maneira, precisamos pensar sobre esses saberes. Partilhados ou não pelos parceiros da troca. Saberes em comum ou nem tanto. Saberes prévios, anteriores ao discurso, uma vez que cada parceiro entra no jogo da interação discursiva trazendo sua própria bagagem de experiências, sua história pessoal, sua visão de mundo, ou seja, toda uma gama de conhecimentos diferenciados em relação aos de seu interlocutor. Uma parcela desses conhecimentos deve, necessariamente, ser comum de dois. Devem ser

³ Considerando influenciar como trazer para dentro do universo do discurso.

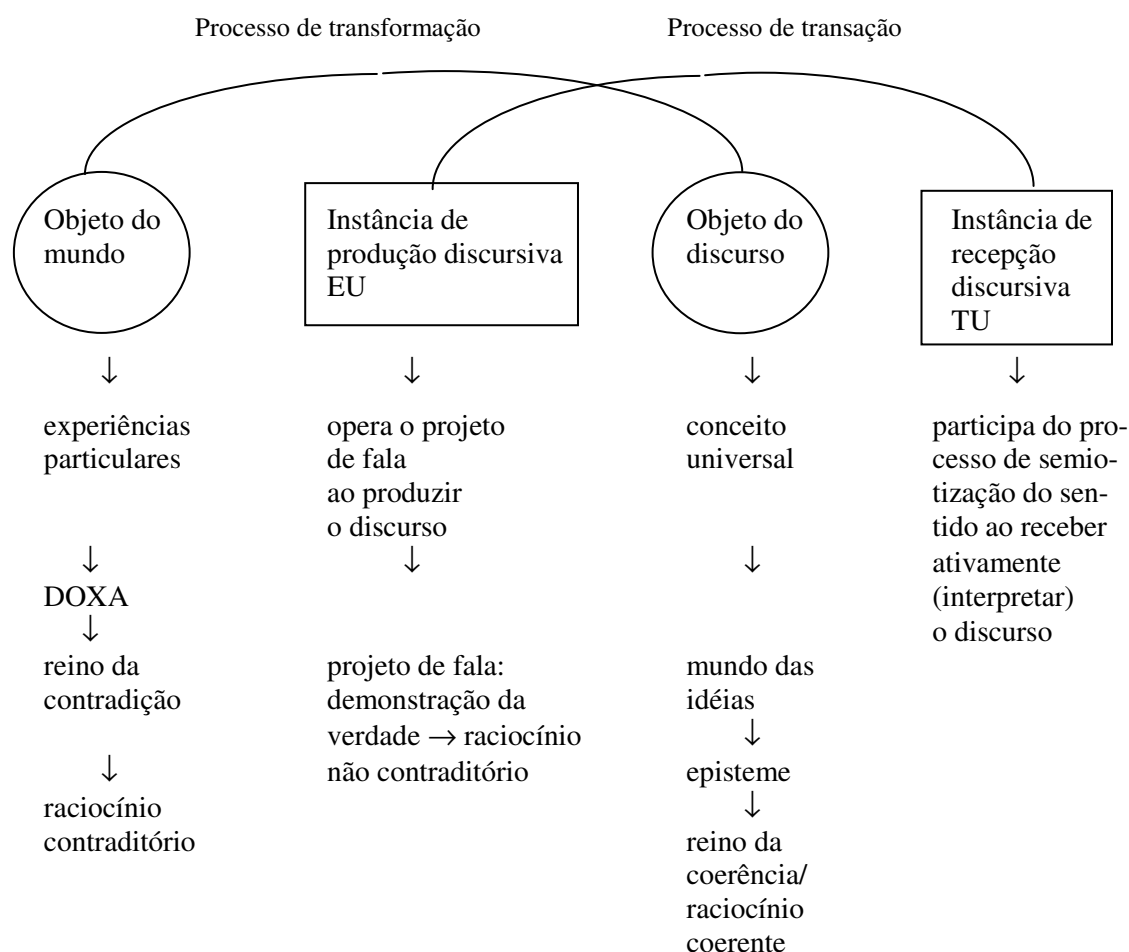
partilhados. No mínimo, a língua. E também é necessário uma referenciação mínima em comum. E, durante a interação, esses saberes entram em contato, são trocados, os sentidos são negociados. Cada parceiro entra com a sua cota de saberes, coloca em jogo, escondem alguns, dissimulam outros, realçam os que lhes interessam segundo o jogo de estratégias que está sendo jogado na transação das influências e das contra-influências.

Ao final dessa transação, alguma coisa nova foi construída. Não que os parceiros cheguem a um acordo, necessariamente. Mas, de qualquer forma, cada um dos parceiros sai modificado. Torna-se outro em relação ao que era antes.

Quando, no Protágoras (331d), Sócrates diz que não se trata de uma discussão com base no “se assim o quiseres” ou “se for do seu agrado”, mas que se trata da convicção de uma proposição bem fundamentada, ao propor sair do raciocínio hipotético, com base em hipóteses pessoais, e buscar uma fundamentação razoável (com base na razão, logos), ou seja, aceitável por todos, independente de questões pessoais, está propondo, de alguma forma, a passagem da doxa à episteme. Acreditamos estar aí o cerne da questão. A escolha de um caminho feito por uma cultura. A cultura da razão.

“Más bien parece que fueron las investigaciones socráticas sobre “qué es la virtud”, “qué es el valor”, etc., las que influyeron para que Platón admitiera la existencia de universales que constituían una clase especial de entidades, a las que denominó eidos o idea.” (ROSS, 1997, p. 30)

PROCESSO DE SEMIOTIZAÇÃO DO MUNDO



3. O Ato de Fala Pergunta

Várias são as referências à *interrogação* encontradas no *Eutidemo* como instrumento para se alcançar o conhecimento. O uso adequado da interrogação permite o desenvolvimento de raciocínios que constroem o conhecimento, erigindo-o em sistemas cujas relações lógicas entre os seus componentes determinam a universalidade das suas verdades. Dessa forma, as opiniões cedem lugar ao conhecimento, desde que integradas em um conjunto mais amplo, cujos elementos são conhecidos por suas relações mútuas, fixados por uma ligação que lhes dê a explicação.

A capacidade que tem a interrogação dialética de induzir o conhecimento é o fato para o qual Sócrates chama a atenção. Porém, o *ato de fala pergunta* é utilizado de diversas maneiras nos diálogos platônicos. Na verdade, em toda situação de comunicação são encontrados diferentes tipos de perguntas. E, se considerarmos o par pergunta/resposta como elo do encadeamento dialógico, podemos verificar que essa propriedade discursiva serve de amálgama ao diálogo analisado. Assim sendo, se para Sócrates, no *Mênon*, a interrogação possibilita conhecimento, para nós, leitores de Platão, a pergunta constitui o cimento na construção do diálogo que estamos analisando.

A Semiolingüística considera que, no âmbito da argumentação, os procedimentos discursivos consistem na utilização pontual ou sistemática de algumas categorias da língua com o intuito de produzir efeitos de persuasão. De acordo com essa definição, verificamos que a pergunta é o procedimento discursivo mais recorrente nos diálogos platônicos.

Ao analisarmos o *Eutidemo*, deparamo-nos com a importância do papel desempenhado pelo ato de fala pergunta tanto para a crítica quanto para a dialética. A maiêutica é o método utilizado por Sócrates que, em analogia com o trabalho das parteiras, leva seu interlocutor a “*parir*” o conhecimento. Consiste em interrogar o alocutário de forma a levá-lo a descobrir por si mesmo a verdade sobre o tema em discussão. Vista dessa maneira, a pergunta é o instrumento utilizado para se “retirar” do alocutário a verdade, que já existe anteriormente nele e da qual ele apenas ainda não tem conhecimento.

Na verdade, a maiêutica é a segunda parte do método, porque a primeira, a ironia socrática, desconstrói as certezas que o interlocutor acredita ter, para que a dúvida, assim estabelecida, sirva para possibilitar o “parto” do verdadeiro conhecimento. Mas é também por meio da maestria na colocação das questões que Sócrates realiza essa desconstrução. A refutação socrática consiste em colocar à mostra as contradições do interlocutor. Através

de um jogo de perguntas/respostas, nesse procedimento de refutação, Sócrates “checa” a coerência das crenças morais do indivíduo assim interrogado.

Para a erística, o jogo pergunta/resposta também constitui a mola mestra da interação. Porém com outras características: revelando uma relação de autoridade, o questionado é obrigado a dar uma resposta e não existe a possibilidade de negociação de sentidos, porque é justamente no deslizamento dos sentidos não negociáveis e, portanto, não esclarecidos que se encontra a garantia da vitória do questionador.

A interrogação, como ato de fala, é utilizada como estratégia discursiva para direcionar o raciocínio de acordo com a intenção do locutor – Sócrates. Nesse momento de nossa análise, destacamos o ato de fala – essa unidade significativa do processo enunciativo – como unidade em uma estrutura interacional, portanto dialógica, ou pelo menos dialogal, constituída de trocas interativas, em que os personagens são considerados como instâncias enunciativas – locutor/alocutário – ou seja, interlocutores que fazem intervenções nessas trocas.

Para um aprofundamento no estudo do ato de fala pergunta, recorreremos à Teoria dos Atos de Fala como suporte teórico-metodológico para esta fase de nossa análise. Fazemos isso com o intuito de nos ater à especificidade dos procedimentos linguageiros próprios dos diálogos platônicos, como no caso das respostas às perguntas dos irmãos erísticos.

De acordo com essa teoria, a pergunta é a realização de um ato de fala constituído por uma proposição por meio da qual é expresso um determinado conteúdo proposicional versando sobre o tema da interação. Esse conteúdo proposicional surge imbuído de uma força ilocucional diretiva, uma vez que toda pergunta pretende levar o alocutário a proferir uma resposta. Na verdade, o ato de fala pergunta só se realiza plenamente com a resposta do alocutário. Mais ainda, não é com qualquer resposta: respostas evasivas ou que não

correspondam ao conteúdo proposto pela pergunta tenderiam a torná-la incompleta, não plenamente realizada.

Segundo Mari (1998, p. 174-175): “Formas diretivas como “perguntas” comumente preenchem a sua totalidade com seqüências compatíveis de intenções”. Faz-se necessária, portanto, essa compatibilidade de intenções entre as instâncias interlocutivas para se alcançar a realização plena da pergunta. O que nem sempre acontece.

De qualquer modo, a força ilocucional de toda interrogação é constituída, necessariamente, pelo *ponto ilocucional diretivo*, uma vez que o modo pelo qual o conteúdo proposicional de toda pergunta se relaciona com o mundo é uma tentativa de fazer com que o alocutário se manifeste. Isso independe do propósito perlocucional do locutor. Seja quais forem as suas intenções extralingüísticas, ao proferir uma pergunta, o locutor carrega consigo a intenção de realizar o *ponto ilocucional diretivo*, no modo interrogativo: a tentativa de levar o alocutário a proferir a resposta é fundamental para a realização da pergunta.

Verifica-se, assim, que a interrogação é um ato iniciativo, que engendra um ato reativo, a resposta. E é nesse jogo interlocutivo que ela realiza sua força ilocucional de *ponto ilocucional diretivo*, por meio de modos de realizações específicos, com conteúdos proposicionais e condições preparatórias próprios ao tema da conversação.

Segundo Vandervecken (1985, p. 182), “no trabalho de análise é necessário especificar o modo de realização do ponto ilocucional”. Tal afirmativa se acorda com o que diz Mari (1998), que vê no modo de realização de um ponto o espaço da “pluralidade de usos refletidos na fala, da variabilidade de nuances e detalhes”, o que procuraremos a seguir.

PARTE II

ANÁLISE

Neste momento, utilizaremos as teorias estudadas para analisar o diálogo *Eutidemo* de Platão.

CAPÍTULO 4

DIALOGANDO COM O *EUTIDEMO*

I) Apresentação

O *Eutidemo* é um diálogo em que Sócrates relata a Críton uma conversação ocorrida no dia anterior no Liceu. Trata-se de um relato: um discurso relatado. O discurso dentro do discurso. Inicia-se com uma pergunta de Críton dirigida a Sócrates, sobre quem era seu interlocutor nessa conversa do dia anterior, que nos informa que havia uma multidão em torno deles e que Críton estava no meio dessa multidão, sem poder ouvir o que eles conversavam.

Portanto, na sua introdução, esse diálogo faz a apresentação dos sujeitos que o compõem. Ao apresentar os irmãos Eutidemo e Dionisodoro respondendo à pergunta de Críton: “Que sabedoria é a deles?” (271c), Sócrates introduz sua famosa ironia, retomando a pergunta, “mas perguntas-me pela sabedoria deles”, e responde, qualificando a sabedoria de seus interlocutores com o uso da hipérbole: “é espantosa, Críton! São ambos absolutamente sabedores de tudo...” Utiliza reiteradamente indicativos da dualidade (ambos, os dois), como se duplicasse a imagem criada. E introduz os irmãos Eutidemo e Dionisodoro através da categoria da luta – “lutadores de pancrácio,¹ perfeitamente preparados para toda espécie de combates” (271c).

Críton refere-se a eles como “uns desses novos sofistas”, e Sócrates reitera essa qualificação, explicitando o que caracteriza essa categoria: “...são capazes de tornar os outros assim, desde que lhe paguem um salário” (271d). Professores pagos: “... além disso, são os melhores a disputar querelas judiciais e a ensinar outros a falar e a compor discursos ao estilo dos tribunais” (272 a).

¹ Pancrácio: tipo de luta livre.

Ao remeter aos discursos dos tribunais, aponta-se para um uso muito específico do *logos*, aquele que serve ao confronto. De idéias, de valores, de interesses. O campo lexical da luta domina essa parte do diálogo:

- lutadores de pancrácio
- toda espécie de combates
- lutar com o corpo
- e na luta dominam todos
- manejam as armas com perfeita sabedoria (271 d)
- disputar querelas judiciais (272 a)

Mesmo campo semântico: luta, combate, querela, disputa, discussões, armas.

Quando a palavra é usada como arma: “*en tois logois mákhesthaí te kai exelénkhein tò aeì legómenon.*” (272 a)

“A modalidade de luta que lhes faltava praticar é a que agora cultivam, sem que haja alguém capaz de competir com eles, a tal ponto se tornaram hábeis a lutar nas discussões e a refutar continuamente o que se diz, seja falso ou verdadeiro.” (272 a)

A questão da verdade começa a aparecer, no meio dessa luta, para mostrar que existem aqueles a quem somente importa a vitória, independentemente da verdade ou da falsidade do que é colocado em jogo no discurso. *Exelénkhein*: “refutar continuamente o que se diz”. Aqui o que interessa é a vitória e não a verdade.

De qualquer forma, a erística é apresentada como uma forma de saber, ainda que destituída do interesse pela verdade. E os termos sabedoria, saber e sabedores acompanham de perto a luta, a querela e as discussões: “esse saber a que também eu aspiro: a erística.” (272 b) Éta ironia ferina! Sócrates aspirando à erística. E ainda, de sobra, ironiza mais um pouco o tempo em que é possível adquirir esse saber: “De facto, no ano passado, ou no anterior, ainda não eram sábios.” (272 b)

Mesmo campo semântico: sábio, saber, sabedoria, sapiência.

O *eristikós* é aquele que ama a disputa, a discussão, a controvérsia, visando à vitória sem se preocupar com a verdade.

Feitas as apresentações, Críton dá a direção do diálogo: “Mas primeiro conta-me que espécie de sabedoria é a desses homens, para que eu saiba o que vamos aprender” (272 d).

É quando, então, Sócrates começa a descrever o evento ocorrido no dia anterior. O cenário: o vestiário, que era o principal centro social do ginásio, local privilegiado de conversa. Os protagonistas, e seu número: “encontrava-me por acaso sentado naquele lugar, sozinho no vestiário” (272 d) “e pouco depois entraram estes dois, Eutidemo e Dionisodoro, ao mesmo tempo que muitos outros discípulos” (273 a); “quando chega Clínias (...) Atrás dele, vinham os apaixonados, em grande número, e, entre eles, Ctesipo, um rapazinho de Peânia” (273 a).

Eutidemo e Dionisodoro tinham discípulos, Clínias era seguido por seus apaixonados, entre eles, Ctesipo. Uns, seguidos por discípulos, o outro, por apaixonados.

Clínias, jovem filho de Axíoco, neto do velho Alcibíades, portanto, parente do Alcibíades estimado de Sócrates. Clínias é apresentado por Críton como “um rapaz mesmo perfeito de se ver” (271 b), devia ser mesmo muito belo, posto que,

“Quando o viram, Dionisodoro e Eutidemo (...) começaram logo a conversar um com o outro, lançando-nos repetidos olhares (...) depois vieram sentar-se: Eutidemo ao lado do rapaz, e o outro ao meu lado esquerdo. Os restantes sentaram-se, cada um ao acaso.” (273 b)

Pronto! Estava armado o circo, ops!?, a cena com cenário e protagonistas bem dispostos. Ops!?, determinada a disposição dos protagonistas (Sócrates, Clínias, Ctesipo – o apaixonado de Clínias – Dionisodoro e *Eutidemo*, e os outros – a multidão, um grande número de discípulos e apaixonados). E a sedução “rolando solta”, pois quem lança repetidos olhares na direção de um rapaz jovem, bonito e apaixonante, só pode estar

seduzido e querendo seduzir. Ou seja, entrar no jogo da sedução. E Sócrates, velho e feio, ali ao lado daquele rapaz jovem e belo, apresenta-lhe os irmãos, ironicamente. A arma que Sócrates utiliza no jogo da sedução é a ironia. E aqui o tom irônico é dado pelo uso da *pánta*, retomando os exagerados compostos utilizados anteriormente.

“Clínias, estes dois homens, Eutidemo e Dionisodoro, são sábios, não em assuntos insignificantes, mas de importância: sabem tudo o que diz respeito à guerra, tudo o que é necessário para vir a ser um general...”

Saber tudo a respeito de um determinado assunto é admirável. Mas os irmãos reagem com desdém para informar que não se interessam mais por tais assuntos e que agora dedicam-se a outro: a *areté*. “É a virtude, Sócrates – (...) – pensamos que somos capazes de a transmitir melhor que qualquer pessoa, e mais depressa” (273 d).

É a primeira vez que a palavra *aretê* aparece neste diálogo. O tema da transmissão da virtude é recorrente nos diálogos platônicos, constituindo o eixo central do *Mênon*. Vejamos quais conceitos de virtude entram no jogo.

Antes porém, uma breve consideração a respeito do tempo: “Esses assuntos já não nos interessam” (273 d); “Quando estiveram aqui da primeira vez”; “Mas, agora”. Existe um antes e um depois. Existe o agora e um momento anterior a esse agora. É o tempo. E as transformações que ele implica. Antes, anteriormente, Eutidemo e Dionisodoro eram uns, dedicavam-se a determinado assunto, tinham certos interesses. Mas eles mudaram: agora são outros (diferentes do que eram anteriormente) e têm uma nova ocupação: ensinar a virtude. A modalidade “melhor que qualquer pessoa” está sendo usada talvez porque Platão os pinta arrogantes; “ e mais depressa” é uma questão de tempo. Tendo eles como professores, o aprendiz da virtude alcança seu objetivo em menos tempo. Pelo menos é isso que eles anunciam. “Mas, se agora possuem verdadeiramente esse saber” (273 e); “vejam se dizem a verdade” (274 a).

Se é para falar de virtude e seu ensinamento, então entra em cena a *alétheia*. Mas, que verdade é essa? Ironicamente, Sócrates faz uma analogia entre esse “bem precioso”, ou seja, a capacidade de transmitir a virtude e o império do “Grande Rei”, como era conhecido o rei da Pérsia, cujo nome era referido como sinônimo de riqueza e felicidade.

Neste ponto do diálogo, quando se está iniciando a conversação entre Sócrates e os sofistas *eristikoí*, a finalidade destes últimos é explicitada: “Por isso mesmo é que estamos aqui, Sócrates, para fazer uma exibição e ensinar, se alguém quiser aprender” (274 b).

A exibição – *epídeixis* – mostra como método de ensino. Eu mostro para ensinar como se faz. Dessa forma, “todos incitaram os dois homens a fazerem uma exibição do valor de sua sabedoria.” (274 d) A sabedoria deverá ser mostrada considerando aqui o seu valor, no sentido do seu poder, da sua potência, uma vez que o termo grego utilizado é *dynamis*. Uma questão bem pragmática, pois trata-se do poder da educação para transformar o homem.

Começa aqui o jogo dialético de Sócrates de perguntas e respostas. Perguntas que dirigem o raciocínio. A essência da pergunta: levar o interlocutor a se pronunciar sobre determinado assunto. O tipo da pergunta: a bifurcação e a escolha de um dos caminhos.

“Mas digam-me lá o seguinte: serão capazes de tornar um homem de bem apenas aquele que já está persuadido da necessidade de aprender convosco? Ou também o que não está persuadido?” (274 e)

O diálogo trata da *erística*, mas não deixa de fazer referência à *retórica*: “é a mesma arte que tem por efeito persuadir de que a virtude pode ser ensinada” (274 e). Ora bolas, a arte que tem por efeito a persuasão é a *retórica*. E, ao mesmo tempo, refere-se à filosofia “incitar a amar o saber e a praticar a virtude.” (275 a) A persuasão é da ordem da *retórica*, amar o saber é filosofar. E são dois *eristikoí* que se propõem melhor fazê-lo.

II) Eutidemo e Dionisodoro x Clínias

Sócrates lança um desafio: “convençam aqui este jovem da necessidade de amar o saber e de praticar a virtude.” (275 a) Quem deve convencer é Eutidemo e Dionisodoro, e quem deve ser convencido é Clínias: “ponham o rapaz à prova e conversem diante de nós.” (275 b). *Dialégesthai*: uso do *lógos*, dialogicamente. Diante de nós: o caráter público da conversa. Diante dos espectadores. O público funciona aqui como um *tier*: está fora da conversa, mas assiste, avaliando. Trata-se de uma conversa que está sendo julgada pelo espectador.

Os irmãos aceitam o desafio, mas colocam uma condição: “...desde que o rapaz queira responder.” (275 c) O livre arbítrio do parceiro do ato de comunicação é condição necessária para a sua realização. Entrar nesse jogo da interação interlocutiva requer coragem e audácia: “estes aqui vêm muitas vezes ter com ele para conversar e fazer-lhe muitas perguntas; sendo assim, tem audácia suficiente para responder.” (275 c)

Conversar – *dialégesthai* – perguntar e responder. Aqui começa o jogo de perguntas e respostas. Tal como a dialética, a troca interlocutiva erística vai se valer desse procedimento discursivo. Clínias deve escolher entre um par de alternativas aparentemente contraditórias: “Clínias, que homens é que aprendem, os sábios, ou os ignorantes?” (275 b) O que caracteriza a pergunta própria da erística, que vai constituir o sofisma, é que “de qualquer maneira que responda, será refutado” (275 e). Ao cochichar isso no ouvido de Sócrates, Dionisodoro revela sua verdadeira intenção. Os sofistas vinham defendendo que o seu interesse era ensinar a virtude e agora deixam cair a máscara e revelam a sua preocupação em refutar. Como se fosse um vício, acabam caindo nele novamente. Colocam Clínias numa aporia: “ao sentir-se sem saída” (275 d), numa situação embaraçosa.

A partir desse momento, Eutidemo segue colocando perguntas para Clínias, que vai respondendo sim ou não. Faz um jogo de perguntas, por meio do qual desenvolve um

raciocínio que leva à conclusão oposta à resposta de Clínias, para ridicularizá-lo diante da platéia. O primeiro sofisma do diálogo é construído sobre o tema da pergunta: “Quem aprende?” Enquanto o segundo, sobre o tema: “O que se aprende?”

Nesse jogo de palavras entre sábios e ignorantes e entre aprender o que já se sabe ou o que ainda não se sabe, é criada uma confusão, em que a falha do raciocínio fica encoberta quando termos contrários e contraditórios aparecem confundidos. “Na base da confusão encontra-se a disfunção eleática entre os termos opostos.” O raciocínio sofista traveste-se de dilema e os sofistas já têm a refutação preparada, seja qual for a resposta. A pergunta é utilizada como uma armadilha para o interlocutor. “Todas nossas perguntas são assim, Sócrates – disse ele – não se lhes pode escapar” (276 e).

Dionisodoro e Eutidemo seguem massacrando o jovem Clínias com raciocínios sobre o ato de aprender, em que o conhecimento é considerado como uma propriedade. Adquirir um saber, ter ou não ter um saber dão o sentido da posse e a aprendizagem é colocada como um ato de apropriação de alguma coisa. É aqui apresentada a definição que os sofistas dão de aprender – *manthánein* (277 b).

III) Interlúdio

Para suavizar o massacre a que Clínias vinha sendo submetido pelos irmãos erísticos, que, “apanhando a palavra como uma bola, atiravam-na de novo ao rapaz” (277 b), Sócrates “quis dar-lhe uma trégua” (277 d) e intervém na conversação, fazendo uma brincadeira na qual estabelece uma analogia entre o que Eutidemo e Dionisodoro estão fazendo com Clínias e os cantos e danças em torno do iniciado, nas cerimônias de iniciação dos secretos rituais coribânticos: “fazem uma roda à tua volta e dançam apenas para brincar, para depois disso te iniciarem. Considera, pois, que estás a ouvir os primeiros mistérios sofísticos.” (277 e)

Convenhamos: mistérios sofisticos é uma expressão muito engraçada. Aqui a ironia socrático/platônica atinge as raias do humor. Provoca altas risadas no leitor. E, a seguir, faz ele uma preleção explicando o jogo de palavras ocorrido no massacre anterior, em que os irmãos erísticos usavam a polissemia das palavras para, usando um ou outro sentido do termo, causar confusão e deixar Clínias desconcertado.

Sócrates passa então a “falar de improviso” (277 d), para dar a sua demonstração do que espera dos sofistas, e inicia a sua demonstração, pois tem como objetivo levar as pessoas a “conhecer as realidades tal como são” (277 b).

Aos poucos, vão sendo delineadas as diferenças entre as concepções socráticas e as sofisticas, desde quando Sócrates propõe o “uso correto das palavras” (279 e), demonstrando as questões de sinonímia e de homonímia próprias da polissemia, até a procura de definições com o intuito de encontrar a realidade das coisas. Já aqui o jogo de aparências e essências vem à tona. Brincar com as palavras pode ser um jogo, mas a finalidade do jogo socrático é desvendar a realidade. Os sofistas brincam com os fenômenos lingüísticos, as aparências da linguagem, os vários sentidos das palavras, mas isso não leva a “conhecer as realidades tais como são” (278 b), ou seja, Sócrates está demonstrando que os sofistas não buscam o verdadeiro conhecimento. Começa a ficar claro o choque de intencionalidades: a intenção dos sofistas é derrubar o adversário, o interlocutor deve ser vencido. A intenção socrática e platônica é o conhecimento da verdade.

IV) Sócrates x Clínias

“É verdade que todos nós, homens, desejamos ser felizes?” (278 e). Essa é a pergunta que Sócrates dirige a Clínias para iniciar sua demonstração. E, para falar de felicidade, necessariamente fala de valores – riqueza, saúde, beleza, nobreza – bens – “O

que é ser sensato, justo e corajoso?” (289 b) – virtudes – E a sabedoria? (289 c). E o êxito? (289 c). “É claro que a sabedoria é êxito.” (289 d)

Nessa parte do diálogo, em uma das vezes que Clínius concorda com as afirmativas de Sócrates, ele pronuncia a frase: “Dizes a verdade.” É a questão da verdade aparecendo sutilmente. E, logo na seqüência do diálogo, o adjetivo sabedor passa a ser usado com freqüência. Utilizando o adjetivo sabedor para qualificar diversas profissões, Sócrates chega ao ponto de definir a sabedoria como um tipo de competência, ao relacioná-la ao êxito: “A sabedoria encontra-se em tudo o que faz os homens terem êxito. Ela sim, não pode nunca falhar em coisa alguma, mas é essencial agir corretamente e atingir o alvo, pois sem isto jamais seria sabedoria” (280 a).

Ao falar de agir corretamente e atingir o alvo, parece-nos que Sócrates está sendo bastante pragmático, baixando a sabedoria das alturas dos ideais para trazê-la para nosso mundinho feito de ações efetivas e de objetivos concretos a serem alcançados.

Voltando ao “pé em que estavam as questões anteriormente acordadas” (280 b), Sócrates passa a falar da utilidade dos bens, para ligar a felicidade ao uso correto desses. Não basta adquirir os bens, é necessário utilizá-los corretamente. Ora, “é o saber que produz o seu uso correto” (281 a). Razão, sabedoria e inteligência ganham ares pragmáticos para levar à conclusão de que as coisas não são boas ou más em si, mas dependem do uso que é feito delas: “E o que resulta para nós do que foi dito? De todas as coisas, não há nenhuma outra que seja boa ou má, a não ser estas duas: a sabedoria, que é um bem, e a ignorância, que é um mal” (281 e).

Dessa forma, a sabedoria passa a ser o grande bem a ser almejado por todo homem. Porque todos os outros bens, sem a sabedoria, perdem o valor: “a sabedoria pode ensinar-se e não surge nos homens espontaneamente.” (282 c). Tendo eles entrado em

acordo sobre esse ponto, a possibilidade de a sabedoria ser ensinada, Sócrates se vê livre de “uma longa investigação sobre esse mesmo assunto”, levada a cabo no *Mênon*.

Sócrates e Clíncias terminam esta parte da conversação concordando “que é essencial amar a sabedoria” ou filosofar – *philosophheîn*. É a primeira vez que a palavra aparece no texto. Assim, Sócrates termina sua demonstração com “o exemplo da maneira como desejo que sejam os discursos de exortação” (282 d). Exemplo, molde, modelo. Dessa forma, Sócrates passa o turno para Eutidemo e Dionisodoro “exortarem o jovem a praticar a sabedoria e a virtude.”

V) Dionisodoro e *Eutidemo* x Clíncias e Ctesipo

Aqui inicia-se a segunda cena erística, ou seja, o segundo *round*, em que os irmãos lutadores entram em cena. Sabedoria e virtude andam passo a passo na teoria platônica do conhecimento. Educar é fazer com que “este jovem se torne sábio e um homem de bem” (282 e). A argumentação é a estratégia utilizada para alcançar esse objetivo. Argumentação construída no jogo pergunta/resposta.

Após um breve interlúdio com Críton, seu interlocutor, durante o qual Sócrates solta o “veneninho” da sua ironia fina, por meio do uso dos adjetivos (pejorativos e aumentativos), “maravilhosos” e “espantoso”, e do modalizador “precisamente”:

“O mais velho deles, Dionisodoro, foi quem primeiro tomou a palavra; todos nós ficamos a olhá-lo, na expectativa de ouvir, de seguida, uns argumentos maravilhosos. E foi precisamente o que nos aconteceu: foi de facto espantoso, Críton, o modo como o homem começou a argumentação; vale a pena ouvires como a sua palavra exortava à virtude.” (283 b)

Através dessa fala irônica, Sócrates passa a palavra a Dionisodoro, para que ele passe a interrogar o jovem Clíncias (alvo do objetivo transformador/pedagógico). Dessa forma, Dionisodoro toma a palavra, ou seja, assume o turno de fala dirigindo-se a Sócrates e ao auditório, brincando com o jogo de palavras, no qual identifica verdade com seriedade e

opõe verdade e brincadeira. E nessa brincadeira, dirige o raciocínio, jogando com a ambigüidade semântica do verbo tornar-se (ou vir a ser), em sua dupla possibilidade de uso: no seu sentido existencial (o verbo ser como o oposto de não ser) e no seu uso como verbo de ligação. Se o objetivo é fazer com que o jovem se torne sábio, isso implica que passe por uma transformação de estado. Deixe de ser ignorante e passe a ser sábio. Mas se se deixa de citar o predicativo, o verbo tornar-se é utilizado somente como deixar de ser e, portanto, falsamente identificado à morte e ao aniquilamento do ser.

A falsidade do raciocínio fica escondida no jogo de palavras que leva Ctesipo à exasperação. Nesse curto exórdio da segunda cena erística, Platão expõe a prática do sofisma erístico. Ao modo dos lutadores de pancrácio, que, sem armas, praticavam a luta livre e o pugilato, também os erísticos batiam em seus adversários, utilizando como armas as palavras, em vez do corpo. Para isso, utilizavam as palavras escondendo-se nas dobras da fala, nos interstícios, nos dizeres incompletos (abandonar o predicativo sábio, no meio do percurso do raciocínio, e dirigir-se para o precipício do outro significado do termo, ou de uma parte do significado). Assim, o uso metonímico do verbo tornar-se, quando se pega somente a primeira metade do ato da transformação (a parte de deixar de ser o que se era) e não se chega à segunda parte (aquilo que se passa a ser), leva ao sentido da morte. Jogo sujo. Falácia. Sofisma. Brincadeira que causa a indignação de Ctesipo, que acusa Dionisodoro de mentir.

Como em um jogo rápido, Eutidemo toma a palavra e interroga Ctesipo sobre a possibilidade de mentir. A partir daí, o diálogo entre Eutidemo e Ctesipo desenvolve um raciocínio sobre a impossibilidade de mentir. Raciocínio defeituoso, utilizando o verbo dizer apenas no seu aspecto material de produção de palavras (“aquele que diz, diz aquilo que é?”, 283 a), fazendo um jogo com a lógica parmenídica, segundo a qual ser, pensar e dizer configuram uma mesma realidade. Nesse momento do diálogo, temos uma ocorrência

de interdiscursividade não explícita, por meio de uma “apropriação oportunística da ontologia parmenídica”, como diz o professor Marcelo Pimenta Marques, em anotação de próprio punho feita nas margens do seu exemplar desse diálogo:

Eutidemo continuou:

- As coisas que não são, são outra coisa, ou não são?
- Não são.
- Então não há nenhum outro lugar onde as coisas que não são sejam?
- Nenhum lugar.” (284 b)

Eutidemo enreda Ctesipo nessa apropriação indevida do pensamento de Parmênides, jogando, mais uma vez, com a ambigüidade entre o sentido predicativo e o sentido existencial do verbo ser. Essa ambigüidade, que aparece na pergunta (ser outra coisa = predicativo; não ser = existencial), é mantida pela resposta, que não a desmascara, endossando-a, portanto.

Em seguida, apresenta-se-nos um pragmatismo de ocasião (“quando os oradores falam ao povo, não estão a agir?” (284 b) “Falar é, então, agir e produzir”, 284 c), com a finalidade de sustentar a idéia de que quem fala sempre diz a verdade, para provar que “ninguém diz mentiras e, se Dionisodoro diz, diz a verdade e as coisas que são.” (284 c). Verdade e mentira colocadas em jogos de palavras que constituem os sofismas, raciocínios que mascaram suas falhas. No caso dos erísticos, com o intuito de derrubar o interlocutor transformado em adversário.

Na dialética, o interlocutor é um amigo com quem percorremos uma trilha para alcançarmos a clareira do verdadeiro conhecimento. Requer ajuda mútua para superar os empecilhos e as dificuldades. Na erística, a zombaria é o tom da chacota que diverte o auditório.

Dessa forma, Dionosodoro toma o lugar de Eutidemo e passa a interrogar:

- “– O que estás a dizer, Ctesipo? – perguntou Dionisodoro – Pois há pessoas que dizem as coisas como elas são?
- De certeza que há gente bem formada que diz a verdade – respondeu.” (284 d)

Aqui, Ctesipo, que amava Clíneas, estabelece a relação entre educação e verdade. Fala de “pessoas de bem” e de “homens mal formados”, portanto, ao falar da formação, está a falar de educação, como se a educação ou a formação do indivíduo fosse garantia do seu bom julgamento. De ela ser bem julgada e emitir juízos razoáveis. Porém, mais uma vez, Ctesipo deixa-se envolver pela teia lingüística de Dionisodoro, que confunde o modo de falar com o modo como as coisas são (“falam com calor dos encalorados”, 284 e).

Mais uma vez, o diálogo entre os dois esquentava e, agora, é Dionisodoro que se sente insultado. Diante da acusação de “tu estás a insultar-me” (284 e), Ctesipo ameniza seu tom, trazendo à baila os sentimentos em relação ao interlocutor (“...estou a aconselhar-te como amigo”, 284 e) e em relação ao amado (“...aqueles que coloco acima de tudo”, 284 e). Nessa altura, Sócrates interfere, retomando a questão da brincadeira: “...comecei a brincar com Ctesipo” (285 a). Essa breve intervenção é mediadora entre os contendores (Ctesipo x Dionisodoro e Eutidemo), que estão atingindo altos níveis de irritação, e mediadora também entre os sofismas relativos a “quem diz algo, diz as coisas como elas são” (anterior na seqüência do diálogo) e “a contradição não é possível” (que virá a seguir).

Sócrates faz uma brincadeira com o termo aniquilar, que havia tirado Ctesipo do sério, quando Dionisodoro os havia acusado de desejarem o aniquilamento do amado (283 d). Na sua indignação, Ctesipo se revolta, acusando Dionisodoro de mentir ao dizer que ele queria que Clíneas fosse aniquilado. Foi quando Eutidemo defendeu a tese da impossibilidade da mentira (284 a, b, c), contendo essa, que termina com Dionisodoro acusando Ctesipo de tê-lo insultado e com a réplica de Ctesipo: “...estou a aconselhar-te como amigo e a tentar convencer-te a nunca mais me dizeres na cara, de forma tão grosseira, que o meu desejo é ver aniquiliados aqueles que coloco acima de tudo.”

Como o que está em jogo é a questão da aniquilação (quem aniquila quem), é este o termo que Sócrates utiliza como mote para a sua intervenção jocosa. Afirmando que não

se deve “discutir por causa de uma palavra” (285 a), introduz uma idéia de aniquilamento própria da Fênix, “...a maneira de aniquilar os homens de modo a fazer dos perversos e insensatos homens dignos e de juízo” (285 a), ou seja, “...uma forma de destruir e de aniquilar, de tal modo que, se matarem um perverso ele torne a aparecer como uma pessoa virtuosa.” (285 b). Considerando isso um conhecimento, “a arte de fazer homens de bem a partir de homens perversos” (285 b) coloca-se à disposição para ser utilizada como objeto da experiência dessa arte. Nesse ponto do diálogo, Sócrates estabelece duas comparações – “...então que o perigo caia sobre mim como sobre um Cário” e “...entrego-me a este Dionisodoro como à Medéia de Cólquida” – em uma estratégia explícita de interdiscursividade, na qual faz apelo ao discurso do senso comum da época (os cários eram mercenários tidos como “bucha de canhão”, porque eram recrutados com facilidade para exércitos que pagassem soldos a soldados estrangeiros) e, mais uma vez, a mitologia grega se faz presente no diálogo, agora na figura de Medéia, que levou as filhas de Pélias a cozinharem-na em um caldeirão, para um jogo de palavras implícito: “...me faça cozinhar ... desde que eu reapareça como um ser virtuoso.” (285 d)

Compartilhando o posicionamento de Sócrates, Ctesipo também coloca-se à disposição – “estou pronto para me entregar aos forasteiros” (deixando claro que os contendores não eram atenienses), “mesmo que me queiram esfolar ainda mais do que agora” (deixando claro que eles o haviam agredido) – mas “com a condição de que a minha pele não acabe em odre, como a de Mársias, mas em virtude” (283 d), também com uma referência à mitologia grega, por meio da comparação com o sileno Mársias, que havia tido a pele arrancada e aproveitada para fazer um cantil (odre), por castigo de Apolo. Ao afirmar que contradiz Dionisodoro, Sócrates dá o tema do próximo sofisma: a impossibilidade da contradição.

A seguir, desenrola-se, pois, uma conversação entre Dionisodoro e Ctesipo, na qual é feita uma possível referência (implícita) a Antístenes, cuja doutrina tinha grandes analogias com a dos erísticos e que negava a possibilidade da contradição. Esse caso de interdiscurso dá-se apenas pelo tema, pelo assunto: é totalmente implícito.

VI) Sócrates x *Eutidemo* e o Dionisodoro

Contrariamente à citação de Protágoras, feita por Sócrates a respeito do mesmo tema, na qual Sócrates cita explicitamente o nome de Protágoras. Mas, na mesma frase, ele fala de “outros ainda, mais antigos”, a quem Émile Chambry (tradutor da Garnier-Flammarion, Platão, 1967, p. 483) considera como uma referência implícita a Parmênides, que afirmava que, como o não-ser não existia, o falso também não poderia existir. E, com essas referências implícitas e explícitas a outras correntes filosóficas, aproveitando o assunto da impossibilidade da contradição, Sócrates introduz, então, ironicamente, o que consideramos a questão mais importante: a questão da verdade.

“Penso que poderei obter, contigo, uma informação mais correta sobre a verdade do que com qualquer outra pessoa. Então, não é possível dizer falsidades? – pois é essa a força do argumento, não é? – mas quando se diz alguma coisa, ou se diz a verdade ou não se diz nada?” (286 d)

A ironia encontra-se no superlativo, “uma informação mais correta”, que está querendo chamar a atenção justamente para o absurdo do argumento da impossibilidade da contradição. E assim, falando de verdade, falsidade, opinião falsa, ignorância, mentira, a conversação prossegue. Sócrates questiona sobre o caráter extravagante daquele pensamento, o bate-boca tropeça quanto à questão da refutação e, num movimento crescente, o raciocínio vai refinando tanto o absurdo da posição dos irmãos erísticos quanto a ironia socrática, que atinge o ápice quando ele fala que vai fazer uma pergunta grosseira porque “...não compreendo essas subtilezas sábias e bem construídas, pois tenho o espírito

pouco fino”. A ironia consiste em dizer o contrário. Os elogios apontam exatamente a característica oposta nos raciocínios sofistas.

A “pergunta grosseira” consiste (ou constitui) o ápice do diálogo. Momento crucial de refinamento da arte socrática de desvelamento da contradição do interlocutor: “...se isto é assim, o que é que vocês vieram ensinar? Ou não afirmavam ainda há pouco que eram capazes de transmitir a virtude, melhor que ninguém, a quem desejasse aprendê-la?”

A resposta, numa saída pela tangente, deixa claro que não é a coerência que importa aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Resposta agressiva, portanto verdadeiramente grosseira, consiste em uma afirmação negativa sobre Sócrates, dando a idéia de atrasado, fora de moda: “Sempre nos saíste um retrógrado”, “tu es retombé en enfance” (287 b) – assim és um Crono.

Como no original grego, essa passagem faz referência a *Crono*, Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira compartilha conosco, em nota de rodapé, a seguinte informação, justificando a tradução:

“*Crono*, no original. Filho mais novo de Geia, a Terra, e de Urano, o Céu, veio a ser pai de Zeus. Sempre que um filho lhe nascia, devorava-o, pois não queria ser destronado por um descendente, como lhe havia sido anunciado por seus pais. Reia, sua irmã e esposa, consegue subtrair Zeus e este, já homem, regressa para junto de Crono e vence-o numa luta. Esta divindade é também símbolo de reação a mudanças. ‘Sempre nos saíste um Crono’, em tradução literal, equivale a ‘sempre nos saíste um retrógrado’.” (Platão, 1999, p. 92).

Uma sutil pincelada interdiscursiva platônica com a mitologia grega remete ao tempo. E é ao tempo que Dionisodoro vai referir-se na seqüência da sua resposta estapafúrdia: *memória* (Vens então lembrar agora), *discurso* (o que dissemos no início, o que dissemos no ano passado), *memória* (irás lembrar também hoje), *discurso* (do que é dito no presente, *pragmatismo erístico* (não saberás como aproveitar) (287 b). E, por conta

do quê significa “tirar proveito”,² inicia-se então um bate-boca infantil sobre quem responde quem, no qual vem à baila a questão da pergunta, resposta. E nessa brincadeira de “você que responde, não! responde você” ... “Será que isso é justo? – muito justo.” (287 c), ironias a mancheias, “sábio completo em matéria de discussões” (287 c), é colocada a questão da conveniência da resposta: “...sabes quando é conveniente responder e quando não é?” (287 d).

Cai então o véu da relação de poder que se desnuda: “obedece e responde, visto que também tu concordas que sou sábio”, estabelecendo a correlação entre resposta e obediência e “... segundo parece, tu é que mandas; ora pergunta lá.” (287 d), em que fica claro que quem manda, pergunta, ou seja, o poder dá o direito à inquirição. Dessa forma, Sócrates passa o turno de fala, dando espaço para mais uma utilização falaciosa do jogo pergunta resposta:

“Quais são as entidades dotadas de sentidos, as que têm alma, ou as que a não têm?” (287 d)

“Est-ce parce qu’ils sont animés que les êtres doués de sens ont du sens ou les êtres inanimés en ont-ils aussi?”

Em mais um jogo de palavras, aproveitando a ambigüidade semântica do termo “sentido”, equivalente a “ter um significado”, e “sentido”, equivalente a um dos cinco sentidos, é construída mais uma falácia que se pretende engraçada como numa brincadeira de palhaços, em que a falta de sentido é que dá a graça, o que caracteriza o cômico, portanto, a falta de sentido é que dá o sentido, fazendo com que aqueles que utilizam os sentidos das palavras de forma truncada (os erísticos) saíam ganhando a disputa constituída pelo jogo pergunta/resposta. A brincadeira toda é assim, na tradução portuguesa:

“– Quais são as entidades dotadas de sentidos, as que têm alma ou as que não têm?

– As que têm alma.

– Sabes de alguma frase que tem alma? – perguntou

– Eu não, por Zeus!

² Em grego *khresthai*, que tem dois sentidos: utilizar e tirar proveito, de qualquer forma, ambos de cunho utilitarista e pragmático.

– Então por que perguntaste há pouco qual era o sentido que eu dava à frase?”
(287 d-e)

Após o que Sócrates faz uma intervenção, durante a qual deixa escorrer o veneno da sua ironia, desmascarando a falta de sentido das posições sustentadas por Eutidemo e Dionisodoro. Faz referência às questões tratadas anteriormente, como que dando uma amarração ou um alinhavo ao fluir do diálogo: fala do erro, da refutação, “embora sejas um sábio” (ironia) “não vais saber aproveitar as minhas palavras”, apontando que o argumento em causa permanece na mesma: cair depois de derrubar, como acontecia tempos atrás, desvelando o carácter erístico da performance dos dois irmãos (*eris*: luta) para terminar sua intervenção destilando sua fina ironia: “e a maneira de escapar a essa situação, nem a vossa arte o descobriu ainda, mesmo admirável como é pelo rigor das argumentações” (288 a).

Tendo Ctesipo tomado a palavra de forma agressiva, Sócrates, na tentativa de acalmá-lo, intervém uma outra vez, fazendo apelo à seriedade do discurso. Novamente recorre à mitologia estabelecendo uma comparação invertida com Proteu, personagem mitológico de nacionalidade egípcia, que tinha os dons da metamorfose e da profecia, e com uma referência a Menelau, que não desiste até que Proteu lhe dê a informação de que necessitava. Dessa forma, Sócrates exorta os irmãos a se revelarem, “que se dêem a conhecer”, através do discurso, que se mostrem falando. E, para isso, se propõe dar, novamente, o exemplo de como gostaria que eles conduzissem a conversação, retomando a interlocução com Clínias, do ponto onde haviam chegado.

VII) A retomada da conversação entre Sócrates e Clínias

Aqui tem início o que os comentaristas denominam segunda cena protréptica, ou seja, o segundo momento do diálogo, em que Sócrates estabelece uma interlocução com Clínias, tentando exemplificar o que seja a verdadeira dialética. Esta retomada da conversação com Clínias se dá a partir do ponto em que haviam parado, “acabamos por

concordar que devemos amar a sabedoria” (288 d). Ora, amar a sabedoria é filosofar. Então eles retomam a conversa, partindo do acordo a que já haviam chegado antes sobre a necessidade da filosofia. É deste patamar galgado em conjunto que eles se propõem alçar o voo dialético, dar os próximos passos. E o próximo passo consiste exatamente em uma definição da filosofia: “amar a sabedoria consiste na aquisição de um saber”.

Os dois momentos em que Sócrates conversa com Clínias realizam a demonstração do tipo de conversação que ele acha que os irmãos erísticos deveriam manter com Clínias, no intuito de convencê-lo a se tornar sábio (procurar a sabedoria), e cheio de virtude (porque o conhecimento leva necessariamente à escolha pelo belo, pelo bom e pelo bem). Trata-se do que os comentadores chamam “discurso protréptico” ou discurso de exortação. Exortar os jovens à sabedoria somente pelo exemplo. E, então, Sócrates discorre com Clínias uma bela página do exercício da “*dialektiké*” – a dialética – como busca conjunta pelo verdadeiro conhecimento. E qual é o conhecimento que está sendo “buscado” aqui? A delimitação do que seja *philosophéin* – o amor da sabedoria consiste na aquisição de um saber” (288 d): “– Ora qual é o saber cuja aquisição será correcto efectuar? Não será simplesmente aquele que nos for útil?” (288 e).

O velho pragmatismo em ação? Não é só saber, é também fazer. Filosofar não é só adquirir conhecimento, é necessário que se saiba o que fazer dele. Tem que se saber usar o conhecimento. Utilizar aquilo que se produz. O raciocínio corre leve, solto. A concordância e a anuência acontecem espontaneamente, sem problemas. Atente-se para o fato de que o acordo é fundamental no transcórre do diálogo dialético, porque é assim que se garante que os interlocutores sabem do que trata o assunto e fazem em comum o encadeamento lógico proposto pelo argumentante. E concordam: “A nossa opinião foi a mesma em todos estes aspectos.” (289 b).

O saber procurado deve congrega o fazer e o saber utilizar aquilo que se faz. Construir liras e tocar cítara. Construir flautas: exemplos contrários. A arte de construir discursos é um ramo da arte dos encantamentos: “A arte dos encantamentos consiste em encantar serpentes, aranhas, escorpiões, e outros bichos e doenças; mas é precisamente aquela que encanta e acalma juízes, membros da Assembléia e todas as multidões.” (290 a)

A argumentação de Clíncias, para provar que a arte do general não é capaz de tornar alguém feliz, deixa Críton estupefato com tamanha sagacidade. Estabelece-se, então, uma conversação entre Sócrates e Críton, ou seja, o interlocutor, a quem Sócrates relatava o ocorrido no dia anterior no Liceu, intervém no diálogo e troca impressões com Sócrates. Esse último relata, nessa passagem, a busca realizada, em conjunto com Clíncias, pelo conhecimento que seria necessário “para tornar úteis todas as coisas” (291 d). Várias artes (*tékhnai*) são listadas e apreciadas: arte política, arte real, medicina, agricultura. Nesse exame, “como se caíssemos num labirinto” (291 b), vão se embaraçando na teia tecida por eles mesmos. Sócrates confessa: “estamos tão longe ou mais ainda de conhecer qual seja esse saber que nos fará felizes.”

É a aporia. A famosa aporia socrática. Como se a conversação, a troca interlocutiva, o argumento construído em comum, chegasse a um beco sem saída, a uma situação sem solução:

“Críton: – Por Zeus, Sócrates, ao que parece, vocês chegaram a uma grande aporia.

Sócrates: – Eu próprio, Críton, depois de ter caído nesta aporia, desfiz-me de imediato em palavras, a pedir aos dois forasteiros, como se invocasse os dois Dióscoros, para nos salvarem a mim e ao jovem, da terceira vaga do argumento, e que, de todas as maneiras, fossem sérios e demonstrassem seriamente qual era esse saber que, uma vez encontrado, nos permitiria percorrer correctamente o resto da vida.” (293 a)

Nomear a própria aporia. Delatar o próprio embaraço. Deixar ver a própria dificuldade. Como? Por quê? Para quê? Com que intuito? Com que finalidade? Está claro que é para instigar os irmãos erísticos. Cutucar as feras brigonas com vara curta. Levá-las a

rugir novamente. Interessante como esta intervenção de Sócrates é construída, novamente, tomando por base a imagem do duplo: dois forasteiros, dois Dióscoros *versus* “a mim e ao jovem”. Dois de cada lado: *Eutidemo* e *Dionisodoro versus* Sócrates e Clínias. Agora a briga vai ficar boa.

Sempre o termo forasteiro (estrangeiro) para se referir aos interlocutores de Sócrates e Clínias. Dióscoros é o nome dado a Castor e Pólux, filhos de Zeus e Leda, irmãos de Helena e Clitemnestra. Esses semideuses foram divinizados e são representados pela constelação de gêmeos. Quantas imagens de duplos. E que ironia Sócrates falar de seus interlocutores como deuses! De qualquer forma, o numeral da “terceira vaga do argumento” nos remete a uma possível saída ímpar do redemoinho, em que nos encontramos a todos nesse momento aporético do diálogo.

A tradutora portuguesa lembra-nos, em pé de página, que é a primeira vez, no diálogo, que aparece a palavra *aporia* e que, anteriormente (em 275 d), já havia aparecido “uma forma verbal cognata”, traduzida por “sentir-se sem saída”. Naquele momento, tratava-se ainda de um ligeiro sentimento, que, agora, trata-se de referir-se explicitamente ao conceito filosófico de *aporia*.

Trata-se aqui de um uso estratégico da situação aporética, diferente de outros momentos dos chamados diálogos aporéticos. O uso da *aporia* é sempre estratégico em Platão. No *Mênon*, por exemplo, é o interlocutor de Sócrates que é levado à *aporia*, ou seja, à falta de saída, com a finalidade de levá-lo a reconhecer a própria ignorância, condição *sine qua non* de aprendizagem (ou de busca do saber), porque quem acha que já sabe tudo, não tem como aprender.

Aqui, neste momento, é o próprio Sócrates que fica sem saída, numa “cena protréptica” entre ele e Clínias, em que os dois buscam conjuntamente o saber adquirido quando se filosofa. Posto que “o amor à sabedoria consiste na aquisição de um saber”

(288 d), que saber é esse, então? E, na tentativa de encontrar esse saber, quando Sócrates demonstrava como exortar (incitar) a juventude à sabedoria e à virtude, ele próprio cai no redemoinho dos percalços do raciocínio. Perigoso sair assim procurando um saber sem saber que saber é esse. Mas, tudo isso, claro, com o intuito de chamar Eutidemo à cena. De passar a bola. De pedir aos irmãos, que afirmavam ser “professores de virtude”, que “fossem sérios e demonstrassem seriamente qual era esse saber” (293 a). Novamente a seriedade, como que querendo dizer que a prática da erística era uma brincadeira que levava a lugar nenhum. Mas, o mais engraçado de tudo é como é caracterizado esse saber: “uma vez encontrado, nos permitiria percorrer correctamente o resto da vida” (293 a), ou seja, uma fórmula pronta que acabaria com a angústia da escolha.

VIII) *Eutidemo* x Sócrates

Dessa forma, então, *Eutidemo* retoma a direção do questionamento, “com um ar bem superior” (293 a). Desenrola-se, pois, um bate boca estéril sobre esse saber “acerca do qual há um tempo estão atrapalhados”. A questão: “vou ensinar-to, ou vou demonstrar que já o tens?” (293 b), serve de mote para a troca interlocutiva que se desenrola, a partir daí, entre Eutidemo e Sócrates. O tema é o saber e o equívoco inicial se dá porque toma-se a parte pelo todo: se Sócrates sabe uma coisa, sabe tudo. Outro equívoco é construído com o termo sabedor. Ou se é um sabedor ou se é um não sabedor (um ignorante): “Então, se sabes, és sabedor” (293 c). Confundindo o termo “sabor”, em um uso universal, e “sabor de x”, numa acepção particular, porque quem sabe, sabe alguma coisa, mas, quando se apaga a necessidade do complemento, utiliza-se o particular pelo universal e então é essa coisa de utilizar uma parte (alguma coisa) pelo todo (tudo saber).

Esse raciocínio está baseado na velha questão eleática do ser e não ser. Essa tese da unidade e imobilidade do ser vai para sempre imobilizar os raciocínios erísticos neste

diálogo, porque impede o raciocínio de avançar, fluir naturalmente. E é donde jorra a ironia socrática, antecipando Eutidemo:

“Como é que eu conheço esse saber que procurávamos? Pois é impossível ser e não ser a mesma coisa: Se eu sei uma coisa, sei todas as outras – pois não posso ser ao mesmo tempo sabedor e não sabedor – e, visto que sei tudo, possuo também esse tal saber... É assim que dizes? É esta a tua sabedoria?” (293 d)

Refutações. Auto-refutações. Acusações. E continua a conversa dos sabe-tudos. Agora com Dionisodoro no páreo do tudo saber. Até que Ctesipo perde a paciência toma a palavra e pede prova: “apresenta-me prova desses conhecimentos de tal forma que eu veja que vocês dizem a verdade” (294 c). A prova da verdade. E a verdade, nesse momento, ainda é uma concepção pouco esclarecida, de tal modo que a única prova que Ctesipo consegue pedir trata da correspondência entre a proposição e a realidade. Daí que uma pergunta como: “Sabes quantos dentes tem Eutidemo e ele sabe quantos tens tu?” (294 c) tem um caráter empírico, o que torna possível a verificabilidade da verdade da resposta. Demonstrem que dizem a verdade, que tudo sabem. Mas os dois irmãos se sentem melindrados, como crianças ameaçadas e ressentidas, “pensando que estavam a ser alvo de troça, recusaram o pedido”. E assim prossegue a conversa, os irmãos afirmando tudo saberem, Ctesipo perguntando. “E eles, com a maior coragem, iam de encontro às perguntas, confirmando que sabiam, como os javalis, que se lançam contra os golpes” (294 d). A pergunta, no jogo erístico, transforma-se num golpe, ou seja, é utilizada como instrumento de agressão. E a verdade da resposta não está em jogo, porque, se a pergunta é um golpe, a resposta nada mais é do que uma defesa. Nessa luta, a verdade não está em questão.

Como em uma luta, em um jogo de capoeira, Sócrates toma o lugar de Ctesipo e passa a interrogar os irmãos. Ironiza-os, “a tua sabedoria não vai até dar cambalhotas sobre espadas”, quase chamando-os de palhaços, “ou rodar sobre um arco” (294 e). E, neste momento do diálogo, faz alusão à anamnese; “E sabem tudo apenas agora, ou desde

sempre?” (294 e), e à procura socrática do autoconhecimento. E como nessa procura, o reconhecimento do erro é um passo fundamental:

“– Mas claro que tenho o maior prazer em ser refutado assim – respondi – pois se ignoro que eu próprio sou sábio e tu me vais mostrar que eu sei tudo e desde sempre, que achado maior que este poderia encontrar em toda a minha vida?
 – Então responde. – disse.
 – Pois respondo. Pergunta lá então.” (295 b)

Inicia-se, então, nova bateria de perguntas/respostas, que vai constituir mais um dos sofismas do diálogo. Diante do jogo dos sofistas com a ambigüidade semântica/sintática do termo “sabedor”, como “aquele que sabe” (substantivo) e “sabedor”, verbo transitivo que, portanto, pede complemento, aquele que sabe alguma coisa, Sócrates tropeça e fala da alma, aquilo que me faz sabedor e devolve a pergunta a Dionisodoro, quebrando, dessa forma, “as regras da erística, ao responder para além do que lhe é perguntado” (296 a).³ E aí, Dionisodoro, bravo, chama a atenção de Sócrates: “Não tens vergonha, Sócrates? – Interrogas enquanto és interrogado?” (295 b) Reforçando a idéia de autoridade já tratada anteriormente (quem manda pergunta / quem obedece responde), reforçando a posição de autoridade (alteridade? que tipo de alteridade?) do perguntador ⇒ aquele que faz a pergunta em relação ao respondedor: aquele que responde. Impondo a regra de que quem está sendo argüído não pode perguntar, ou seja, que a resposta tem que ser sempre uma asserção, ou seja, limitando a resposta ao ato assertivo, ou seja, não aceitando perguntas de volta, garante-se o controle da situação. A pergunta de volta garantiria a negociação de sentido, o que poderia resultar em “lugares desconhecidos”, mas, como para o *eristikós* o que interessa é o aplauso do público, daí o papel desse sujeito (a multidão que assistia à conversação – constituída de amigos e discípulos dos contendores). Atrás dessa multidão encontrava-se Críton, o interlocutor de Sócrates (até

³ Nogueira, Lisboa, 1999.

mesmo sem conseguir entender conforme o relato) e atrás do público, nós todos estamos, o público-alvo/o leitor.

Ao colocar esse entrave, essa regra, da não negociação de sentido, revela-se, desmascara-se, desnuda-se o tipo de relação que é estabelecido. Tudo isso com a finalidade de dizer que Platão acha que não é assim que se ensina a virtude, que os valores passados dessa forma podem ser falsos valores e não corresponder à verdade.

Essa passagem do diálogo trata da relação entre a pergunta e a resposta, desvelando o absurdo do jogo erístico: se, segundo as regras da erística, não se pode responder com perguntas, não há, conseqüentemente, como negociar a construção do sentido do que está sendo tratado. O que leva a um diálogo de surdos: um pergunta uma coisa; o outro, se não entender o que foi perguntado, poderia responder falando de outra coisa completamente diferente... É isso que Sócrates desmascara nesse momento, quando fala da questão da compreensão, “Quando eu não compreender o que perguntas...” (295 b): se eu responder qualquer coisa, fica tudo bem para você. Ou seja, não importa muito o que está sendo dito. Pode-se dizer qualquer coisa, porque o sentido não tem muita importância.

Se pensarmos que, nesse jogo erístico, ganha aquele que consegue o aplauso do público, pode-se pensar que a inteligência do público não é muito considerada.

Sócrates faz uma breve reflexão sobre a irritação de seu interlocutor, atribuindo-lhe como causa o fato de que ele (Sócrates) “estabelecia distinções no que se dizia”. O que é uma ironia, porque o fato de estabelecer distinções, na maioria das vezes, é esclarecedor. Mas os irmãos erísticos não jogam a favor do esclarecimento. Ao contrário, o que eles querem é “apanhar” o interlocutor, pregando rasteiras com as palavras. Ou seja, a erística não passa de uma brincadeira, ao contrário da filosofia, que é uma coisa séria, apesar de feita com doçura (como afirmado no *Mênon*). O choque de intencionalidade é explicitado.

A falsa humildade socrática acionando a velha ironia: “tu sabes argumentar melhor do que eu” (295 d). É irônico, porque Sócrates afirma que seu interlocutor sabe argumentar melhor, quando Platão está literalmente mostrando os furos da argumentação sofística, desmascarando as falácias, ou melhor ainda, apontando exatamente onde estão as falhas.

“Pergunta de novo, desde o princípio” (295 d). E recomeça nova bateria de perguntas/respostas, que, logo no seu início, tropeça novamente no termo “alma”. “Mais uma vez ele respondeu além do que foi perguntado” (296 a). É muito engraçado que o problema aconteça justamente com essa palavra, como se Sócrates insistisse em aprofundar o debate, em levá-lo para o campo da metafísica, irritando sobremaneira o interlocutor, que quer somente fazer um jogo de palavras e não tem interesse nenhum em falar de coisas profundas como “alma”. Deixa a alma prá lá e vamos ficar aqui no nosso assunto. Trata-se do saber: “... há algo que te faz saber aquilo que sabes, ou não?” (295 d).

E num jogo de palavras, utilizando o modalizador “sempre”: “esse algo é sempre a mesma coisa” (296 a), Eutidemo dirige o raciocínio de forma a levar Sócrates a admitir que sabe tudo e desde sempre. Há também um jogo de palavras, utilizando os termos gregos *páanta*, *hápanta* e *háma pánta*, cuja sutileza não é possível traduzir em português, posto que se trata de uma gradação de “tudo”, como se significasse “cada vez mais tudo”, conforme explicação do professor Jacyntho Lins Brandão. Segundo o tradutor do português, em nota de pé de página:

“Inicia-se aqui um jogo constante entre *pánta*, *hápanta* e *háma pánta*. Em português não é possível dar conta das diferenças de significado, pois traduzem-se todas estas formas por ‘tudo’. Em grego as diferenças também não são muitas, podendo ser usadas um pouco indiferentemente. No entanto pode-se chamar a atenção para o facto de *hapanta* ser o resultado de *hama panta* e *panta* ser constituinte de *hapanta*. Daí, talvez, o jogo entre estas palavras. *Eutidemo* pergunta a Sócrates se ‘é esse que te faz saber *panta*’ e Sócrates responde ‘sei *hapanta* o que sei.’” (pé de página 116, p. 107)

E nesse jogo entre saber tudo ou mais que tudo, “Eutidemo faz uma pergunta falaciosa: poderias saber mesmo *hapanta* se não soubesses *panta*?” (296 c) (pé-de-página 117, p. 108) para levar Sócrates a admitir que sabe tudo e desde sempre: “o certo é que acabas de concordar que sabes desde sempre e tudo ao mesmo tempo” (296 c).

É interessante notar como, neste momento do diálogo, está acontecendo uma referência sutil, totalmente implícita, mas feita de forma lúdica, leve, delicada mesmo, à teoria da reminiscência das idéias: “Até antes do teu próprio nascimento e de nascerem o céu e a terra, já sabias tudo, visto que sabes desde sempre.” (296 d)

E, após esta pincelada de interdicursividade – referência implícita a uma outra teoria do mesmo autor – a ironia socrática ataca ferozmente, para desmascarar a fraude sofista. Logo de início, pontua a questão da verdade: “...se de facto dizes a verdade!” ... “...*si tu dis réellement la vérité!*” (296 d). Para, logo em seguida, de seus interlocutores, falando que eles só funcionam em conjunto: “...se aqui o teu irmão não o quiser em conjunto contigo: assim talvez” (296 d) para debochar da dependência, utilizando, novamente, índices lingüísticos da dualidade, tais como “ambos” (*tous deux*). E, para ser mais irônico ainda, numa circunvolução de seus procedimentos irônicos (como se esses fossem se refinando), apela para seus interlocutores, trazendo-os para dentro de sua fala, alocutivamente: “...dado que vocês, homens tão extraordinários em relação à sabedoria”. O aumentativo “tão” dá o tom da ironia seguido de um adjetivo “extraordinários”, que já traz em si a modalização. Tudo isso, é claro, para reafirmar o oposto do que está sendo dito literalmente. Principalmente porque, nessa passagem, Sócrates vai fazer uma afirmação absurda, “os homens bons são injustos”, com o intuito de desmascarar o argumento sofista de que ele sabe tudo. Sempre colocando em questão o problema da verdade. Isso não é discutido explicitamente no diálogo, mas é facilmente inferível, pois, se a proposição “os homens bons são injustos” é falsa, não se pode saber o falso, para que se saiba, é necessário

que seja a verdade, ou seja, que a proposição encontre correspondência na realidade. Ora, se há proposições falsas que não correspondem a um conhecimento verdadeiro, há coisas que não se pode saber, simplesmente porque são falsas. O falso não pode ser objeto de saber.

Toda essa inferência é nossa, ela não se encontra no diálogo. O que existe, de fato, no diálogo que estamos analisando, é uma troca interlocutiva, na qual fica claro que há coisas que não são passíveis de serem sabidas, por serem falsas, portanto, não é possível saber “tudo”. Como Dionisodoro irrita-se e acusa Sócrates de querer fugir da raia, Sócrates novamente ataca com sua ironia, desta feita fazendo-nos rir à larga, quando busca na mitologia grega as figuras de Hércules, da Hidra de Lerna e do caranguejo. Extremamente engraçado é chamar a hidra e o caranguejo de sofistas, numa comparação em sentido inverso, na contramão:

“...a Hidra – que era uma sofista e que, devido à sua sabedoria, se alguém lhe cortasse uma cabeça ao argumento, fazia brotar muitas outras no lugar daquela – nem contra um certo caranguejo, outro sofista vindo do mar, acabado de desembarcar recentemente, pelo que me parece...” (297 c)

Essa é a passagem mais cômica do diálogo. Realmente provoca o riso e libera todas as tensões provenientes do embate que se desenrola. A crítica aos sofistas, feita por meio dessa comparação, tenta mostrar que eles, quando refutados, deslizam de um argumento a outro, ou reconstróem seus argumentos num processo de deslocamento do sentido, que não lhes garante a consistência lógica, mas permite a continuidade do show/espetáculo verbal, por meio do qual o sofista garante o seu sucesso: o desdobramento dos argumentos como cabeças cortadas que se multiplicam. Vale lembrar aqui, a título de informação, a alusão ao provérbio “Nem Hércules podia contra dois”, porque, quando Hércules lutava contra a Hidra de Lerna (monstro de várias cabeças, que renasciam quando cortadas, criado por Hera para combater o herói – foi um dos seus doze trabalhos) foi

mordido ao pé por um caranguejo. Atente-se para a reincidência do duplo: a Hidra e o caranguejo, ambos sofistas.

É o que acontece a seguir, na continuidade do diálogo, quando Dionisodoro retoma a arguição, ou o questionamento, usando como mote a referência feita por Sócrates ao sobrinho. Usando o papel de pai, quem é pai de quem, novamente Dionisodoro vai conduzir as perguntas/respostas na construção de um raciocínio absurdo sobre ser pai/não ser pai. Repetindo a questão do ser ou não ser, desconsiderando a necessidade do complemento nominal (pai de quem), é construído mais um sofisma que termina de forma grosseira numa agressão a Sócrates: “...se Queredemo é pai, Sofronisco, pelo contrário, sendo diferente de pai, não é pai. De modo que tu, Sócrates, não tiveste pai” (298 b).

Nesse momento, Ctesipo toma a palavra, e a troca interlocutiva passa a se realizar, tendo, como interlocutores, Ctesipo, de um lado, e Eutidemo e Dionisodoro, revezando-se de outro lado. E os sofismas se multiplicam como as cabeças da Hidra, sempre tendo como tema o fato de ser pai, como fato absoluto, embaraçando-se com a necessidade do complemento: ser pai de alguém. Até os animais entram na história para compor uma “Falácia de composição: se o cão é ‘teu’ e ‘pai’, então é ‘teu pai’.” (pé-de-página 132, p. 113): “Então tens um pai cão.” (298 d)

Antes disso, Ctesipo havia chamado a atenção de Eutidemo, referindo-se a um provérbio “Não estás a atar um fio ao fio” (298 c), que significa que só se devem ligar elementos idênticos, ou seja, para se reunir um conjunto, alguma coisa em comum deve haver. Na verdade, a citação desse provérbio vem a calhar como um desmascaramento do defeito do raciocínio; quando se toma uma coisa pela outra.

Após a brincadeira com o “ser pai”, novos sofismas desenrolam-se. Antes do próximo sofisma propriamente dito, um joguinho rápido, usando a metáfora do remédio:

“...visto que concordaste que tomar um remédio, quando necessário, é um bem para o homem, isso não quer dizer que se deve tomá-lo na maior quantidade possível?” (299 b); e da guerra: “...também na guerra, visto que é bom ter armas, deve possuir-se o maior número possível de lanças e de escudos, porque precisamente é um bem?” (299 c)

Para Ctesipo, poder demonstrar que o uso ferino das palavras não é exclusividade de nenhum personagem platônico: “...julgava que fosses mais hábil, como mestre de armas que és, assim como este teu companheiro.” (299 c). Ao cutucar com vara curta os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, chamando-os de “mestre de armas”, Ctesipo está remetendo diretamente ao caráter erístico daquela interlocução. Tudo isso sempre pontuado por referências à mitologia grega, como no caso do próximo sofisma, que se inicia com uma citação dos citas, um povo que, segundo Heródoto, tinha o costume de utilizar a cabeça do inimigo que eles matavam como taça. Com essa citação, inicia-se um jogo de palavras, com o verbo “ver” deslizando entre o sentido ativo, que designa “as coisas que vêem, que podem ver, capazes de ver”, e o sentido passivo, que designa “as coisas que é possível ver, que se podem ver, que podem ser vistas” (pé de página 141, p. 115), para se chegar a uma conclusão absurda: “Por conseguinte, é possível esta roupa ver.” (300 a)

Ctesipo se dá conta que está sendo envolvido em um jogo de ambigüidade semântica e faz uma crítica severa: “Mas dá-me a idéia que estás a dormir acordado, Eutidemo; e se é possível falar sem dizer nada, é isso que tu fazes.” (300 a)

Acusar o interlocutor de falar sem dizer nada é muito sério. Essa frase de Ctesipo resume bem toda a crítica platônica à erística, desvelando o vazio do discurso, a falta de sentido. O que não embaraça os irmãos gladiadores, que, pelo contrário, aproveitam a dica para pulsarem o próximo sofisma. Esta Hidra tem cabeças. “E não é possível falar enquanto não se fala?” – perguntou Dionisodoro” (300 b).

O jogo com os verbos “falar” e “calar” constitui, então, essa passagem do diálogo entre Ctesipo e Dionisodoro e Eutidemo. Uma breve interferência de Sócrates, enquanto narrador durante esta parte da conversa: “Neste ponto Ctesipo pareceu-me muito ansioso por causa do seu favorito” (300 c), dá a exata dimensão do diálogo encaixado – a estrutura da boneca russa – e da importância do público/*tiers*: espectador (personagens do diálogo mais externos no encaixe) e leitor (no nosso caso). Uma gargalhada de Ctesipo termina esse jogo com falar e calar, quando ele demonstra ter vencido a disputa.

Novamente a intervenção do Sócrates, narrador do ocorrido, relatando a reação de Clínias, sua satisfação com a vitória do amigo, traduzida por seu riso, e o orgulho de Ctesipo, espelhado no semblante: “que Ctesipo se tornou umas dez vezes maior” (300 d). Ligeiro comentário desse Sócrates narrador sugere que Ctesipo conhece bem a erística: “Dá-me a idéia que Ctesipo, como espertalhão que é, ouviu da própria boca deles estas coisas, pois tal espécie de sabedoria, hoje em dia, não a têm outros homens.”

A tradutora nos lembra que Ctesipo é apresentado no *Lísis*, 211 b-c, como mestre de erística e que Menéxeno é erístico e discípulo de Ctesipo, mostrando nessa passagem do diálogo que conhece bem este tipo de argumentação (pé-de-página 149, p. 117). Considerando que a questão do sujeito é fundamental em nossa análise, este dado é muito importante.

Após esta ligeira pincelada sobre a personalidade de Ctesipo e sobre a reação de Clínias, há um comentário feito para Críton, a quem Sócrates está relatando o fato ocorrido no dia anterior, através de uma intervenção de Sócrates no próprio diálogo relatado:

“Eu então perguntei:
– Porque é que te ris de coisas tão sérias e tão belas, Clínias?” (300 e)

Ocorre uma contraposição entre o riso e a seriedade e a beleza dos assuntos tratados, como se se estivesse querendo apontar as diferenças entre as brincadeiras erísticas

e a seriedade da filosofia. Clíncias, apesar de interpelado, não intervém, ou seja, não responde à pergunta que lhe foi dirigida por Sócrates. Essa pergunta, na verdade, nos parece ter uma função retórica na construção discursiva, posto que pontua a diferença que o enunciador quer realçar e serve de mote para o tema do próximo sofisma. Além, é claro, de servir para fazer com que Sócrates substitua Ctesipo na interlocução com os irmãos erísticos.

Desenrola-se, então, uma interlocução entre Dionisodoro e Sócrates, na qual Dionisodoro assume o papel de perguntador. Parte-se do tema “o belo”, discutindo-se sobre o idêntico e o diferente, em relação ao belo ainda. O embaraço é criado pela questão do “estar presente”: “se um boi estiver presente ao teu lado, és um boi” (301 a). Entra-se, então, numa discussão sobre o mesmo e o outro: “...pois suponho que o mesmo não é o outro” (301 c). Sócrates lança novamente sua crítica ferina. Ocorre aqui uma pequena diferença entre a tradução francesa e a portuguesa, que vale a pena pontuar para efeito de análise:

“...vocês parecem-me como os artífices que fabricam cada coisa que lhes convém; ora vocês fabricam a discussão na perfeição.” (301 c)

“...*je vous voie comme des artisans exécutant les travaux propres a leur métier, exécuter magnifiquement, vous aussi, votre art de dialectiens.*” (301 c)

Terá Sócrates realmente afirmado que a arte dos irmãos erísticos era a dialética? De qualquer forma, a crítica aqui consiste em imputar aos interlocutores o fato de forjarem o discurso conforme a conveniência. E eles, convenientemente, aproveitam-se do tema para forjarem o próximo sofisma. Tratando da conveniência de cada artesão, citam o ferreiro, o ceramista e o cozinheiro, para jogar com a ambigüidade. Construindo frases que podem ser lidas tendo os artesãos citados como sujeitos ou objetos diretos, acabam conseguindo comer o cozinheiro: “...se alguém degolar e cortar o cozinheiro em pedaços, o cozer e o assar, estará a fazer o que convém;” (301 d).

IX) Pérolas da erística

E, para dar “o toque final à sabedoria” (301 e), os deuses entram na conversa. Começando pela exclamação de Sócrates: “– Ó Posídon!”, utilizada para iniciar essa parte do diálogo, passando por uma alusão a uma “expressão usada para referir os deuses que presidiam ao início e ao fim as atividades humanas” (pé-de-página 155, p. 119), quando Sócrates parodia uma fórmula de oração. O sofisma, por meio do qual os deuses entram no diálogo baseia-se na questão do possessivo: se se refere a algo que se possui, de que se tem a posse, a propriedade (ter um boi, um carneiro) ou a um deus que se venera (ter um deus).

A interlocução final entre Sócrates e os irmãos Dionisodoro e Eutidemo é apoteótica. Note-se que esta discussão, que encerra o encontro no liceu, diz respeito à acusação que levou Sócrates à morte:

“– És portanto um homem bem desgraçado, e nem sequer és Ateniense se não tens deuses paternais, nem tens cultos, nem nada de bom ou honrado.
– Calma, Dionisodoro! Toma tino e não te adiantes a ensinar-me com estes custos! Certamente que tenho altares, cultos familiares e paternais e os demais ritos, idênticos aos dos outros atenienses.” (302 c)

A conversa continua sobre esta questão dos deuses, implicando o uso dos possessivos: “...também estes deuses hão de ser teus.” (302 d), de tal forma a deslizar entre os termos “seres animados” e “seres animais”. Assim ocorre o deslize entre “ser vivo, animado”, tendo a *psychê* como fonte de vida, e “animal”, sentido especializado e, no caso, depreciativo. (pé-de-página 161, p. 121). O efeito de sentido provocado no leitor é que o diálogo transformou-se numa sessão de tortura, num interrogatório policial:

“– Vai direto – continuou – e diz-me: depois de concordares que Zeus e os outros deuses são teus, não te será permitido vendê-los, cedê-los ou dar-lhes outro uso que entendas, tal como fazes com os outros animais?
Eu, como que abatido pelo argumento, fiquei imóvel, sem voz.” (303 a)

Dessa forma os irmãos erísticos vencem o embate. Ctesipo ainda intervém em auxílio de Sócrates com uma interjeição: “– Bravo, Hércules, que belo argumento!” (303

a), mas, no mesmo ritmo que estava impondo ao debate, Dionisodoro aproveita para construir o último sofisma: “– Explica-me: Héracles é que é bravo, ou o bravo é que é Héracles?” (303 a). Com esse jogo com a questão da predicação, Dionisodoro consegue derrubar também Ctesipo: “– Ó Posídon! – exclamou Ctesipo – Que raciocínios espantosos! Retiro-me: estes dois homens são imbatíveis.” (303 a)

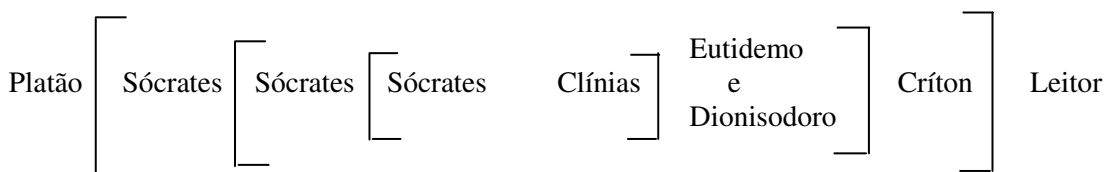
O mesmo deus do mar que serviu à exclamação de Sócrates, que deu início a esta última parte do diálogo em 301, serve agora a Ctesipo para o fechamento. Dessa forma, a vitória é dada aos irmãos erísticos e vem em forma de aplausos entusiasmados: “...quase morriam de satisfação, a rir e a bater palmas.” (303 b)

X) O papel da claque

O público presente louvava, “para além das medidas, os dois homens e este argumento”. A fala final de Eutidemo provocou uma risada generalizada, foi muito engraçada e funcionou como o golpe derradeiro da luta verbal que havia se travado. Não era a verdade que estava em jogo: o raciocínio vencedor não vence pela coerência lógica dos seus resultados – jogo de palavras, baseado no possessivo “teus deuses”, com a marca do possessivo, o pronome “teus” serve para indicar propriedade, o que faz com que os deuses se transformem em propriedade. Assim como no embate anterior, um ligeiro “*glissement de sens*”, deslize de sentido, permite um jogo em que seres animados (possuidores de ânima) sejam confundidos com seres animais. Essas brincadeiras encantam o público, assim como qualquer piadinha. Vence quem mais agrada ao público. O público gosta de sofismas: o público não está interessado na correção – gramatical, lingüística, semântica ou seja lá a que for. O público quer se divertir. Quem se aproveita melhor das falas dos interlocutores para construir frases de efeito consegue arrancar aplausos e fica como vencedor. Aqui, o discurso platônico mostra a força da presença do “*Tiers*”, conceito

charaudiano, entendido como o público-espectador, que funciona como aval da interação verbal que se desenrolava entre os interlocutores. É a força do claque, o sucesso do espetáculo. A cena erística revela-se como um espetáculo cujo objetivo é divertir a assistência. E nada melhor do que o besteiro para isso.

No seu relato a Críton, Sócrates afirma – ironicamente – que se deixou envolver pelo entusiasmo reinante e também admirou a “sabedoria” dos irmãos erísticos. Como podemos afirmar que essa afirmação socrática, “virei-me para os louvar e gloriar” (303 c), é irônica? Pela fala com a qual ele encerra o relato que fazia a Críton, esse discurso final, que Sócrates dirige a Eutidemo e Dionisodoro, fecha o discurso relatado: fecha um nível da estrutura do diálogo/o nível em que se desenrola a interação entre Sócrates e *Eutidemo* e Dionisodoro:



Após essa última fala de Sócrates, dirigida aos irmãos erísticos, Sócrates volta a se dirigir a Críton, encerrando o relato que ele lhe fazia: “Depois de conversarmos sobre estes aspectos e ainda sobre outros de pormenor, Críton, fomo-nos embora.” (304 b).

Mas antes de mudarmos de nível da estrutura do diálogo e irmos ter com a conversa de Sócrates e Críton, fiquemos um instante na fala final de Sócrates, avaliando a erística: “– Que felizes são os dois pela vossa admirável natureza.” (303 c)

A intervenção de Sócrates inicia-se por uma exclamação que enaltece os interlocutores. Uma falsa exclamação? Porque, logo na seqüência, Sócrates tece a crítica aos argumentos erísticos, desmascarando-lhes o caráter absurdo. Apesar de afirmar o “caráter insuportável da argumentação”, Como? Como Sócrates alcança esse efeito de desmascaramento? Ele tece o elogio dos argumentos, cunha-lhes o louvor. E, ao listar as

qualidades dos argumentos, afirma que “esta é a mais extraordinária: é que vocês não se ralam nada com a maioria das pessoas, mesmo as que são respeitáveis e parecem ter algum valor, mas só fazem caso dos que são como vocês.” (3030 d)

Nessa fala Sócrates está apontando o descaso dos irmãos erísticos (vocês) com os interlocutores possíveis (com a maioria das pessoas). E, ao afirmar que eles não consideram “mesmo as que são respeitáveis e parecem ter algum valor”, em contraposição aos que lhes são iguais, “mas só fazem caso dos que são como vocês”, está afirmando que eles não são respeitáveis nem têm valor. É uma forma sutil, por meio de uma contraposição de idéias, que é utilizada para surtir o efeito da ironia. A dizer uma coisa, deixar transparecer o que se quer dizer.

Essa refutação aos argumentos sofisticos, de que eles não levam em consideração “a maioria das pessoas”, é tanto mais sutil e implícita quanto pensamos que uma característica fundamental da dialética é que se deve sempre considerar o estágio do conhecimento e da compreensão do interlocutor. Numa interação dialética, que tem por objetivo a construção conjunta do conhecimento, o acordo mútuo sobre determinado raciocínio é fundamental. Para se passar ao próximo passo da troca dialética, para se avançar no desenvolvimento do raciocínio e, portanto, na construção do argumento, é necessário levar em conta a compreensão, o ponto de vista do interlocutor. Senão não se consegue ir junto. Ao contrário da erística, em que, como num diálogo de surdos, o jogo de livres atiradores não se interessa pela compreensão, pelo entendimento, tendo como objetivo “fazer o outro de bobo”, colocar o interlocutor numa situação ridícula (o que é atestado pela frase do início do diálogo; qualquer que seja sua resposta, você será refutado).

A próxima, no rol das características arroladas aos argumentos erísticos, “esses argumentos agradariam a muito poucos homens – os que são como vocês” (303 d) reforça a conotação negativa, dada pelo fato de agradar a poucos e, principalmente, pelo fato de

esses poucos serem “os que são como vocês” (muito pejorativa a frase!). A afirmação de que é melhor ser refutado com esse tipo de argumentos do que utilizá-los para refutar os outros, textualizada ao contrário, “teriam mais vergonha de refutar os outros com tais argumentos, do que serem eles próprios refutados.” (303 d), constitui a mais clara tomada de posição de Sócrates com relação aos argumentos sofísticos: Sócrates coloca-se no lugar das pessoas respeitáveis e de valor, posto que ele não faz parte “dos que são como vocês”, e coloca-se no lugar desses que teriam vergonha de refutar os outros com tais argumentos. Ora, é preferível ser refutado por este tipo de argumentos do que utilizá-los. A crítica é explícita. Interessante a relação estabelecida entre

+ vergonha	– vergonha
utilizar os argumentos	ser refutado por eles

que estabelece uma escala, por meio da qual uma posição de valor é estabelecida: uma tomada de posição valorativa, axiológica. Estratégia utilizada para produzir o efeito de crítica à prática discursiva sofista e para estabelecer um corte, uma ruptura, um posicionamento mesmo em relação a essa prática: jogos de linguagem que não estão calcados em uma relação lógica, consistente, mas que deslizam entre as dobras dos sentidos das palavras, jogando com seus usos, não constroem um raciocínio digno de valor.

A crítica mais incisiva é a que se refere à questão da predicação. A posição dos sofistas sobre a impossibilidade da predicação: “quando afirmam que não há nenhuma coisa bela, nem boa, nem branca, nem nada desse gênero, nem que o outro é diferente dos outros.” (303 e), traduz-se na impossibilidade do discurso: “cosem completamente as bocas aos homens mas também as vossas.” (303 e).

Ora, a impossibilidade da predicação, a impossibilidade do discurso seria a impossibilidade do conhecimento. O ceticismo. A impossibilidade do conhecimento seria a falta do discernimento da verdade, do que é certo e errado. O relativismo moral. Qualquer

coisa que se disser, desde que seja engraçada, mesmo que tolo e idiota, está bem. Isso são inferências interpretativas. Porque o que é dito é que a impossibilidade da predicação cose as bocas aos homens, fazendo que se cale o interlocutor, transformado em adversário, pelo objetivo da interação, que é esse calar o outro.

Ao afirmar que “em muito pouco tempo qualquer homem o aprenderia” (303 e) e que, observando Ctesipo, “dei-me conta de como ele era capaz de vos imitar rapidamente no momento preciso” (303 e), na verdade, além de dar uma resvalada no caráter sofisticado de Ctesipo, Sócrates está apontando para o fato de que é fácil imitar, copiar, reproduzir inconscientemente, ou melhor, sem muita consciência, sem aprofundar a compreensão, esses jogos de palavras, essas brincadeiras discursivas vazias de sentido. E, por isso mesmo, porque vazias de sentido, porque carentes de consistência lógica, aleatórias, vagas e, portanto, sem rigor lógico e sem preocupação com a verdade, mas sedutoras, encantadoras pelas relações que estabelecem entre as palavras por meio de deslizamentos de sentido, das ambigüidades.

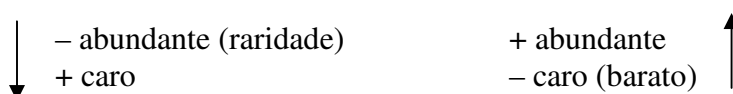
Sócrates elogia a prática sofisticada afirmando que ela leva a uma aprendizagem rápida ... mas ... “...tomem a precaução de não falarem perante multidões” (304 a). A partir daí, Sócrates passa a aconselhar os irmãos erísticos a restringirem suas conversas entre si, a restringirem o auditório a que se dirigem.

“O melhor é conversarem apenas um com o outro:
Caso contrário, se conversarem mesmo diante de terceiros, que seja apenas em presença daqueles que vos dão dinheiro...” (304 a)

Numa crítica explícita ao pagamento pela aula (Sócrates era contra que se cobrasse para ensinar) ou seja, que o conhecimento se transformasse em mercadoria. “E se forem sensatos, é esse mesmo conselho que devem dar aos seus alunos: nunca conversem com ninguém, excepto com vocês e entre si.” (304 b)

A restrição dos interlocutores aponta para o tipo de conversação que é estabelecida em um jogo erístico: uma brincadeira que só pode interessar a um pequeno grupo de pessoas, que se restringe por sua própria natureza. A natureza inconsistente, não séria, jocosa, sem a força da verdade, vazia de sentido. O gosto do jogo pelo jogo sem ter a verdade como objetivo.

“O que é raro, Eutidemo, é caro” (304 b). Ora, o conhecimento transmitido pelos erísticos, como vencer uma disputa verbal, seria caro por ser raro, ou seja, afeito a um grupo seleto de pessoas, os próprios sofistas: “a água é o que há de mais barato, sendo o que há de melhor” (304 b). Interessantíssima a imagem criada pela presença da água. A limpidez e a transparência do verdadeiro conhecimento vêm à tona em um *topos*,⁴ ou seja, novamente uma escalaridade é utilizada para transmitir uma axiologia, uma valoração, uma tomada de posição, um posicionamento. Sutilmente, é claro:



O valor caro/barato faz referência ao pagamento recebido pelos sofistas. O valor abundância/raridade ao auditório, aos interlocutores possíveis, uma vez que o tipo de conversação desenvolvido pelos sofistas/erísticos, os raciocínios sofisticos, falaciosos, interessariam a um grupo restrito de interlocutores.

Dessa forma, Sócrates elabora o seu discurso de encerramento da sua interlocução com os irmãos lutadores. A crítica travestida de elogio encerra-se colocando Sócrates e Clínias disponíveis para serem discípulos dos erísticos. Após todas estas críticas, como Sócrates se disporia a aprender o que tanto criticou? E como colocar Clínias sob esses ensinamentos, que não levariam à aquisição da virtude?

⁴ Topos: relação de valores pertencente ao sistema de crenças de uma dada coletividade.

Após o quê Sócrates então dirige-se a Críton. Retorna-se então ao diálogo inaugural, que enquadra a interlocução que acabou de se encerrar. Dirigindo-se a Críton, Sócrates convida-o a freqüentar as lições dos seus interlocutores do dia anterior no liceu: “... já que, como afirmam, são capazes de ensinar a quem lhes queira pagar (...) de forma a que qualquer pessoa aprenda facilmente a sua sabedoria” (304 c).

O encerramento da troca interlocutiva enquadrada anterior (Sócrates x irmãos) e o retorno à troca interlocutiva enquadrante (Sócrates x Críton) realiza-se no tom da mesma ironia, ou seja, a proposta de se colocar como discípulo de um aprendiz, do qual se acabou de apontar as falhas: “aprenda facilmente a sua sabedoria” (304 c).

XI) O discurso final de Críton e Sócrates

Mas Críton não aceita o convite. Ele posiciona-se contra Eutidemo, afirmando não estar entre os que a ele se assemelham e sim entre os “que prefeririam ser refutados a refutar com tais argumentos” (304 d). E, após esta tomada de posição, Críton passa a relatar a conversação que manteve com uma pessoa, que também havia se afastado da multidão, que rodeava Sócrates e seus interlocutores, no liceu, no dia anterior.

Interessante como Críton apresenta essa pessoa, com quem manteve a conversação, que passa a relatar: “...um homem que se julga muito sábio, um desses que são hábeis em discursos para os tribunais” (304 d).

Ora, o tribunal, assim como a assembléia, são espaços discursivos onde predominantemente, faz-se necessário o convencimento. Portanto, a habilidade discursiva própria desses espaços é a retórica, o que nos leva a crer que o interlocutor, com quem Críton mantém esse último diálogo relatado a Sócrates (mais um diálogo encaixado), seja um retor. Esse homem, hábil em discursos para os tribunais, tece uma severa crítica ao evento discursivo ocorrido no liceu. Delimita o horizonte do que estava criticando,

afirmando ser a prática de um “tipo de argumento” (304 e). E caracteriza como sendo constituído de “asneiras”, “sem mérito nenhum”. Compreensível, se considerarmos as falácias durante todo o diálogo.

Porém, diante de tal crítica, a reação de Críton vem com presteza: “Mas com certeza a filosofia é um assunto agradável” (304 e).

E, então, ocorre uma confusão entre filosofia e erística, do ponto de vista do retor: “Agradável como, meu caríssimo amigo? A verdade é que não vale nada” (305 a).

Nesse ponto do diálogo, na crítica de um especialista em retórica, fica clara a tese que queremos defender: de como nesse diálogo de Platão estão sendo lapidados os contornos que delimitam e especificam cada um desses tipos de discurso: a retórica, a filosofia e a erística. Aqui, ainda, filosofia e erística confundem-se. Assim como, durante todo o diálogo, do ponto de vista de Sócrates, defensor da dialética como método próprio da filosofia, toda a sofística, como discurso não preocupado com a verdade, confunde-se em um bloco do qual faz parte a erística.

Para um sujeito hábil em discursos para tribunais, esse “tipo de argumento”, como os que vimos desenrolar – falaciosos e vazios de sentido – não tem nenhum valor e a atitude de Sócrates é criticável (causa vergonha): “... ao consentir em colocar-se à disposição daqueles homens que não se preocupam nada com o que dizem, e se agarram a cada palavra...” (305 a).

Ora, não se preocupar com o que diz e se agarrar a cada palavra pode significar não se preocupar com o sentido do discurso, e brincar com cada palavra é não considerar que ela faz parte de um fluxo discursivo mais amplo. Mas o mais interessante dessa intervenção do interlocutor de Críton é quando ele crítica “o tema em si e os homens que empregam o seu tempo com ele”. O interesse está em que se trata de dois pontos relevantes para a Semiologia – o tema sobre o qual se fala (*Propos*) e os sujeitos do discurso (os

homens que empregam o seu tempo com ele). A grande novidade da Semiolingüística está em pontuar a finalidade (para que falar sobre o que se está falando? Qual a finalidade que move os sujeitos envolvidos naquele diálogo?). Sobre isso o retor não fala.

Foi esse o diálogo relatado por Críton a Sócrates. Curto, mas prenhe de significação: a delimitação do tipo de discurso (que utiliza esse tipo de argumento), a confusão entre filosofia e erística e a crítica explícita a Sócrates. Ao terminar o relato, Críton avaliza a crítica a Sócrates: “a pessoa que consente em discutir com homens destes diante de uma multidão, achei que merecia ser criticado” (305 b).

Diante dessa crítica reiterada, Sócrates é obrigado a contra-argumentar, ou seja, faz-se necessário uma resposta. E para elaborá-la, ele começa tentando esclarecer “De que gênero era esse indivíduo que se aproximou de ti a criticar a filosofia?” (305 b).

Ao ficar sabendo que se tratava de um compositor de discursos, Sócrates cita Pródigo para afirmar que se trata de um tipo de pessoa que constitui “a linha de demarcação entre o filósofo e o estadista” (305 c).⁵ Uma prática discursiva que se instala entre dois campos discursivos distintos: a filosofia e a política. Ora, a retórica é uma prática discursiva apropriada para construir discursos que pretendem primordialmente convencer o auditório.

A crítica de Sócrates aos homens que se dedicam a este tipo de uso do *logos* começa por uma sutileza: “Acreditam que são os mais sábios de todos os homens” (305 c). Para quem conhece a máxima socrática “só sei que nada sei” e o argumento muito bem desenvolvido no Mênon de que para se buscar a verdade é necessário partir da admissão da própria ignorância, pois só aquele que reconhece que não sabe pode vir a saber, pois quem acha que já sabe tudo, não tem mais nada a aprender, o fato de acreditar que são os mais

⁵ em francês: “... dont Prodicos a dit qu'ils étaient à la frontière de la philosophie et de la politique.”

sábios já desautoriza os fazedores de discursos por encomenda para os oradores que querem convencer sua platéia – tribunal ou assembléia.

O próximo ponto de crítica arrolado por Sócrates, imediatamente a seguir, é o fato de quererem estar bem com todos: “pensam ter boa fama entre todos sem que ninguém lhes faça obstáculo, a não ser aqueles homens que se dedicam à filosofia” (305 d).

Estabelece-se aqui uma oposição entre a filosofia e a retórica. À filosofia, como busca da verdade, estaria reservado o papel de desmascaramento da ilusão da retórica como bajulação. Neste ponto do diálogo e de sua intervenção no diálogo com a intenção de refutar a crítica de que a filosofia não vale nada, Sócrates argumenta que os retores (os fazedores de discurso com finalidade persuasiva) acreditam que, se levarem as pessoas a acreditarem nisso (que a filosofia não vale nada) estarão livres da contestação incômoda que a filosofia lhes faz.

A relação entre filosofia, retórica e erística é pontuada por Sócrates, que afirma que os retores, “quando são apanhados em seus próprios discursos”, ou seja, quando são contestados por uma contra-argumentação que lhes aponte uma falha na sua argumentação, acusam a erística (Eutidemo e sua escola) de lhes querer derrubar. Entram em jogo quatro tipos de discurso: a filosofia, a política, a retórica e a erística, “pois na sua opinião possuem filosofia na medida justa, e na medida justa conhecimento dos negócios de Estado” (305 d).

Considerando-se a filosofia e a política como campos distintos de saber e a retórica e a erística como métodos, assim como a dialética constitui, para Sócrates, o método próprio da filosofia, “porque participam de ambas as actividades na porção necessária, assim afastados de perigos e disputas, recolhem os frutos de sua sabedoria.” (305 e).

As duas atividades, das quais a retórica pretende participar, são a filosofia e a política, um pouco de uma, um pouco de outra. O que lhe garantiria ficar afastado das

disputas, que são próprias da erística (a mera disputa verbal) e recolher “os frutos de sua sabedoria” seria conseguir a adesão do auditório a que se dirigisse. Ou seja, fica-se bem com todos, não se arranha em “perigos e disputas” e alcança-se os louros pretendidos. A edição francesa faz uma nota de referência afirmando que há quem pense que é a Isocrate que Platão se refere nesta passagem. E acrescentamos que, ainda mais se se pensar que os discursos que os fazedores de discurso faziam deviam ter um preço no mercado de discursos, ou melhor dizendo, que esse devia ser um trabalho remunerado, posto que os sofistas cobravam por seu trabalho.

Diante das colocações de Sócrates, Críton levanta o caráter de verossimilhança dos argumentos retóricos. Ora, verossímil é o que “parece” verdadeiro, o que apresenta uma “aparência” de verdade: “De facto tem isso mesmo, Críton, mais verossimilhança do que verdade” (306 a). E, a partir dessa fala, Sócrates desenvolve um raciocínio para provar que a retórica não tem o valor que ela quer fazer crer que tem.

O argumento socrático baseia-se no fato de a retórica participar de duas coisas: a filosofia e a política, e que essas duas coisas têm finalidades diferentes: “Ora, se a filosofia e a prática política são bens cada uma relativa a fins diferentes, esses homens que estão no meio e participam de ambas (as actividades) não têm razão, pois são inferiores às duas” (306 b)

Aqui, então, Sócrates coloca a questão da finalidade. Ainda que não entre no mérito da questão, ou seja, venha a explicitar qual a finalidade de cada uma dessas atividades, o fato de declarar que são atividades “que não visam o mesmo fim” (306 a) já aponta para essa questão que, para nós, semiolingüistas, é fundamental. O que determina a especificidade de cada campo discursivo é a sua finalidade. O retor havia apontado os aspectos do tema e dos sujeitos do discurso. Sócrates acrescenta-lhes a questão da finalidade.

E termina a sua intervenção, amigavelmente, como convém a um bom dialeticista que percebe e valoriza o ponto de vista do outro, numa demonstração de abertura ao diálogo: “devemos acolher com simpatia todo homem que diga qualquer coisa que tenha sentido e que se esforce corajosamente para alcançá-la” (306 d).

Bom, mas é preciso “que tenha sentido”, porque senão fica-se no beco sem saída da erística que esbarra nas falas sem sentido. Algum sentido é necessário para que o diálogo seja possível. E que seja dado valor ao esforço, ou seja, à vontade transformada em ação, que também é uma necessidade, caso o diálogo tenha como finalidade a busca da verdade.

Após essa explanação de Sócrates, Críton revela sua atrapalhão em relação à educação dos filhos, por não encontrar uma pessoa de confiança para realizá-la. E o que ele deseja é levar o filho a dedicar-se à filosofia: “E daí que não veja como incitar o rapaz à filosofia” (307 a).

Incitar alguém a fazer alguma coisa é suscitar o desejo. O exercício da filosofia é da ordem do desejo. Como despertar esse desejo?

A resposta de Sócrates que fecha o diálogo, a intervenção com a qual Sócrates termina o diálogo denominado *Eutidemo* é muito significativa. Ele propõe a Críton dispensar todos os filósofos: “manda passear os que se ocupam da filosofia, quer sejam bons ou maus...” (307 b), ou seja, a solução não está fora, não está no outro. Onde, então? “... e põe à prova a questão em si, da melhor maneira.” Pôr à prova significa examinar, “da melhor maneira”, poderíamos compreender que esse exame, essa análise deveria ser realizada no âmago da própria consciência. Não é no outro que está a solução para o exercício da filosofia, mas em si próprio.

Se após esse exame, a conclusão for de que a filosofia não presta, “...dissuade toda a gente de a praticar, não apenas os teus filhos” (307 c). Mas se a conclusão for oposta, ou seja, “te parecer que ela é como eu próprio penso” (307 c), pratica-a.

Sócrates finaliza o diálogo exortando à prática da filosofia e afirmando o seu valor. Mas essa prática deve ser calcada num exercício de consciência pessoal e não baseada na autoridade alheia. E traz esse exercício ao alcance de todas as pessoas ao citar um ditado como última frase do diálogo: “...pratica-a, como diz o ditado, tu próprio e os teus filhos” (307 c). Assim termina o *Eutidemo*. Após ter recorrido por diversas vezes à mitologia grega e aos poetas, o diálogo é finalizado recorrendo ao senso comum, ou seja, ao mais comum de todos os saberes.

Em sua última nota de pé de página, o tradutor da edição portuguesa afirma que “Sócrates instiga Críton a procurar a verdade por si” (p. 127).

E ousamos acrescentar que talvez possamos compreender a última exortação de Sócrates a Críton, como se ele quisesse dizer:

– Não deixe ninguém te ensinar a virtude, porque a verdade (nesse âmbito da virtude) é um exercício de autonomia do sujeito, ou seja, é a sua consciência que você deve seguir e não a de outrem.

CAPÍTULO 4

OS DIÁLOGOS ENCAIXADOS

“Observe-se que se trata, então de uma narrativa de um diálogo que se enquadra numa narrativa de um diálogo, da mesma forma como há diálogos enquadrados em diálogos na própria obra de Platão.”

(Brandão, 2005, p. 109)

Para a Teoria Semiolingüística de Patrick Charaudeau, todo ato de linguagem (que vai, conseqüentemente, em sua reunião com outros atos de linguagem, formar um discurso) é visto como *mise en scène*, ou seja, processo de produção e de interpretação, produzido pelos sujeitos da linguagem. Considerando que a linguagem é um objeto não transparente, constituído de um Explícito (o que é manifesto) e de um Implícito, percebe-se que os sentidos possíveis do discurso dependem das circunstâncias de comunicação em que se dá o referido discurso, condições entre as quais encontram-se as intencionalidades e os papéis sociais e languageiros dos sujeitos envolvidos.

O conceito de *encenação discursiva*, tão caro à Semiolingüística, extrapola o campo da Lingüística e pode ser aplicado ao campo da filosofia. O diálogo *Eutidemo*, de Platão, será então visto como representando a encenação do jogo erístico em contraposição à encenação dialética. Como se dá essa encenação ou *mise en scène*?

Em termos metodológicos, a Semiolingüística sugere que iniciemos a análise, submetendo o *corpus* a quatro perguntas:

Examinemos as questões:

1) Quem fala para quem?

Resposta: os sujeitos falantes/comunicantes.

Assim é instituída a questão dos sujeitos da linguagem. Questão primordial a ser considerada por qualquer análise discursiva, pois pressupõe que o discurso seja interação entre sujeitos dotados de intencionalidades (não existe ninguém ingênuo nesta história), localizados no tempo e no espaço, portanto, historicamente determinados. Tais sujeitos são ligados por um contrato comunicacional e cumprem determinados papéis.

2) Sobre o que se fala?

Resposta: sobre um determinado assunto, um tema em pauta.

3) Para que se fala, com qual finalidade?

Resposta: em outras palavras, trata-se aqui de definir a finalidade, o objetivo que preside o ato de linguagem, que é determinado pelo Contrato de Comunicação e envolve as intencionalidades dos sujeitos.

4) Como se fala?

Resposta: Estamos aqui face ao dispositivo utilizado na troca comunicativa.

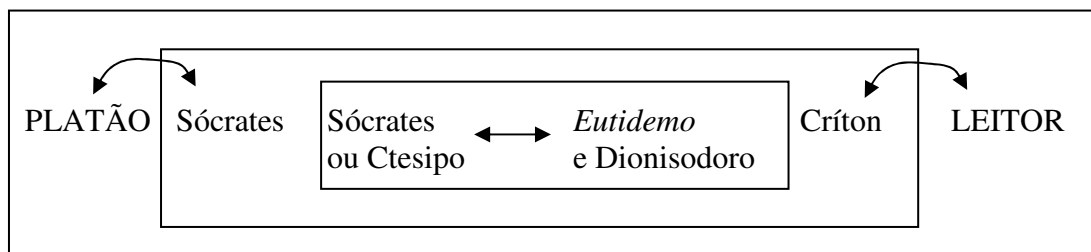
Se em um primeiro momento essa questão dirige-se a aspectos bastante técnicos da análise (registro escrito ou oral da língua, canais de comunicação etc.), ela acaba envolvendo um amplo espectro da análise, posto que toca no campo das estratégias discursivas utilizadas.

Pré-determinados pela situação de comunicação em que se encontram, os sujeitos dispõem de uma certa margem de manobra, que lhes permite o uso de estratégias na interação discursiva para alcançar a finalidade que buscam em suas trocas comunicativas.

Vejamos o caso de *Eutidemo*. Se submetido a essas questões, perceberemos que a estrutura encaixada dos diálogos predispõe a uma multiplicidade de respostas, porque cada nível de encaixe reproduz o diálogo entre determinados sujeitos, tratando de temas específicos, com finalidades próprias. Cada nível de encaixe operacionaliza especificidades também no dispositivo, porque ainda que todos os diálogos que ocorrem no *Eutidemo* se dêem por meio de perguntas e respostas, as características desse jogo (pergunta/resposta) são diferentes conforme os sujeitos e as finalidades.

Neste diálogo, Sócrates relata a Críton uma conversação ocorrida no dia anterior. Sócrates faz, portanto, um discurso relatado. O discurso relatado corresponde à narração de

um fato: por si só, ele já caracteriza uma estrutura discursiva de encaixe, como a que mostramos a seguir:



Essa estrutura (que funciona como “camadas de uma cebola”, se o leitor nos permitir essa comparação “vegetal”) prima pela riqueza dos diálogos mais internos, como se fosse neles que se encontrasse o “sumo” mais concentrado, o ouro mais rico. No caso, esses níveis mais internos de encaixe são constituídos pelo diálogo entre os irmãos erísticos e Clínias (275 d a 277 d) – a exibição da erística – e entre Sócrates e Clínias (288d a 292e), no qual é realizada uma exemplificação da dialética. Ao final, o relato que Críton faz de sua conversa com o que seria um retor (304 d a 305 e), através do qual é feita uma alusão à retórica, vem ampliar a crítica platônica a toda a sofística da época.

Esses momentos do *Eutidemo* constituem verdadeiros casos de *mise en abyme*,¹ nos quais são configuradas as questões essenciais do diálogo em questão: a elegia da dialética e a crítica aos sofistas. Agora, vamos falar do diálogo entre Sócrates e Críton, diálogo esse que perpassa e enquadra todo o *Eutidemo*.

A identidade discursiva dos sujeitos é explicitada discursivamente. Com isso queremos dizer que, no desenrolar do diálogo e logo no início desse, são dadas as informações necessárias para que se saiba quem é quem. Em primeiro lugar, destacam-se, pois:

¹ *Mise en abyme*: procedimento discursivo que traz, em uma parte do discurso, as características do discurso como um todo.

I) Sócrates/Crítion: o nível mais externo do encaixe

O diálogo tem início com uma pergunta que Crítion dirige a Sócrates: “– Quem era aquele com quem conversavas ontem no Liceu, Sócrates?” (271 a).

Crítion quer saber quem era o interlocutor de Sócrates e já lhe acrescenta uma característica: “...pareceu-me que falavas com um *forasteiro*.² Quem era?”

Vamos ousar nossa análise e reverter essa pergunta: “Quem é esse Sócrates com quem todos querem conversar? Que se vê rodeado por uma multidão a postos para ouvi-lo? Que recebe o sinal divino – *sêmeion to daimonion*?” Eis a explicação: “... é uma coisa que me acontece desde a infância: uma voz que me surge e, quando vem, sempre me impede de fazer alguma coisa, mas nunca me incita a fazê-la.” (Apologia de Sócrates, 31d *apud* Platão, 1999, p. 66)

Tal fato, ou seja, tal “voz”, é algo tão considerado por seus interlocutores, a ponto de Crítion expressar essa consideração admirativa ao final do diálogo:

“– Ora eu, quando estou contigo, sinto-me de tal forma, que me parece ser uma loucura empenhar-me, como me empenhei, por causa dos meus filhos, em tantas outras coisas – por exemplo, num casamento que lhes permitisse ter uma mãe pertencente às melhores famílias, ou na aquisição de bens, para que fossem tão ricos quanto possível –, e negligenciar a educação deles!” (306 e)

Como será essa “tal forma” que atinge Crítion em contato com Sócrates? Na tradução francesa “Je me sens tout porté a croire”, notamos seu envolvimento, sua emoção: “Sou inteiramente levado a crer [no que você diz].” De qualquer maneira, trata-se de uma confiança de “pai”, aquele que deve dar boa educação para os filhos, “incitar o rapaz à filosofia” (307 a). É Sócrates quem provoca essa reflexão em Crítion, evidentemente.

Do exposto acima, acreditamos que é possível concluir que Sócrates passava um *ethos* de ser confiável e agradável. Mais ainda, suas idéias exerciam fascínio e consideração

² Grifo nosso.

em seus interlocutores. Eles respeitavam suas opiniões e iam mesmo buscá-las. E Críton, o interlocutor de Sócrates, a quem Sócrates relata a conversa do dia anterior, é um cidadão ateniense, rico, bem casado, pai de família, preocupado com a educação dos filhos. Portanto, também um homem de bem e de confiança, tem um *ethos* positivo.

Temos, pois, um retrato claro dos dois personagens/interlocutores nesse nível mais abrangente do diálogo. Homens de bem, de confiança, inteligentes, interessantes, talvez valha a pena atermo-nos à sua conversação. Vejamos, pois, sobre o que falam. E por que e para que falam? Sobre qual assunto? O assunto sobre o qual versam refere-se a um fato ocorrido no dia anterior: a conversa de Sócrates com os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. O diálogo encaixado, no nível imediatamente interior, é tema para um diálogo mais externo: essa é a estrutura do discurso relatado.

Charaudeau (1992, p. 622), em sua *Grammaire du Sens et de l'Expression*, assim explica o *Discurso relatado*: “*C’est une modalité complexe qui dépend de la position des interlocuteurs, des façons de rapporter un discours déjà énoncé, et de la description des modes d’énonciation d’origine.*”³

A posição dos interlocutores, no caso desse nível de encaixe do diálogo, é equivalente,⁴ na medida em que se trata do diálogo entre dois cidadãos atenienses com interesses comuns. A intencionalidade que os motiva nessa conversação é a questão da sabedoria: “Que sabedoria é a deles?” (271 c). Mas mesmo o interesse pela sabedoria não é tão ingênuo assim, tão isento. O interesse de Sócrates, o mestre, é o de promover a sua disciplina, ou seja, a sua sabedoria. E o interesse de Críton é a educação de seus filhos.

³ É uma modalidade complexa, que depende da posição dos interlocutores, das maneiras de relatar um discurso enunciado anteriormente e da descrição dos modos de enunciação de origem. (tradução nossa).

⁴ Como pratos de uma balança com pesos iguais.

A troca interlocutiva entre eles ocorre principalmente no início e no fim do diálogo, constituindo como que uma moldura para o diálogo entre Sócrates, Clíncias e Ctesipo, por um lado, e Eutidemo e Dionisodoro, por outro. Críton faz algumas intervenções esparsas no desenrolar do diálogo, restaurando a troca com Sócrates. Vale lembrar a passagem do diálogo em que Críton intervém exatamente após o diálogo entre Sócrates e Clíncias, quando esse último acaba de nos brindar com o melhor do seu raciocínio e Críton não consegue esconder o seu espanto:

– Que dizes tu, Sócrates? Aquele rapaz proferiu afirmações dessas?
 – Não acreditas, Críton?
 – Claro que não, por Zeus! Creio que, se ele falou assim, não precisa de Eutidemo nem de nenhum outro homem para o educar.” (290 e)

Esse interlúdio prossegue, até a parte 293 a, entre Sócrates e Críton, em discurso indireto, com Sócrates narrando sem dar a voz aos outros personagens, mas mantendo a troca interlocutiva com Críton. Ou seja, continua ocorrendo a alternância dos turnos de fala entre Sócrates e Críton, até o início da terceira cena erística, quando é retomado o diálogo entre Eutidemo e Sócrates. Há então uma volta para o discurso relatado direto, ao se dar a palavra a Eutidemo.

Com o exposto acima, quisemos elucidar o caráter “moldurativo” do nível mais externo do diálogo, mas, principalmente, estamos nos propondo a responder à quarta questão *charaudiana*, a saber:

- | | |
|-------------------------|---|
| 1) Quem fala a quem? | Sócrates/Críton |
| 2) Sobre o que se fala? | a conversação ocorrida no dia anterior no Liceu |
| 3) Para que se fala? | para buscar a sabedoria |
| 4) Como se fala? | relato em forma de jogo de perguntas/respostas. |

Portanto, para se responder a essa quarta pergunta, incidindo-a sobre o diálogo entre Sócrates e Críton, faz-se necessário ressaltar o papel linguageiro dos sujeitos

enunciadores para quem Críton faz as perguntas e Sócrates responde. Donde se conclui que, nesse nível do diálogo, Críton é o questionador e Sócrates o respondedor. Críton coloca questões objetivas, buscando informações concretas: “quem são? De onde vêm? O que diziam? “mas primeiro conta-me que “espécie de sabedoria é a desses homens...” (272d)

Poderíamos afirmar que Sócrates dá respostas objetivas? De certa forma sim, uma vez que ele passa as informações demandadas, mas, ao passar tais informações objetivas e concretas, algumas vezes, sutilmente modaliza, deixando passar sua apreciação, na maioria das vezes de forma irônica. E, quando passa a relatar a conversação ocorrida no dia anterior, constrói toda uma encenação (que vai desde a descrição da disposição dos personagens até suas falas) de forma que não somente transmite o seu julgamento de valor mas leva o leitor a compartilhá-lo. Sutilmente: efeitos de sentido. Confirmando o que diz Bakhtin (1992, p. 145): “Manifesta-se assim, nas formas de transmissão do discurso de outrem, uma relação ativa de uma enunciação a outra...”

Eis alguns casos, a título ilustrativo.

1) Pergunta objetiva de Críton: “Quem era?” (271a)

Resposta objetiva de Sócrates: “– Esse, por quem perguntas, Críton, é Eutidemo. O outro que estava sentado ao meu lado esquerdo, era o irmão dele, Dionisodoro; também ele participa nas conversas.” (271b)

A pergunta objetiva busca, assim, uma informação concreta, no caso acima – um nome.

A resposta objetiva dá exatamente a informação demandada, sem acrescentar nenhuma modalização subjetiva.

2) Pergunta objetiva de Críton: “De que região vêm?” (271c)

Resposta objetiva, mas, sutilmente modalizada: “– São, creio eu, originários de um lugar lá para os lados de Quios, donde emigraram para Túrios, fugidos daí, vivem já há muitos anos por estas paragens.” (271c)

Essa resposta é objetiva, porque dá os nomes dos lugares de onde vieram Eutidemo e Dionisodoro, mas apresenta uma modalização sutil, desde o início, ao exibir a frase “creio eu”, transportando a informação do “reino da certeza objetiva” para o “reino da crença pessoal”. Esse modalizador – “creio eu” – promove uma nuance de subjetividade, e os lugares citados ficam como que encobertos por uma nuvem de incerteza. Mas a modalização forte acontece mesmo com o uso do termo “fugidos daí”. Na tradução francesa, esse sintagma aparece como: “ils en ont été exilés”. Ora, se eles fugiram, se foram exilados, algum motivo houve. Nada se fala sobre esse motivo, não é dado ou feito nenhum julgamento de valor positivo ou negativo. Donde a sutileza da modalização. Mas de qualquer forma, ficam com a marca de estrangeiros, ou seja, não são cidadãos atenienses, chegaram a Atenas fugidos de onde vieram.

3) Pergunta objetiva de Críton: “– Que sabedoria é a deles?” (271c)

Resposta totalmente subjetiva: “– Mas perguntas-me pela sabedoria deles: é espantosa, Críton! São ambos absolutamente sabedores de tudo...” (271c)

A ironia socrática corre solta na apresentação da erística. Porque a sabedoria deles, pela qual Críton pergunta, é a erística. Sócrates inicia a apresentação com um julgamento de valor carregado de conotação irônica contido no termo axiológico – “espantosa”. Antes mesmo de dizer qualquer coisa objetivamente, antes mesmo de passar qualquer informação concreta, ele julga. Dá a sua opinião pessoal sobre o dado concreto que lhe é demandado. O uso de advérbios modais aumentativos, tais como podemos verificar em “absolutamente sabedores de tudo”, “perfeitamente preparados para toda

espécie de combates” é pejorativo. Absoluto e perfeito: Sócrates ironiza o saber dos irmãos de forma hiperbólica ou pelo uso da hipérbole que atrai a ironia.

Essa intervenção, que constitui as respostas de Sócrates às perguntas de Críton, termina em píncaros de ironia: “estou a pensar eu próprio a entregar-me a esses homens” (272b) exatamente quando oferece o conteúdo concreto demandado pela pergunta “Que sabedoria é a deles?”. Ao falar dessa sabedoria, Sócrates sempre a colore pejorativa ou ironicamente:

“– ... São os melhores a disputar querelas nos tribunais e a ensinar outros a falar e a compor discursos ao estilo dos tribunais.” (272a)

“– ... sem que haja alguém capaz de competir com eles, a tal ponto se tornaram hábeis a lutar nas discussões e a refutar continuamente o que se diz, seja falso ou verdadeiro.” (272b)

Analisamos esses três casos iniciais do jogo pergunta/resposta, para apontarmos o deslizamento, através do qual passa-se de informações objetivas (nomes de pessoas, de lugares) a julgamentos de valor emitidos por meio de modalizações discursivas, tais como o uso de escalaridades (os melhores, os mais hábeis). Assim se inicia o *Eutidemo*, esta é a abertura do diálogo. O fechamento, que se dá também entre Sócrates e Críton, é constituído de um relato feito por Críton a Sócrates (que constitui uma crítica à retórica) e, após esse relato, as intervenções finais são longas, pois trata-se de estabelecer posicionamentos interdiscursivos. Esses posicionamentos, para serem bem articulados, exigem raciocínios complexos apresentados através de longas intervenções.

Vejamos, a seguir, o caminho seguido por uma troca comunicativa mais complexa.

II)

Sócrates		<i>Eutidemo</i>
Clínias	X	e
Ctesipo		Dionisodoro

O nível intermediário do encaixe

Quando Sócrates afirma que está pensando em entregar-se a si próprio a estes homens (272 b), trata-se de uma ironia, no sentido clássico desse termo, ou seja, pela ironia se diz o contrário do que se quer fazer compreender (conforme MACHADO, 1988, p. 30). Então quando fala deste “saber a que também eu aspiro: a erística” (272b) Sócrates atinge o máximo da ironia: evidentemente Sócrates não aspirava à erística, a controvérsia estéril! Essa ironia caracteriza toda a encenação (ou *mise en scène*) desse nível intermediário de enquadramento de diálogos encaixados, a começar pela intencionalidade expressa, explicitada “...e aqui vou tentar convencer os restantes” (272c).

Sócrates afirma, nesse momento do diálogo, que quer convencer “outros velhos”, inclusive Críton, ao estudo e à prática da erística. Que quer convencer as pessoas a serem alunos dos irmãos erísticos. Mas o que ele faz é exatamente o contrário, o que é atestado por sua última intervenção no diálogo. O fechamento, a última fala, a última frase: “pratica-a tu e teus filhos” (307 c), quer implicitamente dizer para não confiarem aos outros uma tarefa que exige autonomia de pensamento.

Mas, nesse momento inicial do diálogo entre Sócrates e Eutidemo, quando Sócrates vai iniciar o relato a Críton, tentando tornar sedutor o seu relato, ele “finge” estar seduzido pela erística e tenta cooptar seu interlocutor:

“– Mas eu, Críton, já convenci outros velhos a irem às suas lições como meus discípulos e aqui vou tentar convencer os restantes. E tu, por que não vais às aulas comigo? Como chamariz, levaremos os teus filhos, pois tenho a certeza de que, pelo desejo de os terem lá, também nos irão ensinar.” (273d)

“– Se assim te parece, não há impedimento nenhum, Sócrates. Mas primeiro conta-me que espécie de sabedoria é a desses homens, para que eu saiba o que vamos aprender.” (273d)

“...nos irão ensinar.” x “...o que vamos aprender.” (273 d)

Pelo exemplo acima, vemos que se trata de uma questão de ensino/aprendizagem. Não podemos nos esquecer de que os sofistas são professores e cobram por suas aulas.

Dessa forma, então, adentramos no segundo diálogo encaixado: vamos denominá-lo “nível intermediário” do encaixe. Nesse nível, filosofia e erística degladiam-se. Quem fala para quem? Os interlocutores organizam-se em “times”: de um lado, Sócrates, Clínias e Ctesipo (os defensores de idéias ligadas à dialética); do outro, Eutidemo e Dionisodoro (os defensores das idéias de lutas). Clínias já havia sido apresentado anteriormente como “o jovem filho de Axíoco”, por Críton quando este o associa a seu filho mais velho, pois, tinham mais ou menos a mesma idade: “a sua idade não diferia muito da do nosso Critobulo” (271b).

Essa comparação entre Clínias e Critobulo funciona como pano de fundo para todo o diálogo, uma vez que a questão crucial que está sendo considerada é a educação dos jovens. Vale a pena aqui transcrever a passagem em que é armado o “teatro platônico”, ainda que já a tenhamos descrito anteriormente:

“Tornei então a sentar-me, e pouco depois entraram estes dois, Eutidemo e Dionisodoro, ao mesmo tempo que muitos outros discípulos pelo que me pareceu. Depois de terem entrado, começaram a andar de um lado para outro no recinto coberto. Ainda não tinham dado duas ou três voltas quando chega Clínias, aquele que tu dizes ter crescido muito, e dizes bem. Atrás dele, vinham os apaixonados em grande número, e entre eles Ctesipo, um rapazinho de Peânia, de natureza perfeita, apesar de alguma insolência própria dos jovens. Nisto Clínias, vendo da entrada que eu estava sentado sozinho, vem ter diretamente comigo e senta-se à minha direita, como tu dizes. Quando o viram, Dionisodoro e Eutidemo, primeiro, e ainda de pé, começaram logo a conversar um com o outro, lançando-nos repetidos olhares – pois também eu estava muito atento a eles – depois vieram sentar-se: Eutidemo, ao lado do rapaz, e o outro ao meu lado esquerdo. Os restantes sentaram-se, cada um ao acaso.” (273a, b)

Essa passagem é muito importante, pois mostra todos os sujeitos do discurso. Mais que isso, os dispõe na “cena espacial” do diálogo: direita, esquerda, em pé, sentado. Ao fim todos se sentam, pois, será uma longa conversa. Além do dispositivo espacial, há também o emocional: a insolência de Ctesipo determina o papel que esse desempenha no

diálogo. Ele é o único que encara os irmãos erísticos no mesmo patamar de discussão, possibilitando a troca erística de duelo verbal. Seria necessário alguém que se dispusesse a duelar! O dispositivo discursivo também aparece: “eu” é Sócrates, “tu” é Críton. Ou seja, vemos, claramente, quem relata e para quem é relatado. Podemos, finalmente, falar de outros dispositivos: a “*clack*”, o “*tiers*”, o auditório onde estão muitos outros discípulos e os “apaixonados” presentes em grande número.

Uma das definições da Semiolingüística mostra-a como uma Teoria que veio recuperar Sujeitos da Linguagem, esquecidos pela AD de Pêcheux e seus seguidores. Charaudeau enfatiza que: “Colocar os sujeitos da linguagem no centro das teorias lingüísticas é uma preocupação recente e ainda não generalizada” (CHARAUDEAU, 2001, p. 27) e, para colocar a questão do sujeito como central, propõe que:

“Na interação languageira, somos confrontados com dois protagonistas: o sujeito enunciador (Eue) e o sujeito destinatário (Tud), que se definem como seres de fala da encenação do dizer, produzida pelo Euc e interpretada pelo Tui. Esses seres de fala assumem diferentes faces de acordo com os papéis que lhes são atribuídos pelos parceiros do ato de linguagem em função da relação contratual.” (CHARAUDEAU, 2001, p. 32)

Queremos esclarecer que consideramos Platão como o sujeito comunicante (Euc) e o leitor de seus diálogos com o sujeito interpretante (Tui). As personagens assumem papéis ora de enunciadores, ora de destinatários, conforme o desenrolar do diálogo. E mesmo papéis languageiros, tais como o de colocar questões, fazer perguntas ou dar respostas são realizados por vários personagens, uma vez que tanto a dialética quanto a erística constituem-se como jogos de perguntas e respostas. Tentaremos especificar o que caracteriza esse jogo em cada uma delas (dialética e erística), o que as aproxima e o que as diferencia.

Mas, antes, continuemos nossa análise no que diz respeito aos protagonistas do diálogo, uma vez que afirmamos que, nesse nível intermediário do encaixe, eles se

organizam em “times”. O “time” da dialética contra o “time” da sofística, posto que a erística é um ramo da sofística. Essa organização grupal reforça a conotação de jogo e o papel do auditório é fundamental, porque esse funciona como “torcida”, sendo a sua reação fundamental para o sucesso ou fracasso das partes oponentes: Sócrates, Clínius e Ctesipo, de um lado e Eutidemo e Dionisodoro, de outro.

Passemos à segunda questão citada no início deste capítulo: “qual é o assunto em pauta, sobre o que falam os interlocutores, qual é o tema de seu debate?”. Aqui começa a aparecer o deslocamento de sentidos, que caracteriza todo o diálogo e com o qual Platão “joga” para conseguir alcançar os efeitos de sentido que almeja, contrapondo filosofia e sofística para melhor delimitar uma em relação à outra. “– É a virtude, Sócrates, – respondeu ele – pensamos que somos capazes de a transmitir melhor que qualquer pessoa, e mais depressa” (274d).

Este “ele” é Eutidemo, e a noção de virtude para Eutidemo não é a mesma para Sócrates. O termo é o mesmo *arete*, geralmente traduzido por virtude. Mas, quando Eutidemo diz que é capaz de transmitir a virtude, o que ele chama de virtude é uma habilidade verbal, oral, uma capacidade de brincar com as palavras de forma a sair vitorioso em jogos de palavra. A palavra é considerada um brinquedo, o instrumento de uma brincadeira. E a virtude seria então um virtuosismo sofístico, cuja finalidade seria a vitória em um jogo vazio de sentido e significados.

Já para Sócrates, a *aretê* tem um outro significado ligado aos valores morais, à ética.

Trata-se de um problema de significação, de referência. O termo *aretê*/virtude é constituído por um amplo percurso de significados, e Platão “brinca” com esses vários significados possíveis de um único termo. É a amplitude do campo semântico que permite o deslizamento de sentidos. A negociação discursiva que isso engendra pode ser vista

como uma questão de mal-entendidos, assim como a possibilidade para a entabulação de uma troca discursiva, por meio da qual pode ser ampliada a visão de mundo dos parceiros envolvidos na troca. E, como o leitor é um desses parceiros, a confusão pode servir para fazer pensar e, portanto, filosofar. Em outros termos: não somente amar a sabedoria, mas, buscá-la. É uma questão semântica, *a priori*, mas, pragmática por excelência, em seu todo.

Dessa forma, como já dissemos, o tema da conversa entre Sócrates e Eutidemo é o ensino da virtude. Uma questão de educação – aprender/*manthanein*: “...mas, se agora possuem esse saber...” (273 e). O saber que Eutidemo e Dionisodoro anunciam possuir (do qual fazem propaganda) é a capacidade de ensinar a virtude.

Sócrates pede para eles fazerem uma *epideixis* – uma exibição – do seu método de ensino, esse termo dando uma conotação de “espetacularização” ao texto. Portanto o que vai ocorrer é a exibição dos sofistas:

“...todos incitaram os dois homens a fazerem uma exibição do valor de sua sabedoria”

“...não se trata de um trabalho de pouca monta exhibir o mais importante...”

“...procedam à vossa exibição...” (274 d)

A encenação da erística, realizada por este diálogo de Platão, consiste, pois, na exibição de seus talentos:

“– São vocês então, Dionisodoro, os homens que, hoje em dia, melhor saberão incitar a amar o saber e a praticar a virtude?”

– Pelo menos assim o pensamos, Sócrates.” (274 e)

Amar o saber é filosofar: amar o saber e praticar a virtude encontram-se intimamente interligados. Sócrates cria um laço determinante entre o conhecimento e a ética. E joga a teia sobre os irmãos erísticos: “... convençam este jovem da necessidade de amar o saber e de praticar a virtude.” (275 a). Este jovem, que deverá ser convencido da necessidade da filosofia, “é filho de Axíoco, que é filho de Alcibíades, o Velho, e primo direito do Alcibíades que ainda está vivo; chama-se Clínias.” (275 b), Clínias, o pivô da

história. Jovem, belo, passível de ser moldado por um processo educativo. Apto a ser convencido da necessidade de amar a filosofia ou ser corrompido por uma outra ocupação.

“– Vamos, se não vos faz diferença, ponham o rapaz à prova e conversem diante de nós.”

(275 b)

Vemos que *Dialegestai* é o verbo utilizado, traduzido por *conversar*, que possui a mesma raiz que *diálogo* e *dialética*. Essa conversa dialógica, se se pode aqui abusar da redundância, mostra uma troca interlocutiva, constituída pela alternância dos turnos de fala entre interlocutores com papéis languageiros diferenciados e pré-determinados por regras convencionadas. Ora, tanto a interlocução erística quanto a dialética assim se caracterizam.

“– Claro que não nos faz diferença, Sócrates, desde que o rapaz queira responder.” (275 c)

Então onde está a diferença, nos perguntamos.

Marcelo Pimenta,⁵ em anotação de próprio punho às margens do exemplar do *Eutidemo*, cuja cópia nos chegou às mãos, através de seus alunos, em 2005, vê aí uma provocação de Sócrates, considerando que, para o sofista, não faz diferença a questão ontológica da virtude e, para o filósofo, essa questão é essencial. Tendo analisado a questão da ensinabilidade da virtude (*aretê*) entre Sócrates e os sofistas, como uma questão de deslizamento de sentidos na amplitude do espectro de significados do termo virtude, ousamos aqui acoplar nossa análise à do citado professor. Para os sofistas, a virtude é somente uma questão de habilidade – uma “virtuose”. Enquanto que, para o filósofo, a virtude é uma questão essencial do ser.⁶ O ente do *ser virtuoso* é essencialmente *outro* em relação ao ente do *ser não virtuoso*. Não é somente uma questão de habilidades ou competências que podem ou não ser desenvolvidas. É uma questão de ser ou de não ser. Mesmo com o devir. Ou o vir a ser. Vir a ser virtuoso não é somente desenvolver uma

⁵ Professor do Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG.

⁶ Desculpem-nos pelo abuso da redundância.

habilidade, mas sofrer uma mudança essencial no ser: deixar de ser uma coisa e passar a ser uma outra.

Vejamos como essa diferença é realçada – ou seja: utilizada, elaborada, construída – no desenrolar do diálogo. Porque aí, então, inicia-se um outro nível de encaixe, que é o diálogo entre Eutidemo e Clínias. Para iniciar seu relato, Sócrates invoca as musas e a memória. Vejam que até *mnemosine* é chamada para entrar na fala de Sócrates. E ainda há quem acredite que Platão era contra a poesia.

III) Eutidemo x Clínias – a encenação da erística

Tanto a dialética quanto a erística consistem em trocas interlocutivas estruturadas em perguntas e respostas. E no diálogo entre Eutidemo e Clínias, a demonstração do método erístico, inicia-se com uma pergunta aporética: “Clínias, que homens é que aprendem, os sábios, ou os ignorantes” (275 d).

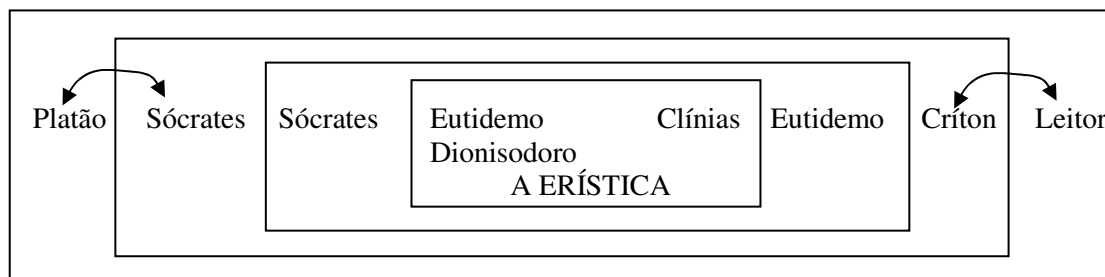
Estamos chamando aporéticas as perguntas que deixam sem saída aqueles a quem são dirigidas. É o próprio Dionisodoro quem adverte Sócrates que, qualquer que seja a resposta, ela será refutada. Nesse momento do diálogo, vem à tona uma outra diferença: a diferença em relação à finalidade. Ou, dizendo de outra forma, a diferença das intencionalidades. Porque revela-se, então, que a intenção dos sofistas é mais que tudo a de refutar. Eles haviam dito anteriormente que sua intenção era a de ensinar a virtude, mas, agora, fica claro que o que querem mesmo é refutar. Refutar sempre. Para derrubar discursivamente o adversário. Para fazer sucesso, divertir o público, como em uma comédia, “...tal como um coro ao sinal do mestre, os seguidores de Dionisodoro e de Eutidemo aplaudiram e riram ao mesmo tempo” (276 c).

Já temos elementos suficientes para analisar esse nível mais interior do encaixe, o diálogo entre Eutidemo e Dionisodoro de um lado e Clínias de outro. Como caracteriza-se o jogo erístico?

Ora Eutidemo, ora Dionisodoro cumprem o papel de perguntadores: colocam as questões dirigindo o raciocínio. Clínias responde. Ora escolhe entre duas alternativas que lhe são propostas por seus argüidores, ora concorda ou não com o raciocínio que lhe é apresentado. Quando escolhe entre duas alternativas, qualquer que seja a sua escolha, o raciocínio que o sofista irá desenvolver em seguida será a prova de que sua resposta estava errada. Trata-se de sofismas para os quais os sofistas já têm uma refutação preparada. Os dois primeiros sofismas do diálogo têm a forma de dilema (ou isto, ou aquilo) e têm como tema (“quem aprende e como se aprende”) – a questão da aprendizagem.

Portanto podemos sintetizar o que foi dito em um quadro:

NÍVEL MAIS INTERNO DO DIÁLOGO



Melhor explicando: no quadro, vemos a localização/encaixada dos protagonistas das perguntas:

- 1) Quem fala para quem? Eutidemo e Dionisodoro interrogam Clínias
- 2) Sobre o que falam? Quem aprende e o que se aprende
- 3) Para que falam? Para demonstrar a erística
- 4) Como falam? Por meio de um jogo de perguntas cujas respostas sempre serão refutadas.

Queremos deixar claro que as intencionalidades nesses níveis mais internos do diálogo estão a serviço de uma intencionalidade mais ampla, que domina o diálogo como um todo. Nossa hipótese é de que a intencionalidade do diálogo de Platão denominado *Eutidemo*, ao fazer a *mise en scène* da erística, é constituir interdiscursivamente a filosofia, como um novo ramo do saber, ou seja, como uma utilização distinta do *logos*.

O nível mais interno do diálogo constitui o momento mais refinado da encenação da erística, quando a pergunta é utilizada como armadilha: “– Todas as nossas perguntas são assim, Sócrates – disse ele – não se lhes pode escapar.” (276 e). A alternância da atuação de Eutidemo e Dionisodoro funciona em prol da ludicidade, dando o caráter de jogo, de brincadeira: “Ainda mal tinha acabado de responder a Eutidemo, já Dionisodoro, apanhando a palavra como uma bola, atirava de novo ao rapaz...” (277 b). Sempre ressaltando o caráter repetitivo e de luta: “De novo, para o lançar por terra pela terceira vez, Eutidemo atirava-se ao jovem como numa luta.” (277 d). Essa parte do diálogo – a encenação da erística – contrapõe-se à encenação da dialética.

IV) O discurso de Sócrates – o interlúdio

Após o diálogo entre Eutidemo e Dionisodoro *versus* Clínias, Sócrates faz uma longa intervenção, na qual realça o caráter de brincadeira, de “não-seriedade” da erística. No que não está errado, posto que provocar o riso e os aplausos do público seria uma avaliação positiva para os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Ironicamente, Sócrates estabelece a analogia entre os jogos erísticos e a cerimônia de iniciação dos Coribantes, afirmando tratar-se dos primeiros mistérios sofísticos.

“– Não te admires se estes argumentos te parecem fora do comum, Clínias. Talvez não te tenhas apercebido do que estes dois forasteiros estão a fazer contigo. O que fazem é precisamente o mesmo que acontece na cerimônia de iniciação dos Coribantes, quando fazem a entronização à volta daquele que está

para ser iniciado. Sabes que se faz então uma roda e jogos, se também tu foste iniciado.

Pois bem, estes dois não estão a proceder de modo diverso: fazem uma roda à tua volta e dançam apenas para brincar, para depois disso te iniciarem. Considera, pois, que estás a ouvir os primeiros mistérios sofisticos.” (277 d-e)

Como o tema da conversação entre os irmãos erísticos e Clíncias havia girado em torno de aprender, nessa intervenção, que funciona como um interlúdio (entre a encenação da erística e a encenação da dialética), Sócrates faz uma explanação sobre “... é preciso aprender o uso correto das palavras” (277 e). Mostra como a brincadeira, que foi feita com Clíncias, ancorou-se na ambigüidade de *manthanein*, o problema da homonímia, uma vez que significa ao mesmo tempo, ensinar e aprender.

“...O verbo *manthanein* significa ‘aprender, estudar, instruir-se, aperceber-se de, compreender’. O embaraço de Clíncias deve-se ao facto de não ter notado que a polissemia do termo consentia utilizações que os dois sofistas levam ao extremo.” (pé de página 52, p. 76)

O discurso de Sócrates, no interlúdio entre as duas encenações decisivas do diálogo, vê a polissemia como o chão escorregadio por onde deslizam os sentidos, permitindo usos inadequados de um mesmo termo, sem que se esclareça, ou delimite, os significados mais precisos deste. Assim sendo, Sócrates denuncia que:

“...mesmo que alguém aprenda muitas ou mesmo todas essas subtilezas, nem por isso conhecerá as realidades tal como são; quando muito seria capaz de brincar com as pessoas, usando a diferença das palavras para pregar rasteiras e as fazer cair para trás, como os que se divertem e riem quando os vêem cair de costas.” (278 b)

Conhecer as realidades tal como são: esse é o conceito platônico de conhecimento. Bem diferente daquilo que os sofistas haviam proclamado pouco antes: “aprender não é adquirir o saber da matéria que se aprende?” (277 b), quando foi apresentada a definição que deram do “aprender” (*manthanein*). Ora, “o saber da matéria que se aprende” é a ciência. Esse saber é uma ciência. Se esse saber é uma coisa que pode ser adquirida, se pode ser fruto de uma aquisição, trata-se de algo exterior ao sujeito que o adquire. É aí que o conhecimento vira mercadoria.

Contrariamente a isso, conhecer “as realidades tal como são”, pressupõe uma relação ontológica – a nível da essência – entre os seres, daquele que conhece e do que é conhecido, entre sujeito e objeto do conhecimento. De forma que, para conhecer as realidades tal como são, faz-se necessária uma atividade interior do sujeito que conhece.

Subtrairemos toda a discussão existencialista e fenomenológica da filosofia posterior a Platão, de crítica à inacessibilidade do *nous*, sem negar-lhe a pertinência, para atermo-nos à nossa análise discursiva do diálogo platônico. Queremos enfatizar a diferença entre o conceito de conhecimento, portanto, da relação ensino/aprendizagem tal como o aponta Sócrates em sua intervenção e o conceito sofístico. Assim como a diferença entre Sócrates e os sofistas dá-se no campo semântico do termo *aretê*, também ocorre a mesma coisa no campo semântico do verbo *manthanein*. É no deslocamento de sentidos, possibilitado pela polissemia em que se forjam as diferenças por meio das quais Platão elabora as delimitações do uso específico do *logos*, que ele está a propor, uso este denominado filosofia.

Conhecimento e virtude. Teoria do conhecimento e ética, eis o cerne da questão platônica. Acredito que constituíssem o eixo do debate público das idéias sobre Educação naquele momento histórico em Atenas, ou na Grécia Antiga.

Charaudeau (1997, p. 41) explica que a função da Análise do Discurso é

“...a descoberta dos jogos de significação psicossocial dos atos de linguagem que se trocam numa comunidade sociocultural.

É na carga semântica dos vocábulos, por meio dos modos de organização discursiva que os integram, e numa situação de intercâmbio que se podem levantar as marcas desses jogos.”

Seguindo essa orientação, nossa análise procura ressaltar a questão semântica dos termos citados nos diálogos em pauta, ou seja – *aretê* e *manthanein* – tentando captar nesta questão semântica o elemento propulsor da estratégia argumentativa platônica. “Como

estes aqui te demonstraram, o que tu ignoraste foi que o mesmo termo se aplica a homens que se encontram em posições opostas, ao que sabe e ao que não sabe.” (278 a).

Dessa forma é explicitada a questão da polissemia do termo *manthanein*. Ao esclarecer esta dupla significação, Platão aproveita para apontar as diferenças entre o conceito de conhecimento dos sofistas e da dialética. Pois vem logo a seguir:

“E isto não passa de uma brincadeira de aprendizagem – por causa disso é que eu digo que eles estão a brincar contigo, e falo em brincadeira porque, mesmo que alguém aprenda, muitas ou todas estas subtilezas, nem por isso conhecerá as realidades tal como são; quando muito seria capaz de brincar com as pessoas, usando a diferença das palavras para pregar rasteiras e as fazer cair para trás como os que puxam por baixo os tamboretos dos que se vão sentar se divertem e riem quando os vêem cair de costas.” (278 b)

Insistimos nessa passagem, porque acreditamos estar aí a delimitação mais determinante desse novo saber – a filosofia – que está sendo constituído discursivamente nesse diálogo. Trata-se da questão da verdade: “conhecerá as realidades tal como são”. Não entraremos no mérito da questão. Não cabe aqui a discussão acerca das teorias da verdade. É possível conhecer as realidades tal como são? Seria “a filosofia um espelho da natureza”? Não é o caso, para o momento. O que estamos tentando mostrar é como Platão delineia os contornos de um novo tipo de discurso em contraposição aos jogos de palavras. Sem dúvida, “como diz Pródico, é preciso aprender a correcção das palavras” (277 e), mas não basta “que alguém aprenda muitas ou mesmo todas estas subtilezas” (278 b) como o fazem os sofistas, que “Disseram, de facto, que iam demonstrar o seu saber exortativo” (278 c). Esse saber exortativo seria o conhecimento capaz de despertar no outro o amor à sabedoria, e a virtude, “incentivando o rapaz para a necessidade de se dedicar à sabedoria e à virtude”. (278 d)

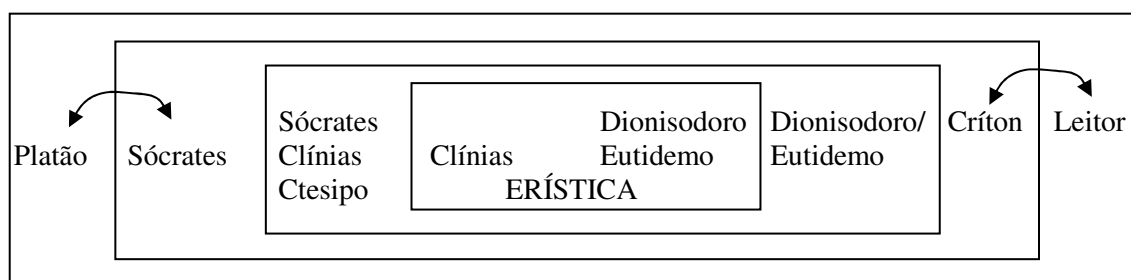
V) Sócrates x Clínicas – o nível mais interno do encaixe

Sócrates termina o seu discurso que constitui o interlúdio entre as participações de Clínicas no diálogo, afirmando: “Mas antes vou explicar-vos como é que concebo o assunto e de que modo o desejo ouvir” (278 d).

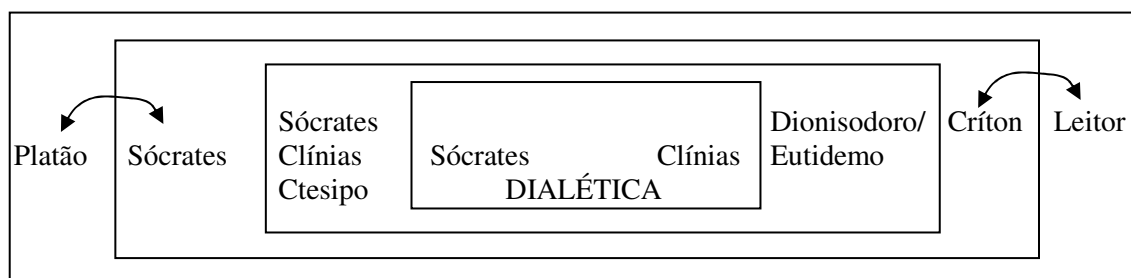
A participação de Clínicas, o belo jovem, pivô do diálogo dá-se nestes dois momentos: na interlocução com Eutidemo e Dionisodoro, quando é feita a demonstração da erística, já relatada; e na interlocução com Sócrates, quando é feita a demonstração da dialética, que analisaremos a seguir. Entre uma e outra, ocorre a intervenção socrática, que denominamos interlúdio.

Defendemos a tese de que a contraposição entre esses dois diálogos encaixados, que se encontram no mesmo nível de encaixe (o nível mais interno do diálogo), constitui um caso de interdiscursividade constitutiva, por meio do qual Platão traça os limites entre a erística e a dialética, numa tentativa de delinear os horizontes do tipo de discurso capaz de servir de veículo ao saber que ele apregoava, ou seja, que ele estava constituindo discursivamente (a filosofia).

Dessa forma, podemos pensar:



X



O diálogo entre Sócrates e Clínias começa com uma pergunta feita por Sócrates:

“... e tu, filho de Axíoco, responde-me:
– É verdade que todos nós, homens, desejamos ser felizes?” (278 e)

Essa primeira pergunta de Sócrates a Clínias funciona como um axioma, ou seja, como uma verdade evidente que não necessita de demonstração. Partindo dessa premissa (o desejo de felicidade) universalmente válida (todos os homens), Sócrates vai conduzir o raciocínio que levará Clínias a concordar com a necessidade de se dedicar à filosofia, como busca da sabedoria e da virtude. Portanto, o diálogo entre Sócrates e Clínias parte dessa evidência e termina com a conclusão de que “é essencial amar a sabedoria” (282 d) ou filosofar – *philosophēin* – quando este termo aparece pela primeira vez no texto. Entre a premissa e a conclusão, desenvolve-se todo um encadeamento de idéias, constituindo um raciocínio, no qual a ligação entre uma idéia e outra é necessária e insofismável. A impressão que se tem é de que Sócrates toma a mão de Clínias e o encaminha por um percurso, que vai levá-lo necessariamente à filosofia.

Vejamos:

1) Quem fala a quem? Resposta: Sócrates e Clínias, mestre ao discípulo. Mas os sofistas também eram mestres, portanto, até aí as condições são similares entre erística e dialética.

2) Sobre o que se fala: Resposta: sobre as condições da felicidade humana considerando-se a sabedoria como condição necessária a esta felicidade.

Poder-se-ia considerar que os temas próprios da dialética são questões fundamentais da existência humana. Mas isso não distinguiria da erística, posto que as questões colocadas por Eutidemo e Dionisodoro a Clínias eram sobre a questão do conhecimento, dos processos de ensino/aprendizagem, igualmente essenciais. Portanto, a diferença não se encontra tanto nos temas, nos assuntos tratados.

3) Com que finalidade Sócrates argüi Clínias? Resposta: “Como disse no início, acontece que, para nós é muito importante que este jovem se torne sábio e um homem de bem.” (282 e).

Aqui encontra-se a verdadeira diferenciação entre a sofística e a dialética. As finalidades são diferentes. Recordemos que Dionisodoro havia dito que, qualquer que fosse a resposta, ela seria rebatida, ou seja, a finalidade da erística é a vitória, o sucesso alcançado pela refutação ainda que gratuita. Enquanto que a finalidade da dialética é desenvolver uma atitude discursiva de amor à sabedoria. A finalidade da conversação entre Sócrates e Clínias é exortar Clínias, ou seja, levá-lo a escolher o caminho da sabedoria, entendida como conhecimento das “realidades tal como são” e não mera habilidade no trato com as palavras.

4) Como se fala? Resposta: Sócrates desenvolve um raciocínio em que o acordo mútuo é fundamental. Partindo de um fato aceito por todos, segue passo a passo até chegar necessariamente à conclusão. Listando as coisas consideradas como bens, conclui que a sabedoria é o maior de todos os bens e que sem sabedoria não há felicidade.

Aqui também, a diferença é gritante. Enquanto os irmãos erísticos desenvolvem raciocínios falaciosos, falhos, inconsistentes, sem nenhuma preocupação com a coerência, Sócrates, ao contrário, tem a maior preocupação em estabelecer conexões necessárias entre as proposições de seu argumento. Dessa forma, constrói uma argumentação sólida e coerente. Tendo a maior preocupação com a concordância de seu interlocutor, como pode ser atestado pela forma como se chega à conclusão do raciocínio:

– Se é assim, Clínias, – continuei – a sabedoria pode ensinar-se e não surge nos homens espontaneamente. Contudo, essa questão não foi examinada por nós, nem chegamos, ainda a um acordo, tu e eu.

– Cá por mim, Sócrates, penso que se pode ensinar.

E eu disse, contente:

– Tens razão, ó melhor dos homens, e fizeste bem em me livrares de uma longa investigação sobre este mesmo assunto: se a sabedoria se pode ensinar ou não.

Pois agora, visto que te parece que se pode ensinar e que é a única de entre as coisas que existem que torna o homem feliz e com êxito, não dirás que é essencial amar a sabedoria, e tu próprio não tens em mente fazê-lo?
 – É de fato assim, Sócrates, da melhor forma possível.” (282 c-d)

Charaudeau afirma que a argumentação consiste em levar o interlocutor a realizar as mesmas operações mentais que o locutor para se alcançar a adesão às teses pretendidas. O diálogo entre Sócrates e Clíncias faz exatamente isso. Parte de uma verdade dada, lista os bens, define a sabedoria como o bem determinante de todos os outros, posto que é a sabedoria que vai determinar o uso correto dos bens. O uso correto – o bom uso – determina o valor das coisas, uma vez que as coisas não são boas ou más em si. Donde, o valor da sabedoria e a necessidade de buscá-la.

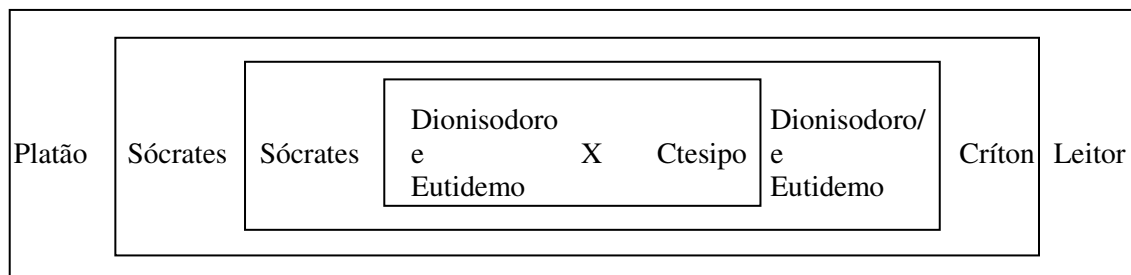
Ao terminar a interlocução entre Sócrates e Clíncias, Sócrates reafirma o caráter de exemplo dessa interlocução: “– Aí têm, Dionisodoro e Eutidemo, o exemplo da maneira como desejo que sejam os discursos de exortação ... Se um ou outro de vocês quiser, que nos faça uma demonstração exactamente nestes moldes, exercitando a vossa arte.” (282 d)

VI) A segunda cena Erística Dionisodoro e Eutidemo x Ctesipo e Sócrates

Dessa forma, Sócrates devolve a palavra aos irmãos erísticos, para que eles fizessem uma nova demonstração do seu método de ensino. Trata-se de argumentação e de levar o discípulo a mudar de opinião: “o modo como iriam pegar na argumentação e por que ponto começariam para exortar o jovem a praticar a sabedoria e a virtude.” (283 a).

Após uma breve interlocução entre Dionisodoro e Sócrates, versando sobre “desejar que este jovem se torne sábio” (283 b), em que Dionisodoro cria uma confusão entre os sentidos existencial e copulativo do verbo tornar-se, Ctesipo entra no diálogo em um arroubo de indignação com as falácias que o fazem sentir-se insultado. Estabelece-se então uma conversação entre Dionisodoro e Eutidemo, de um lado, e Ctesipo, de outro (de 284 e a 285 a), durante a qual são desenvolvidos vários raciocínios falaciosos sobre a

impossibilidade de mentir e a impossibilidade da contradição. Trata-se aqui de um diálogo encaixado, no nível mais interno do encaixe também, tal qual:



Verificamos uma nova encenação da erística, dessa vez tendo Ctesipo como interlocutor, cujo caráter apaixonado, dado aos rompantes, propicia uma encenação em que a erística é mais claramente encenada. Assim, os raciocínios falaciosos são desafiados, um após o outro, jogando com as ambigüidades, com os sentidos predicativo e existencial dos verbos, confundindo o modo de falar com o modo como as coisas são. E, principalmente, desencadeando sentimentos como a indignação de Ctesipo e a irritação de Dionisodoro ao final:

– Isso já é insultar, Ctesipo, – disse Dionisodoro.
 – tu estás a insultar-me!
 – Eu não, por Zeus, Dionisodoro, – retorquiu – pois gosto de ti, mas estou a aconselhar-te como amigo e a tentar convencer-te a nunca mais me dizeres na cara, de forma tão grosseira, que o meu desejo é ver aniquilados aqueles que coloco acima de tudo.” (285 a)

Nessa passagem são colocadas em contraposição a amizade própria da dialética e a grosseria própria da erística. A amizade pressupõe a busca de objetivos comuns (uma finalidade em comum), ou melhor dizendo, a tentativa de alcançar juntos um mesmo objetivo e um modo delicado de fazê-lo. A consideração um com o outro (“gosto de ti”, “estou a aconselhar-te”, “tentar convencer-te”). Já a grosseria é o modo próprio daqueles que vêem o interlocutor como adversário e têm finalidades opostas (um quer vencer o outro como em um jogo).

Após uma ligeira intervenção de Sócrates, com o intuito de amenizar o alto nível de irritação que havia se instalado entre os contendores, quer dizer, entre os interlocutores, volta-se a estabelecer a conversação entre Ctesipo e os irmãos erísticos, quando Dionisodoro desenvolve um argumento no qual defende a impossibilidade da contradição. Logo, Ctesipo cala-se, estupefato com a conversa, e Sócrates toma o lugar de Ctesipo na conversação, restabelecendo-se o nível anterior de encaixe do diálogo.

Essa passagem (286 b a 288 d) é muito interessante, não somente por deixar claro o absurdo dos raciocínios sofísticos:

“– Que dizes tu, Dionisodoro? Esse argumento não me é estranho, mas embora o tenha ouvido já a muitas pessoas e por muitas vezes, fico sempre admirado. De facto, o grupo de Protágoras servia-se amiúde dele, e também outros ainda, mais antigos. A mim, sempre me pareceu ser algo espantoso, pois não só derruba os outros, como a si mesmo. Penso que poderei obter, contigo, uma informação mais correcta sobre a verdade do que com qualquer outra pessoa. Então, não é possível dizer falsidades?
 – pois é essa a força do argumento, não é?
 – mas quando se diz alguma coisa, ou se diz a verdade ou não se diz nada?”
 (286 c)

A não possibilidade de dizer falsidades, o argumento da impossibilidade da contradição põe em xeque a questão da verdade, questão primordial da filosofia. Como vínhamos falando, esse momento da troca entre Sócrates e os dois irmãos é interessante, não somente por desmascarar o absurdo sofístico, como também por atingir os píncaros da ironia socrática:

“– É que, Euidemo, não compreende lá muito bem essas subtilezas sábias e bem construídas, pois tenho o espírito pouco fino. E, por isso mesmo, vou fazer uma pergunta talvez um tanto grosseira, mas perdoem-me. Ora vê lá: se não se pode mentir, nem ter opiniões falsas, bem ser ignorante, então não é possível errar quando alguém faz alguma coisa? Pois ao fazê-la não é possível errar no que se faz... não é assim que vocês dizem?” (287 a)

Ora, convenhamos, “subtilezas sábias e bem construídas” para caracterizar raciocínios falaciosos é muito irônico. Mas o mais interessante nessa passagem é a referência à questão da autoridade em jogos de pergunta/resposta:

“– Tu tagarelas, e não está interessado em responder – comentou – Vamos, meu caro, obedece e responde, visto que também tu concordas que sou sábio. – com certeza que se deve obedecer – disse eu – É mesmo uma necessidade, pois, segundo parece, tu é que mandas; ora pergunta lá.” (287 d)

A relação estabelecida entre resposta e obediência (“obedece e responde”) e quem manda, pergunta deixa clara a relação de autoridade implicada. O papel linguageiro de colocar questões pressupõe o papel social da autoridade. No caso, o papel do mestre de dirigir o raciocínio. E o papel linguageiro de dar respostas pressupõe a submissão à autoridade, porque, se não fosse assim, poder-se-ia esquivar da situação simplesmente se negando a responder.

Com Dionisodoro perguntando e Sócrates respondendo, desenvolve-se um novo sofisma, construído por meio de um jogo com a ambigüidade semântica do termo sentido (sentido equivalente a um dos cinco sentidos e sentido equivalente a significado). Após esse sofisma, Sócrates restabelece sua conversação com Clíncias, em uma segunda tentativa de “indicar-lhes de novo o caminho por onde lhes suplico que se dêem a conhecer a mim” (288 d).

VII) A retomada do diálogo entre Sócrates e Clíncias (288 d a 290 d)

Partindo do ponto em que haviam parado, quando haviam concordado que “devemos amar a sabedoria” (filosofar), Sócrates e Clíncias desenvolvem uma interação dialética. A primeira característica dessa interação é o acordo mútuo que deve servir como patamar para o desenvolvimento de novos raciocínios. Inicialmente, o jogo de perguntas e respostas é constituído de asserções e demandas de assentimento, ou seja, Sócrates estabelece uma asserção na construção do raciocínio que está elaborando e pede a concordância de Clíncias acerca daquilo que está sendo asseverado. A resposta constitui na anuência.

Dessa forma, é desenvolvido o raciocínio que leva à conclusão que filosofar – *filosofêin* – é adquirir ciência (*techné*), mas não é só adquirir, tem que saber usar a ciência:

“– Mesmo que haja um saber que nos torna imortais, sem saber usar dessa imortalidade, parece que ele de nada serve, se é que devemos atender aos indícios constantes nos pontos acordados anteriormente.
A nossa opinião foi a mesma em todos estes aspectos.” (289 b)

A concordância de Clínias, com o desenrolar do raciocínio, socrático vai ocorrendo até o ponto em que Sócrates, gaiatamente, fala da “arte de construir discursos”:

“– Vamos supor que aprendíamos a arte de construir discursos: não é essa que devíamos adquirir para sermos felizes?
– Não creio – respondeu Clínias.
– Que provas possuiis?
– Vejo alguns construtores de discursos que não sabem servir-se dos discursos que eles próprios constroem, tal como os construtores de liras não sabem servir-se de liras; antes pelo contrário: também nesse caso, são outros que, incapazes de construir discursos por si próprios, têm capacidade para usar o que aqueles fizeram.” (289 d)

Essa passagem do diálogo é extremamente cômica, do ponto de vista da Análise do Discurso. Primeiramente, pela forma como é construída: depois de todo um percurso de sucessivas concordâncias mútuas, ocorre uma ruptura, uma não concordância, um desacordo – Não creio – e segundo, porque se trata justamente da arte de construir discursos, o que pode parecer ser a melhor habilidade que um homem pode possuir. Na verdade, o diálogo *Eutidemo* está fazendo a encenação da erística, ou seja, o uso do logos com finalidades jocosas, brincalhonas, de vencer disputas verbais, jogos de palavras. Mas aqui, como no relato de Críton em 305 c e seguintes, é tecida uma crítica, na verdade pinceladas críticas à arte retórica, ou seja, à arte desses construtores ou fazedores de discursos.

Permitindo-nos essa rápida digressão a respeito da ironia, recorrendo ao trabalho de nossa orientadora, justamente para falarmos do riso provocado pela ironia socrática nessa passagem do diálogo. É muito engraçado, cômico, humorístico mesmo, como ele fala da arte de fazer discursos, relacionando-a com a arte dos encantamentos. Fala de uma forma

tão simples, de maneira tão ingênua, tão espontânea, que provoca verdadeiras gargalhadas, tão inusitado é o final do raciocínio expresso na seguinte intervenção de Sócrates:

“– Parece-me que a prova que apresentaste é suficiente: não é esta arte de construir discursos que devemos adquirir para sermos felizes. No entanto, pensava que este saber que procuramos há algum tempo apareceria por aí. Pois, para mim, Clínias, são os próprios homens que constroem discursos que me dão a idéia de serem, quando estou com eles, de uma sabedoria superior, tal a sua própria arte me parece algo de divino e de sublime! Evidentemente, não há por que nos admirarmos, pois trata-se de um ramo da arte dos encantamentos, um pouco inferior àquela. A arte dos encantamentos consiste em encantar serpentes, aranhas, escorpiões, e outros bichos e doenças; mas é também precisamente aquela que enanta e acalma juízes, membros da Assembléia e todas as multidões. E tu, pensas de outra forma?” (290 a)

Ao afirmar que a arte dos fazedores de discurso “parece algo de divino e maravilhoso”, Sócrates remete a retórica ao campo das aparências, do ilusório, da verossimilhança. Parece ser uma coisa boa, mas não é. E os juízes, os membros da Assembléia e todas as multidões, ao se deixarem encantar por seus discursos, deixam-se enganar pelas aparências.

Tendo Clínias concordado com o raciocínio de Sócrates, a conversação segue em busca de uma *techné* (arte) capaz de tornar os homens felizes. Essa busca dá ensejo a Clínias fazer um belo discurso, durante o qual ele prova que não é a arte dos generais que “pode tornar alguém feliz com a sua aquisição” (290 b), uma vez que os generais caçam homens e cidades e os entregam aos estadistas, assim como os geômetras, os astrônomos e os especialistas em cálculo caçam diagramas e os entregam aos dialéticos, que é quem saberia utilizá-los.

Nesse momento do diálogo, Críton faz uma intervenção, restabelecendo o nível mais externo dos diálogos encaixados:

“– Que dizes tu, Sócrates? Aquele rapaz proferiu afirmações dessas?
 – Não acreditas, Críton?
 – Claro que não, por Zeus! Creio que, se ele falou assim, não precisa de Eudidemo nem de nenhum outro homem para o educar.”

Interessante notar como o endereçamento ao alocutório é garantido pelo nome desse alocutório dito explicitamente pelo enunciador, ou seja, Críton dirige-se a Sócrates e Sócrates dirige-se a Críton, cada um pronunciando o nome daquele a quem se dirige para não deixar dúvidas quanto à retomada do nível do discurso em que eles se situam.

Essa estratégia utilizada por Platão, de construir diálogos que se encaixam e de transitar entre esses níveis de encaixe, constitui uma forma narrativa que visa efeitos de discurso, como podemos verificar:

“Do mesmo modo, no *Eutidemo*, é o próprio Sócrates quem narra a Críton sua discussão com os sofistas Eutidemo e Dionisodoro, em que os três interrogam o jovem Clínia. Além da presença normal do narrador, pontuando as falas das diversas personagens, entre as quais figura ele próprio, a narrativa é interrompida num ponto essencial (quando o jovem emite uma conclusão bem elaborada a partir das perguntas de Sócrates) por um comentário de Críton, voltando portanto a cena ao nível do diálogo inicial, numa técnica que lembra a de Homero, quando interrompe a fala de Ulisses com um comentário de Alcino. Retomada a narrativa por Sócrates, o fechamento do texto retorna de novo ao diálogo entre este e Críton, perfazendo o enquadramento de um diálogo que enquadra a narrativa de outro diálogo.” (BRANDÃO, 2005, p. 108)

Os efeitos de discurso, segundo Charaudeau, são efeitos de real e efeitos de ficção, ou seja, a tentativa de levar o leitor a ter a impressão de estar vivenciando uma situação real (um diálogo realmente acontecido, do qual ele mesmo, leitor, participa na qualidade de espectador) ou uma situação fictícia (um diálogo narrado, uma cena de teatro, em que o leitor também é espectador). Em todo caso, parece-nos que os efeitos pretendidos são de provocar e manter o interesse do leitor e a retomada do nível inicial do diálogo pela intervenção de Críton é para lembrar ao leitor que se trata de uma narrativa socrática.

Conforme nos mostrou o professor Jacyntho Lins Brandão, em reunião de orientação, o fato de Sócrates ser personagem fundamental em todos os diálogos de Platão, conforme: “Pode-se dizer que um dos papéis mais destacados de Sócrates nos diálogos de Platão é o de representar a função de narrador.” (BRANDÃO, 2005, p. 100) constitui estratégia de veracidade, através da qual Platão responsabiliza Sócrates pelas idéias

veiculadas. A retomada da cena ao nível do diálogo inicial, restabelecendo o diálogo entre Sócrates e Críton, inclui-se nessa estratégia: é Sócrates quem relata os fatos que ele mesmo viveu, portanto, ninguém mais autorizado que ele para relatá-los fidedignamente.

Podemos então compreender assim o fato de o diálogo terminar de volta nesse nível de encaixe, em que a conversação ocorre entre Sócrates e Críton. Para encerrar o *Eutidemo*, o enquadramento inicial é retomado como que fechando esse enquadramento, constituindo assim uma interlocução entre os dois personagens que interagem nesse nível mais externo dos diálogos encaixados.

CONCLUSÃO

“mas se te parecer como eu próprio o julgo, com resolução o persegue e pratica.” (307 c)

“se trata de discernir as peculiaridades do socratismo/platonismo em face de outros métodos semelhantes.” (BRANDÃO, 1988, p. 33)

Segundo a Teoria da Enunciação de Maingueneau e Cossutta, uma obra constituinte representa seu papel não somente pelo conteúdo que ela veicula, mas também pelos modos de enunciação que ela autoriza. Assim como Roland Barthes afirma que o sentido de uma obra não está tanto em seu conteúdo como nos vários conteúdos com os quais ele dialoga.

Os modos de enunciação, outorgados pela obra de Platão, dizem respeito ao seu caráter dialógico (os vários discursos com os quais ele dialoga, ou seja, a inserção no interdiscurso), à forma dialogal e à especificidade do ato de fala pergunta, que dá a voz ao outro. Ouvir o outro. Considerar o que o outro diz.

O dispositivo dialogal é constituído pela troca dos turnos de fala que, portanto, funcionam como intervenções em troca (*échange*). Cada intervenção é constituída por diversos atos de fala. À pergunta caberia, então, a função de encerrar a intervenção daquele enunciador e passar a palavra ao outro.

É claro que eu só vou “gastar o meu latim”, ops, grego, com alguém que considero digno de ser meu interlocutor. É o velho reconhecimento charaudiano. Condição básica, segundo a semiolinguística, para que se estabeleça a interação. É necessário que os parceiros reconheçam-se como dignos da atenção um do outro. Quando Platão escolhe os irmãos erísticos como parceiros/protagonistas de Sócrates neste diálogo, sem dúvida, está dialogando com seus contemporâneos, com suas práticas, com seus hábitos, com suas formas de expressão e de construção do conhecimento. Mais que isso: ele está se posicionando no debate público das idéias.¹

¹ Para maiores esclarecimentos, sugerimos o texto “O jogo e o labirinto no Eutidemo”, de Jacyntho José Lins Brandão, *Revista Filosófica Brasileira*, v. IV, n. 3, dez. 1988.

Portanto, ao constituir a filosofia como discurso (uso específico do logos), em contraposição interdiscursiva à sofística, Platão a considera como contraponto plausível, digno de ser exaltado e explicitado como “aquilo que não sou”. Um posicionamento não se define somente por seus conteúdos, mas também pelos conteúdos com os quais dialoga, inclusive em termos de negação, de contra-exemplo, o exemplo do contrário.

Platão nega a prática discursiva própria da erística, que consistia em jogos de palavras que geravam riso (engraçados, jocosos), mas que não levavam a nada em termos de construção de conhecimento. Para a erística, conforme encenada no *Eutidemo*, o jogo pergunta/resposta também constitui a mola mestra da interação. Porém com outras características: revelando uma relação de autoridade, o questionamento tem que dar uma resposta e não existe a possibilidade de negociação de sentidos, porque é justamente no deslizamento dos sentidos não negociados e, portanto, não esclarecidos que encontra-se a garantia da vitória do questionador.

Para um posicionamento que considera a verdade como objetivo a ser alcançado pela troca interlocutiva, a negociação dos sentidos é fundamental, por isso tantas perguntas “*D'accord?*”, ou seja, tanta demanda pelo acordo do interlocutor, pela concordância do outro para ter certeza que estamos falando sobre a mesma coisa e para se certificar de que o interlocutor acompanha o raciocínio.

Assim, a identidade discursiva da filosofia é construída pela explicitação das diferenças, ou dizendo de outra maneira, pelo posicionamento no interdiscurso. Afirmando que sou ao negar no outro o que não sou, ou seja, ao recusar no outro algo com o qual não concordo. Os diálogos platônicos são jogos de concordâncias e discordâncias. Explícitas ou implícitas. Esse posicionamento é explicitado ou implicitado pelo contraste entre os diálogos encaixados: entre o diálogo que expressa a erística e o diálogo que expressa a dialética. Ou seja, pelo questionamento que os irmãos erísticos infligem a Clíncias, Ctesipo

e Sócrates e o questionamento que Sócrates inflige a Clínias. Qual o resultado desses questionamentos?

Os primeiros geram risos na platéia pela exposição ao ridículo do interlocutor e irritação no interlocutor por estar sendo ridicularizado. Os segundos levam o jovem Clínias a produzir os mais belos discursos, a extrair de si um posicionamento sutil, delicado e profundo sobre o assunto em pauta (Será a arte de fazer discursos o que se deve ter para ser feliz?). Tão belo o raciocínio que o próprio Críton se espanta diante de tamanha sabedoria?

Em que consiste este “uso específico do logos”, que provoca resultados tão diferentes? É um tipo de raciocínio “que apresente a prova, a evidência (o *tekmérion*) do que afirma” (BRANDÃO, 1988, p. 43). Ainda segundo o autor acima, o raciocínio é desenvolvido por Clínias “a contento”, porque discerne com exatidão, pesquisa, classifica, e chega a uma conclusão fundamentada em comparações. Vejamos:

“Desse modo, as duas técnicas de diálogo em demonstração entrecruzada se desenvolvem através do texto. Embora o esforço de Sócrates resulte em aporia, o objetivo primordial de seu método – fazer falar o interlocutor – é plenamente alcançado. Sócrates logra levar o jovem a uma formulação precisa do problema em pauta, a partir de 289 d... Deve-se ressaltar que no caminho descrito, Clínias se conduz usando os recursos próprios do método socrático, o que mostra que houve, de sua parte, o aprendizado.” (BRANDÃO, 1988, p. 43)

Quais são esses recursos próprios do método socrático?

- discernir
- classificar
- comparar
- fundamentar
- concluir.

São esses os passos que permitem ao jovem desenvolver “um raciocínio a contento”. Dessa forma, “evidencia-se como Sócrates é capaz de ensinar o modo correto de raciocinar”. Trata-se de um tipo de sabedoria em que “embora não se apresente uma

solução para o problema proposto”, ensina a raciocinar. Ou seja, apresenta uma especificidade no uso do *logos*, caracterizada pelo ato de dar razões – “*donner logos*”. O uso da palavra, do discurso caracterizado/especificado pela fundamentação racional, ou dito de outra forma, pelo compartilhamento das mesmas operações mentais (comparação, classificação), que leva ao acordo mútuo, à concordância entre os parceiros dos passos do raciocínio. Ou seja, mais do que um saber pronto e acabado, o importante, o que se busca é a ampliação dos pontos de vista. Ampliar a compreensão que se tem dos temas em pauta.

A questão pedagógica determinante do diálogo (como levar o jovem a se tornar um homem de bem e a amar a sabedoria) foi plenamente resolvida, uma vez que “o jovem aprendeu qual método é preciso usar para o correto discernimento”.

A aporia em Platão é uma estratégia discursiva para levar o leitor a pensar, a desenvolver seus próprios raciocínios, a tirar suas próprias conclusões, a fazer suas próprias escolhas:

“De um certo modo, *légein* sofisticado intenta dominar, conter e localizar o *logos*, recusando os riscos inerentes a ele, escudado numa técnica apurada e sempre igual. É significativo, em face disso, que a demonstração de Sócrates termine com uma confissão de impotência diante da ‘*trikymías tou lógon*’ (293 a). Com efeito, de modo algum seria levado a admitir que a aporia se deva ao fato de Platão não ter ainda desenvolvido suficientemente seu pensamento a respeito do assunto tratado, mas antes que deseje deixar claro os riscos da filosofia, mostrando cada um dos três ensaios de perquirição do mestre como um mergulho corajoso na ‘vaga do *logos*’, um perder-se em seus labirintos.” (BRANDÃO, 1988, p. 44)

O pensamento aporético é utilizado estrategicamente para se alcançar o efeito desejado: levar o leitor a mergulhar dialeticamente na onda do raciocínio. Como diz Patrick Charaudeau, todo ato de linguagem constitui uma expedição e uma aventura que pode dar certo. Por nossa conta e risco, seguindo os passos de Sócrates e Platão, no *Eutidemo*, ousamos acrescentar expedição e aventura na selva dos raciocínios, no encontro racional com o outro (realizar operações mentais em conjunto), em busca de uma ampliação da compreensão, do esclarecimento.

O labirinto é a metáfora utilizada por Sócrates para referir-se ao seu próprio discurso:

“mas éramos em tudo dignos de riso como criancinhas perseguindo pardais: sempre julgávamos estar a ponto de pegar cada uma das ciências e elas sempre escapavam (...). Chegando à arte do rei e examinando-a – se seria ela a que produz a felicidade – nisso como em labirinto caídos, julgando já estar no fim, dando uma volta ao contrário, atinamos estar como no princípio da pesquisa e tão longe como quando a primeira coisa pesquisávamos.” (291 b-c)

“Como caídos em labirinto” é a forma como o método socrático é tematizado, ou seja, o discurso falando de si próprio. É a metalinguagem. Procedimento linguageiro próprio dos processos de autoconstituição discursiva. O discurso constitui-se ao se referir a si mesmo. No caso em questão, a imagem do labirinto traz à baila questões como a retomada, o recomeçar, a escolha. Faz-se necessário correr o risco (aventura) da aporia, entrar no beco sem saída dos raciocínios (excursão), para que se possa “recomeçar o caminho percorrido experimentando novos rumos” (BRANDÃO, 1988, p. 44). A possibilidade de reconsideração, considerando a autonomia do sujeito: “o método visa a fazer falar o interlocutor, capacitando-o para trilhar sozinho seu próprio caminho no labirinto do *logos*”. O exercício da autonomia do sujeito, na medida em que exige que o sujeito examine a questão, “o objeto”, pense por si próprio. É o que acontece com Clíncias quando ele discorda de Sócrates (...) e emite seu próprio raciocínio. O interdiscurso e a metalinguagem constituem assim os dois procedimentos linguageiros de autoconstituição discursiva citados por Maingueneau e Cossutta. O discurso, para servir de referência aos outros discursos, ou seja, ser um discurso constituinte em relação aos outros discursos, precisa (favorecer o exercício) de dialogar com os outros tipos de discurso em circulação no seu “universo de saberes compartilhados” e, também, explicitar-se a si próprio, tematizando-se.

Dessa forma, se pensássemos uma explicitação do contrato comunicacional próprio do discurso filosófico, a partir da pesquisa realizada, ou seja, das análises discursivas que implementamos a partir de nossa leitura do *Eutidemo*, seríamos obrigados

a confessar que concluímos que o que determina a especificidade da filosofia como uso do *logos* é a finalidade. A diferença entre o discurso da erística, o discurso da retórica (ambos como representantes da sofística) e o discurso socrático/platônico, como expressão da dialética, está na finalidade. (Estamos aqui pra quê?). Claro que o “como” também. A forma, a maneira, o jeito, o suporte, também. Sem dúvida, o diálogo é a forma de expressão mais apropriada à dialética socrático/platônica.

Em nossa análise do *Eutidemo*, procuramos esclarecer os procedimentos da *mise en scène* da autoconstituição discursiva, e utilizando as categorias de sujeitos da linguagem e de intencionalidade próprias da teoria semiolinguística, apreender o processo de construção dos diálogos encaixados como estratégia nessa *mise en scène*.

Dessa forma, se pensarmos os diálogos encaixados como desdobramento dos sujeitos destinatários [os personagens dos níveis mais internos do diálogo, a clack, Críton e o leitor] e dos sujeitos enunciatários (as várias vozes) chegamos ao âmbito mais externo do diálogo entre Platão e seu leitor, que no quadro enunciativo de Charaudeau constitui o âmbito do fazer. Escrever é uma ação. Ler é uma ação. O ato da leitura. Aí cabe pensar o papel social do filósofo. O quê que é que o filósofo tem que escrever para ser considerado filosofia? E a intencionalidade da leitura. Quem lê um texto de Platão está buscando o quê?

No final do *Eutidemo*, ao remeter ao pensamento próprio, ao livre-arbítrio, pode parecer uma contradição com a dialética que propõe o diálogo, a presença do outro. Mas o pensamento individual e o pensamento em conjunto com o outro não são excludentes, pelo contrário, são complementares. Recorremos aos conceitos de Antoine Auchlin, do grupo de Genebra, de acordo interior e acordo mútuo para compreender que, para que haja o acordo entre dois sujeitos dotados de autonomia, é necessário que, antes, ocorra o acordo interior em cada um deles. Ou seja, é necessário que cada um tenha claro para si próprio qual é a sua posição pessoal, o seu posicionamento sobre o assunto tratado, para assim, então,

entrar em interação com o outro, em condições de participar de uma negociação honesta dos sentidos e valores em questão de forma a alcançar o acordo mútuo. A dialética, então, consiste nesta dinâmica entre autonomia do sujeito e encontro/troca com o outro. Porque o encontro só é pleno entre sujeitos autônomos.

A Teoria dos Atos de Fala funda o sentido de um ato de fala nas relações que ele estabelece entre sua enunciação e um certo número de desdobramentos jurídicos que essa enunciação, segundo ele, deva ter. A pergunta como ato de fala, ou seja, o ato de fala pergunta que se caracteriza por ser um ato ilocucional do modo diretivo tem o seu sentido determinado pelo direito do interlocutor à fala, ou melhor dizendo, por ser o ato que passa o direito à fala ao interlocutor.

A pergunta dialética, portanto, é aquela que propicia ao interlocutor expressar claramente o seu raciocínio, ou seja, que permite ao outro proceder à sua enunciação em plenitude. Trata-se de uma outra enunciação – a resposta – que é um desdobramento jurídico (um direito à fala) que a pergunta deve ter: a verdadeira pergunta é aquela que completa-se com a resposta adequada.

Dessa forma, acreditamos ser Clínias o grande enunciador de Platão no *Eutidemo*, na medida em que sua atenção – as respostas que ele dá às perguntas de Sócrates, nas quais desenvolve belíssimos raciocínios – é a prova viva das teorias platônicas. Mais especificamente da Teoria da Reminiscência que não é expressa claramente nesse diálogo mas em outros como no *Mênon*. Mas que é facilmente apreendida para quem a conhece, da surpresa de Críton diante da resposta de Clínias.

Nesse sentido, o diálogo entre Sócrates e Clínias é a mostra do sucesso do método dialético uma vez que as perguntas colocadas por Sócrates permitem ao jovem Clínias desenvolver raciocínios de profunda sabedoria cunhados por seu próprio

pensamento. Ou seja, uma sabedoria que já existia anteriormente na sua alma. O que o mestre fez foi desperta-la através das perguntas – maieuticamente.

Ora, todos os seres humanos possuem esta sabedoria autêntica no fundo de suas almas. À educação cabe o papel de trazê-las à tona. Mas o exercício de elaboração do raciocínio é interior. Interno a cada um que se coloca a questão.

Por isso, o duplo movimento – interno/pensamento/raciocínio e externa/linguagem/troca linguageira – que constitui a relação dialética. A pergunta, para ser dialética, deve ser elaborada por aquele que a profere e deve ser colocada a si mesmo por aquele que responde. Ou seja, o respondedor deve se colocar a questão que lhe está sendo colocada por seu perguntador para que assim se proceda à elaboração da resposta.

Essa internalização da pergunta é o único procedimento possível de garantir a adequação entre pergunta e resposta o que, por sua vez, é o efeito da concomitância das intencionalidades dos parceiros ou dos protagonistas. Estamos aqui para construirmos, negociadamente, uma compreensão mais ampla, mais profunda e mais verdadeira sobre o assunto em pauta. Mais verdadeira, na medida em que, por ser elaborada através de um percurso de operações mentais similares, (passando pelo crivo do acordo interior – eu pensei sobre o assunto e consigo compreender dessa forma – e pelo crivo do acordo exterior – o que você acha?), portanto, através de uma racionalidade compartilhada.

Esse é o uso específico do logos próprio da filosofia: o exercício intersubjetivo da racionalidade. Relação de subjetividades em uma troca cuja finalidade é a ampliação da compreensão. Troca linguageira: a verdade construída discursiva e interacionalmente cujos sentidos passíveis de serem negociados alcançam patamares provisórios de adequação que sempre serão superados em novas trocas, em novas buscas, em novos caminhos.

Donde, a espiral dialética, que coloca o conhecimento, a sabedoria, a compreensão possam sempre ser ampliadas e compartilhadas através do encontro das subjetividades dos

sujeitos com autonomia de pensamentos que entram em uma troca linguageira, uma interlocução, sobre determinada pauta, com a intenção clara (interna e externamente) de ampliar a compreensão (de busca conjunta da verdade).

Portanto, o que se pode apreender da leitura dos Diálogos de Platão como seu caráter pedagógico é este movimento de uma educação do pensamento por si mesmo, que aproveita toda questão colocada como oportunidade para tornar-se mais inteligente.

Podemos, então avaliar as intencionalidades em jogo: as finalidades dos parceiros do ato de comunicação que analisamos. Seres de carne e osso, historicamente localizáveis, com identidades psíquicas ímpares – o autor, Platão e o leitor, nós. Já ficou claro que a intencionalidade de Platão, ao escrever o *Eutidemo*, foi se posicionar no seio da comunidade discursiva a que pertence em relação aos saberes em voga de forma a traçar os limites de um uso específico do logos que constituía a sua proposta de conhecimento. A intencionalidade do leitor seria pois, aproveitar a questão colocada pelo texto que está lendo como oportunidade para tornar-se mais inteligente, ou seja, como possibilidade de escorregar para dentro da “espiral dialética” portanto entrar nesse movimento de uma educação do pensamento por si mesmo. Mais do que informação o que o leitor de um texto filosófico, principalmente quando se trata de um diálogo platônico, busca é um exercício. O exercício do ato de filosofar. Uma prática. Um movimento. Auto-educativo. Aprimoramento do raciocínio.

E pra que serve tudo isso que você estudou?

Pra pensar melhor.

Por isso, acreditamos poder afirmar que os procedimentos discursivos utilizados por Platão na organização dos diálogos e, mais especificamente, do *Eutidemo*, estão a serviço de um propósito mais amplo de estabelecimento de um gênero discursivo específico. Dito de outra forma, pode-se pensar que a intencionalidade de que dirige o

percurso das trilhas do *Eutidemo* é delimitar os horizontes de um determinado universo de discurso. O leitor é convidado a percorrer essas trilhas. Se a intencionalidade que preside sua leitura for adentrar esse universo de discurso (que está sendo delimitado interdiscursivamente), a viagem pode ser enriquecedora e gratificante. Se for combatê-lo, mostrar suas falhas, suas lacunas...

De qualquer maneira, ao leitor (seja qual for o seu propósito pessoal) é reservado um lugar que lhe permite ver por sobre os ombros de Críton, a platéia em torno de Sócrates, Clínius, Ctesipo, Eutidemo e Dionisodoro e assistir à cena relatada por Sócrates a Críton e posicionar-se em relação ao fato ocorrido (à conversação descrita) e aos assuntos tratados nessa conversação; como desenvolver o amor à sabedoria. Como praticá-lo (dialeticamente). O leitor é convidado (pela estrutura encaixada dos diálogos) a entrar no jogo. A participar dele e ter a sua opinião própria. O leitor é levado a pensar sobre os assuntos e a se posicionar perante os mesmos. Participando, assim, da construção de uma verdade dialética. Através de um acordo, de um consenso, de uma homologia. Não de se afirmar o mesmo, mas o semelhante. Nessa lacuna deixada entre o mesmo e o semelhante é possível a dobra da espiral cuja próxima volta avança em uma ampliação da compreensão do objeto.

Como diz o Prof. Jacyntho José Lins Brandão, o diálogo perfaz a “condução do leitor (e não a indução do mesmo), deixando-lhe, contudo, a decisão final... Ao leitor cabe a última palavra, a ele cumpre decidir que caminho tomar na encruzilhada proposta pelo texto” (BRANDÃO, 1988, p. 47). O mais engraçado é que isso é feito interdiscursivamente, remetendo ao mais comum de todos os conhecimentos: o ditado popular, o que nos leva a crer que todos os homens são dotados de capacidade de discernimento e de livre-arbítrio para o exercício do amor à sabedoria.

A escolha é de cada um.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Jean-Michel et alii. *Texte et discours: catégories pour l'analyse*. Dijon: Editions Universitaires de Dijon, 2004.

AMOSSY, R.; MAINGUENEAU, D. (Dir.). *L'analyse du discours dans les études littéraires*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003.

AUCLIN, A. Analyse du discours et bonheur conversationnel. *CLF, 11*, Genebra, Unité de Linguistique Française, Faculté des Lettres, Université de Genève, p.311-328, 1990.

AUCLIN, A. Le bonheur conversationnel: fondements, enjeux et domaines. *CLF, 12*, Genebra, Unité de Linguistique Française, Faculté des Lettres, Université de Genève, p.103-126, 1991.

AUCLIN, A. *Une approche discursive du Mênon: sur le dialogisme, l'explicite et la participation*. Inédito. s/d.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AUTHIER-REVUS, Jaqueline. Heterogénéités énonciatives. *Langages*, n. 73, p. 98-111, 1984.

AUTHIER-REVUS, Jaqueline. *Entre a transparência e a opacidade*. Porto Alegre: EdUPUCS, 2004.

BAKHTIN, M. M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.

BARTHES, Roland. L'Abyrne Auctorial. In: Barthes puissance trois. *Le magazine littéraire*. Paris, 1 mars 1975.

BRANDÃO, Jacyntho J. Lins. Oralidade, escrita e literatura. Havelock e os gregos. In: *Literatura e Sociedade*, n.2, São Paulo, USP, p.222-231, 1997.

BRANDÃO, Jacyntho J. Lins. *A invenção do romance*. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

CANTO-SPERBER, M. *Mênon*. Tradução inédita, introdução e notas. 2. ed. Paris: Flammarion, 1993.

CARNEIRO, A. D. *O discurso da mídia*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1996.

CHARAUDEAU, P. Catégories de langue, catégories de discours et contrat de communication. In: *Parcours linguistique de discours spécialisés*. Berne: Peter Lang, 1993.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris: Seuil, 2002.

- CHARAUDEAU, P. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris: Hachette, 1992.
- CHARAUDEAU, P. *L'argumentation n'est peut-être pas ce que l'on croit*, 1999. Inédito.
- CHARAUDEAU, P. L'interlocution comme interaction de stratégies discursives. *Revue Verbum*, t.VII, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1984.
- CHARAUDEAU, P. La conversation entre le situationnel et le linguistique. *Revue Connexions*, n° 53, Toulouse, Ed. Erès, 1989b.
- CHARAUDEAU, P. Le contrat de communication dans la situation classe. In: *Pratiques, Inter-action*. (J.F. Halté) n° spécial, 1993.
- CHARAUDEAU, P. Le dialogue dans un modèle de discours. *CLF 17*, Genebra, Unité de Linguistique Française, Faculté des Lettres, Université de Genève, 1995.
- CHARAUDEAU, P. *Le discours d'information médiatique: la construction du miroir social*. Paris: Nathan, 1997.
- CHARAUDEAU, P. Le dispositif socio-communicatif des échanges langagiers. *Revue Verbum*, t. XII, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989a.
- CHARAUDEAU, P. Rôles Sociaux et Rôles Langagiers. In: *Colloque sur l'Interaction*. Université d'Aix-en-Provence, 1991.
- CHARAUDEAU, P. Une analyse sémiolinguistique du discours. Paris, *Langages*, 117, p.96-111, mars 1995.
- CHARAUDEAU, P. Une théorie des sujets du langage. In: *Modèles linguistiques*, T.X. Fasc.2, Lille, 1988.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Langage et Discours*. Paris: Hachette, 1983.
- CHARAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos sujeitos da linguagem. In: MARI, H. et alii. *Análise do Discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001. p. 23-38.
- CHARAUDEAU, Patrick. Une analyse sémiolinguistique du discours. *Langages*, n. 117. Larousse, Paris, mars 1995.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- COSSUTTA, F.; NARCY, M. (Dir.). *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Editions Jérôme Millan, 2001.
- COSSUTTA, F. L'analyse du discours philosophique. *Langages*, Louresse, n.119, 1995.
- COSSUTTA, F. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DECLOS, Marie-Laurence. *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2003.
- DIXSAUT, Monique. *Platon – Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.

- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DIXSAUT, Monique. Images du Philosophie. *Kléos*, Paris, n. 4, p. 191-248. 2000.
- DURANT, W. *A história da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.29-68. (Coleção Os Pensadores).
- ECO, Umberto. *Kant e o ornitorrinco*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FARIA, Antônio A. Moreira. Interdiscurso, intradiscurso e leitura. O caso de *Germinal*. In: MARI, H. et alii. *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001. p. 241-287.
- GIOIA, Flavia Gilda. Lógos, Inmortalidad y Praxis en el Fedon. *Kléos*, n. 4, p. 155-181, 2000.
- HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: UNESP/Paz e Terra, 1996.
- JACQUES, Francis. Do dialogismo à forma dialogada: sobre os fundamentos da abordagem pragmática. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n. 9, Campinas: IEL – UNICAMP, 1985, p. 23-48.
- JACQUES, Francis. Trois stratégies interactionnelles: conversation, négociation, dialogue. In: COSNIER, J. et al. (Org.). *Échanges sur la conversation*: Lyon: Editions du CNRS, 1988, p.45-68.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'ironie*. Paris: Flammarion, 1964.
- KAHN, C. H. L'argumentation de Platon dans les dialogues socratiques In: *Colloque de Cerisy. L'Argumentation*. Bruxelles: Mardaga, 1987, p.19-30.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. *La Question*. Paris: PUF, 1991.
- KIERKEGAARD (S. A.). Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate. *Oeuvres Complètes*. Tome II. Paris: Ed. de l'Arante, 1975.
- KOCH, Ingedore Villaça. *A inter-ação pela linguagem*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1997.
- LUGRIN, G. Le mélange des genres dans l'hyperstructure. *Semen 13 – Genres de la presse écrite et analyse du discours*. Paris: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2001. p. 65-93.
- MACHADO, I. L. (Org.). Análises de Discursos. Sedução e Persuasão. (1ª parte). *Cadernos de Pesquisa*. Belo Horizonte: NAPQ/FALE/UFMG, n. 10, setembro 1993.
- MACHADO, I. L. (Org.). Analisando Discursos. (2ª parte). *Cadernos de Pesquisa*. Belo Horizonte: NAPQ/FALE/UFMG, n. 28, agosto 1995.
- MACHADO, I. L. A ironia como fenômeno lingüístico-argumentativo. *Revista de Estudos Lingüísticos*. Belo Horizonte, FALE/UFMG, 1995, p.141-153.

MACHADO, I. L. A Semiolingüística de Patrick Charaudeau: uma interessante opção de análise discursiva. In: *Contexto – Revista do Departamento de Línguas e Letras*. UFES, Ano II, n. 12, 1992.

MACHADO, Ida Lúcia et al (Org.). *Teorias e Práticas Discursivas*. Estudos em Análise do Discurso. Belo Horizonte: Carol Borges/FALE /UFMG, 1998.

MACHADO, Ida Lúcia. Essai d'Analyse du fonctionnement de l'ironie comme élément de communication. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de Toulouse, França.

MACHADO, Ida Lúcia. Uma teoria de Análise do Discurso: a Semiolingüística. In: MARI, H. et alii. *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001. p. 39-62.

MAINGUENEAU & COSSUTTA. L'Analyse des discours constituants. *Langages*, n. 117. Larousse, Paris, p. 112-125, mars 1995.

MAINGUENEAU, D. Les analyses du discours en France. *Langages*, Louresse, n. 117, 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise dos textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2002.

MARI, H. A promessa como ato de fala: suas implicações no discurso “político”. *Gerais – Revista de Comunicação Social*, n. 48, 1997, p.34-41.

MARI, H. *Entre o conhecer e o representar: para uma fundamentação das práticas semióticas e das práticas lingüísticas*. Tese de doutorado. FALE/UFMG. 1998.

MARI, Hugo et al (Org.). *Análise do Discurso: Fundamentos e Práticas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001.

MARI, Hugo et al (Org.). *Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges/FALE /UFMG, 1999.

MENEZES, W. A. Entre a mudança e a conservação. Proposta de análise contrastiva de dois discursos de Fernando Henrique Cardoso. In: MACHADO, I. L. et al. (Org.). *Teorias e práticas discursivas: estudos em análise do discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges – Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, 1998, p.249-270.

MEYER, Michel. *Langage et littérature*. Essai sur le sens. Paris: PUF, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. Introduction à la lecture des dialogues de Platon. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

PELLEGRIN, M. F. *Leçon sur Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

PERELMAN, C. Argumentação. *Enciclopédia Einaudi*, v. 11, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

PERELMAN, C. TYTECA, L. *Traité de l'argumentation*. Bruxelles, Ed. de L'Université de Bruxelles, 1988.

PLANTIN, C. *L'Argumentation*. Col. Mémo. Paris: Seuil, 1996.

- PLATÃO. *Eutidemo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, Introdução e notas de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- PLATON. *Ouvres complètes*. Trad. Maurice Croist. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- PLATON. Gorgias et Ménon. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
- PLATON. *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*. Traduction et notes par E. Chambry. Paris: Garnier - Flammarion, 1967.
- PLATON. La République. Livres I à X. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Gallimard, 2002.
- REY-DEBOVE, J. Prototypes et définitions. In: *Théories du signe et du sens. Lectures II*. Paris: Ed. Klincksiek, 1976.
- ROSS, David. *Teoria de las ideas de Platón*. 4. ed. Madrid: Cátedra, 1997.
- ROULET, E. Um modelo e um instrumento de análise sobre a organização do discurso. In: MARI, H. et al. (Org.). *Fundamentos e dimensões da Análise do Discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges – Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 1999, p.139-172.
- ROULET, E. Vers une approche modulaire de l'analyse du discours. *CLF*, 12, Genebra, Unité de Linguistique Française, Faculté des Lettres, Université de Genève, p.53-81, 1991.
- SCHIAPPA, Edward. *The beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Londres: Yale University Press, 1999.
- SEARLE, J. R. *Os actos de fala. Um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.
- SILVA, G. D. *O modo de organização argumentativo do discurso e a aplicação em aulas de leitura*. (mimeo.) s/d.
- STRAUSS, Leo. *Le Platon de Fârâbi*. Paris: Editions Allia, 2002.
- VANDERVECKEN, D. O que é uma força ilocucionária? *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n.9. Campinas: IEL- UNICAMP, 1985, p.173-194.
- VIEGAS, S. *Amor e criatividade*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)