

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

A BRINCADEIRA DE EUTIDEMO E DIONISODORO NO EUTIDEMO DE PLATÃO

Paula Lopes
UniRio

RESUMO: Duas vezes no decorrer do *Eutidemo* (277d, 288b), Sócrates diz que Eutidemo e Dionisodoro não estão discutindo a sério, mas sim a brincar com eles. Em ambas as passagens a distinção entre o "discutir a sério" e "estar a brincar" introduz a explicação socrática sobre o que seria de fato o conhecimento a ser buscado. Sócrates (o personagem) parece apontar nessa distinção entre brincadeira e seriedade a importância da forma do discurso para a descoberta das formas platônicas. Pretendo trabalhar nesta apresentação a relação entre a forma do discurso (erística, *elenchos*) e a descoberta das formas (ideias).

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Eutidemo; formas de discurso; conhecimento; formas.

ABSTRACT: Twice during the *Euthydemus* (277d, 288b), Socrates says that Euthydemus and Dionisodorus are not discussing seriously, but playing with them. In both passages the distinction between "discuss seriously" and "be kidding" introduces the Socratic explanation of what was in fact the knowledge to be sought. Socrates (the character) seems to point in this distinction between playing and seriousness the importance of the speech form to the discovery of Platonic forms. I intend to work in this paper the relationship between the speech form (eristic, *elenchos*) and the discovery of forms (ideas).

KEYWORDS: Plato; Euthydemus; speech forms; knowledge; forms.

Pretendo neste breve trabalho tratar de duas passagens no *Eutidemo* de Platão (277d-278c; 288b-c), onde Sócrates acusa seus interlocutores, Eutidemo e Dionisodoro, de estarem a brincar e não a discutir a sério.

Parto da acusação de Sócrates para pensar sobre duas conotações que a palavra "forma" pode ter em português e que são temas de discussões da obra platônica: a forma do diálogo e as formas platônicas. Defendo que a crítica de Sócrates a seus interlocutores refere-se ao fato que a forma do diálogo escolhida por Eutidemo e Dionisodoro, a erística, não permite ao interlocutor chegar às formas platônicas, às ideias.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

1.1. A forma do diálogo¹

Para entender porque Platão critica tão veementemente a erística que, em princípio, não seria a antagonista por natureza da forma de discurso platônica, talvez seja interessante pensar a relação entre o *Eutidemo* e *As Nuvens* de Aristófanes.

A primeira semelhança entre esses dois textos está na estrutura. Assim como geralmente ocorre nas comédias, o cerne² do diálogo é dividido em cinco partes: (1) a discussão erística entre Dionisodoro, Clínias e Eutidemo (275c-277c); (2) o discurso protréptico entre Sócrates e Clínias (278d-282d); (3) uma segunda rodada da erística (283a-288d), envolvendo Dionisodoro, Eutidemo, Clínias e Ctesipo; (4) uma nova tentativa de Sócrates de acabar com a “brincadeira” erística (288d-292e); (5) uma terceira e última rodada da erística (293a-304c), envolvendo Dionisodoro, Eutidemo, Clínias, Ctesipo e Sócrates.

Além disso, como afirma Nogueira (1999, p. 51), a própria disposição dos personagens espelha *As Nuvens*:

É um velho (Estrepsiades – aqui Sócrates) que quer aprender com sofistas (Sócrates – aqui Eutidemo e Dionisodoro), mas estes preferem ensinar à juventude (Fidípides – aqui a assistência e, nomeadamente, Clínias e Ctesipo). O seu ensino transmite-se tão rapidamente que em breve o aprendiz sabe tanto como o mestre (Fidípides – aqui Ctesipo).

O que poderia ser uma mera curiosidade – a semelhança com *As Nuvens* de Aristófanes – passa a ser um dado relevante para entender a forma do diálogo escolhida por Eutidemo e Dionisodoro e criticada por Sócrates. Como todos sabemos, *As Nuvens* é uma comédia que aproxima o fazer de Sócrates do fazer do sofista e visa ridicularizar o fazer do sofista – e de Sócrates – frente à educação tradicional. O modelo do discurso de Sócrates lá é a erística.

¹ Sei que quando se discute a forma do diálogo em Platão o que está em jogo não é o uso da erística ou de qualquer outra forma de discussão, mas o próprio fato de Platão escrever na forma de diálogo. Todavia, uma vez que a erística é uma das formas do discurso, me permiti aqui brincar com essa discussão, trazendo para o âmbito que de fato me parece interessar a Platão: qual forma de discurso deve ser utilizada para chegar ao conhecimento das coisas.

² Além do que chamo aqui “cerne do diálogo” há no *Eutidemo* um prólogo e um epílogo. No prólogo (271a-274c) encontramos a exortação ao aprendizado da erística (271a-272d) e a descrição da nova habilidade dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro: o ensino das virtudes (272d-275c). No epílogo (304c-307c) é apresentada novamente uma exortação ao aprendizado da erística (304c-305b) e a distinção entre filosofia e política, numa defesa da “verdadeira” filosofia (305c-307c).

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

Logo, assim como em *As Nuvens* de Aristófanes “dois tipos de educação se confrontam (...), personificações respectivamente da educação tradicional e da nova educação proposta pelos sofistas” (IGLÉSIAS, 2011, p. 12), também aqui a discussão é sobre dois tipos de educação: aquela proposta por Sócrates e a erística. Iglésias afirma que “nesse contraste, pode-se reconhecer o que seja talvez o verdadeiro objetivo do diálogo: uma polêmica de Platão contra todas as outras formas de educação rivais das suas” (IGLÉSIAS, 2011, p. 11). Ao marcar a diferença entre o seu discurso e o dos irmãos, Sócrates aponta para a diferença tênue entre erística e ἀντιλόγικος.³ O fazer socrático e a erística surgem no contexto do diálogo como dois modos de educação antagônicos, que disputam saber como tornar os jovens belos e bons.⁴ Logo, é tendo esse fim em vista, tornar os jovens belos e bons, que ambos entram no campo de batalha.

Uma pergunta que surge entre os estudiosos é por que Platão dedicaria tanto tempo à contraposição da erística, visto que seria a retórica e não a erística a rival por excelência do modo de fazer filosofia platônico (SPRAGUE, 1994). Penso que um motivo para isso poderia ser, como bem mostra o paralelismo com *As Nuvens*, o fato de o fazer socrático ser tantas vezes confundido com o fazer erístico. Não podemos pensar que Aristófanes estava completamente equivocado quando pretendeu, comicamente, descrever o fazer socrático em *As Nuvens*. Sua intenção era fazer uma comédia, e, é claro, que ele carregava nas tintas. Mesmo assim, há algo naquilo que ele apresenta, que é próprio do fazer socrático. Se não fosse assim, seus contemporâneos não achariam tanta graça na sua paródia. Para a comédia ser engraçada é preciso que algumas características daquele que é retratado sejam reconhecidas na encenação cômica. Ninguém nega que o modo do questionamento de Sócrates em *As Nuvens* se assemelha, em alguma medida, ao fazer socrático. Defendo,

³ O confronto de dois modos de educação, a erística e a educação proposta por Sócrates, é considerado, por grande parte dos estudiosos de Platão, o tema central do *Eutidemo*. A questão é antes de tudo, como se deve educar os jovens: Críton afirma no final do *Eutidemo* (306d-307a), que ele mesmo encontra-se num impasse em relação à educação de seu filho Critóbulo e não sabe como exortá-lo ao amor à sabedoria (ὥστε οὐκ ἔχω ὅπως προτρέπω τὸ μαιρακίον ἐπὶ φιλοσοφίαν. 307a1-2); Sócrates, no início do diálogo (275a), pede aos irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, que persuadam Clíneas da necessidade de amar a sabedoria e cultivar a virtude (τοῦτον τὸν νεανίσκον πείσατον ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι 275a5-6) de modo a se tornar o melhor possível (βέλτιστον αὐτὸν γενέσθαι 275a9).

⁴ Sprague (1962, p. 2) pensa que o que leva Platão a escrever um diálogo em que se contrasta erística e dialética é a pretensão de ambas de ensinar a virtude.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

apoiada no trabalho de Kerferd, que essa semelhança tem a ver com a relação entre erística e ἀντιλογικός⁵.

Kerferd (1981), ao tratar do movimento sofístico,⁶ mostra bem a tensão entre a erística e a filosofia socrática. Segundo Kerferd, Platão usa as palavras “erística” e “ἀντιλογικός” para se referir ao mesmo procedimento, o que não significa, contudo, um uso intercambiável desses dois termos. Embora aparentemente possam implicar no mesmo tratamento das questões, essas duas artes servem a fins diferentes.

No caso da erística, dado o “modo como Platão usa o termo, erística significa [tanto] ‘almejar vitória no argumento’, [quanto] a arte que cultiva e dispõe dos meios e elementos para isso”⁷ (KERFERD, 1981, p. 62). Já ἀντιλογικός “consiste em opor um logos a outro logos, ou em descobrir, chamar a atenção para a presença de uma tal oposição ou em um argumento, ou em uma coisa, ou em um estado de coisas”⁸ (KERFERD, 1981, p. 63).

Kerferd argumenta que a erística, enquanto uma arte que visa a vitória na argumentação, consistiria em um uso coordenado de uma série de técnicas – falácias, ambiguidades, longos monólogos – que, juntas, visariam alcançar o mesmo objetivo: ganhar a discussão; por outro lado, a única função de ἀντιλογικός seria contrapor os discursos a fim de chamar a atenção para as ambiguidades do próprio discurso. Ἀντιλογικός seria, assim, o procedimento utilizado por Platão nos diálogos iniciais e estaria, para Platão, no meio do caminho, entre a erística e a dialética; a erística, por sua vez, faria parte dos procedimentos sofísticos reprovados por Platão (KERFERD, 1981, p. 64-65).⁹

Se é assim, fazer um diálogo em que a erística e o *antilogikós* aparecem lado a lado, serviria para ressaltar suas tênues diferenças,¹⁰ e apontar para a importância da busca pelas ideias. A forma do diálogo parece, pois, justificada.

⁵ Kerferd traduz ἀντιλογικός por “antilogic”. Optei por manter o termo em grego. Um significado desse termo, dentre outros, seria, segundo Liddel & Scott, “arte da disputa com discursos”.

⁶ Na verdade, o dilema que Kerferd busca resolver envolve as interpretações de Vlastos e Conford sobre o valor atribuído por Platão à teoria de Zenão e não tem absolutamente nada a ver com essa passagem do *Eutidemo*. Ainda assim, ela toca num ponto central para o *Eutidemo*, justamente por diferenciar a dialética e a erística a partir de ἀντιλογικός.

⁷ Texto original: “as Plato uses the term, eristic means ‘seeking victory in argument’, and the art which cultivates and provides appropriate means and devices for so doing.”

⁸ Texto original: “It consists in opposing one logos to another logos, or in discovering or drawing attention to the presence of such an opposition in an argument or in a thing or state of affairs.”

⁹ Embora se assemelhe ao método dialético, o ἀντιλογικός seria, segundo Kerferd, distinto da dialética por não envolver um tratamento das formas platônicas.

¹⁰ Kerferd apresenta essa contraposição entre erística e ἀντιλογικός também como uma tentativa de responder às críticas aos usos de falácias por Platão/Sócrates. Penso que nesse caso, ele acaba indo muito longe em sua

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

1.2. O diálogo e as formas

Em 275b, Eutidemo havia dito que para persuadir Clínicas da necessidade da filosofia e do cultivo da virtude era necessário somente que o jovem estivesse disposto a responder. Todavia, embora Clínicas se mostre disposto a responder, Sócrates se mostra, já em 275e, incomodado com o modo como os irmãos conduzem a discussão.¹¹

Em 277d, Eutidemo e Dionisodoro preparam-se para o terceiro assalto (τὸ τρίτον καταβαλῶν)¹², quando Sócrates vai ao socorro de Clínicas, interrompe a demonstração dos irmãos e garante-lhe que os irmãos só estão a brincar (παιδιά) com ele:

(...) talvez não te dê conta do tipo de coisa que estão fazendo os estrangeiros em torno de ti. Eles estão fazendo exatamente aquilo que fazem os <que tomam parte> na iniciação dos Coribantes¹³ quando fazem entronização, em torno daquele que

interpretação, pois o uso das falácias por Platão é incontestável. Sprague (1962, p. xii) explicita o desconforto dos estudiosos com as falácias presentes no *Eutidemo* ao afirmar que se por um lado os estudiosos reconhecem as falácias presentes no *Eutidemo* como uma ridicularização dos truques erísticos, por outro lado eles preferem não notar que o mesmo tipo de argumento é também utilizado em outros diálogos, nos quais eles são obras não dos eristas, mas de Sócrates. Ela considera que, se Platão reconheceu as falácias no *Eutidemo*, ele não pode não tê-las reconhecido nos outros diálogos. Strauss (1970, p. 6) concorda com Sprague ao dizer que nos argumentos encontrados na primeira conversa entre Clínicas e os irmãos Eutidemo e Dionisodoro é impossível não notar as semelhanças com os *elenchoi* socráticos. Rider (2012) também concorda com ela, mas considera que a diferença entre o uso feito por Sócrates e o uso feito pelos eristas das falácias estaria “na consciência de suas limitações”. Enquanto Sócrates faria um uso consciente desse recurso como um recurso “amador”, “improvisado”, “deficiente”, mas que ainda assim lhe permitia avançar em pontos importantes de sua teoria, os eristas utilizariam as falácias como uma técnica acabada, para ganhar a discussão (RIDER, 2012, p. 10-11). Ainda que consciente de suas limitações, Sócrates faria uso das falácias por não ter ainda um desenvolvimento pleno de sua teoria (RIDER, 2012, p. 11). Sócrates é desculpado assim por sua ignorância e sua falta de tempo. Embora concorde que as falácias apresentadas por Eutidemo e Dionisodoro possuam a função de servir como uma técnica para que eles refutem seus interlocutores, enquanto as falácias apresentadas por Sócrates são tratadas como uma aporia a ser superada, não acho que Sócrates peque pela ignorância e falta de tempo e prova disso são os dois discursos protrépticos, nos quais Sócrates pede aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro que parem com a brincadeira.

¹¹ Eu poderia dizer que os irmãos não estão preocupados em conduzir Clínicas para o caminho da virtude e sabedoria, somente em ganhar a discussão, mas penso que isso é entender virtude somente da perspectiva platônica e não dar um voto de confiança “às boas intenções” dos interlocutores de Sócrates nesse diálogo. Como sabemos, “embora a própria noção de *areté* varie, conforme a época e as pessoas, ela é sempre, seja o que for, considerada como condição de possibilidade do sucesso, em qualquer empreendimento e na vida em geral” (IGLÉSIAS, 2011, n. 9, p.139). Sendo assim, nada impede que os irmãos considerem que o seu saber implica na virtude, uma vez que garante aos jovens destaque na vida política da cidade, o que não quer dizer nem que eles de fato estivessem fazendo isso, nem que Sócrates/Platão concordaria que tal coisa se constitui na virtude.

¹² Iglésias afirma que “segundo se deduz de *República* 583b, *Fedro* 256b e *Ésquilo*, *Eumênides* 589, a vitória na luta era conquistada mediante três quedas impostas ao adversário” (2011, n. 15, p. 139). Logo, Sócrates intervém antes que os erísticas consigam a vitória na luta.

¹³ Em seu artigo sobre as menções aos ritos coribantes em Platão, Linforth (1946) apresenta uma dúzia de passagens do período clássico onde os ritos dos Coribantes são mencionados e, embora não seja possível encontrar um descrição precisa dos rituais, que são mencionados apenas a título de comparação com uma situação que o autor pretende descrever, fica claro que os rituais dos Coribantes são entendido como causadores de um estado de confusão mental e excitação emocional, que faz o iniciado agir de forma não-usual. Linforth (1946, p. 134) menciona uma passagem do *Fedro* (228b). Nessa passagem, Sócrates diz que Fedro, que está tomado pelo discurso de Lísias, que acabou de ouvir, e, desejoso por declamá-lo, acabara de encontrar um

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

estão prestes a iniciar. Pois também aí há um coro e brincadeira, <como sabes,> se é o caso que já foste iniciado. Agora também, estes dois nada fazem senão conduzir um coro em torno de ti, e como que dançam, brincando a fim de iniciar-te depois disso. (277d)

O que Sócrates chama de brincadeira aqui é o próprio procedimento erístico. O jogo de palavras conduzido pelos irmãos provoca um estado de confusão mental em Clíncias, mas em nada lhe aproxima do verdadeiro conhecimento. Tal procedimento é desculpável como parte de um rito de iniciação, mas não pode e não deve consistir no todo. Como Sócrates explica, esse procedimento consiste numa brincadeira e, portanto, deve ser abandonado, numa discussão a sério:

porque ainda que alguém aprendesse muitas ou todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são, mas se tornaria capaz, graças à diversidade de sentido das palavras, de brincar com as pessoas, passando-lhes uma rasteira e fazendo-as cair para trás (...) (278b).

Ou seja, o saber tem a ver com o conhecimento de como as coisas são (εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει, 278b4-5) e não com um jogo de palavras. Sócrates incita Eutidemo e Dionisodoro a pararem de brincadeira e a mostrarem a Clíncias como é preciso cultivar a sabedoria e a virtude (προτρέποντε τὸ μειράκιον ὅπως χρῆ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι. 278d2-3), levando-o da aporia ao conhecimento, e se oferece para fazer uma demonstração dessa forma de discurso.¹⁴

A demonstração socrática em nada lembra o discurso dos irmãos. Sócrates começa relacionando virtude e *eudaimonia*: é porque todos desejamos ter uma boa vida que podemos

parceiro para seus delírios coribânticos. Esse delírio de Fedro, me parece, pode ser entendido como um estado de confusão mental – Sócrates considera, como veremos mais adiante, que Fedro não entendeu os problemas inerentes ao discurso de Lísias, e inebriado pelas palavras desse, só pensa em repeti-las. No caso específico do *Eutidemo*, penso que podemos entender a menção ao rito dos Coribantes aqui como um aviso de Sócrates para que Clíncias se precavenha – ele não deve se deixar tomar pela confusão mental ocasionada pela música e pela dança dos Coribantes em volta de si, mas deve tentar sair desse estado e buscar a verdadeira filosofia.

¹⁴ Embora Sócrates, em outros diálogos, também demonstre ao interlocutor que tipo de resposta ele deseja ouvir, a intervenção socrática aqui no *Eutidemo* difere de outras por dois motivos: 1. enquanto normalmente Sócrates pensa que o interlocutor não entendeu a questão e por isso apresenta um exemplo do seu tipo de pergunta (por exemplo, La. 191c-d), aqui, ele não duvida da compreensão de Eutidemo e Dionisodoro, mas pensa que ambos não estão fazendo como prometeram: eles não estão, na sua opinião, exortando Clíncias à filosofia e à virtude – estão simplesmente brincando com as palavras; 2. em geral, Sócrates apresenta um exemplo do tipo de questão, mas com um outro conteúdo, diferente daquele que está sendo cobrado de seu interlocutor – ele usa um exemplo qualquer, i.e. fala sobre um outro tema, e pede que o interlocutor transponha aquele tipo de discurso para as virtudes (por exemplo, Men. 74b): aqui ele trata do tema ele mesmo.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

nos perguntar quais são os meios para isso.¹⁵ Não se trata apenas de exercitar o que se supõe ser a virtude necessária para a boa vida, mas de analisar os candidatos a essa virtude de modo a determinar com precisão qual deles de fato pode vir a ocupar esse papel.

Também ao tratar dos candidatos a esse lugar, Sócrates mostra que não está de brincadeira. Quatro são os candidatos (279a-b): (1) ser rico (πᾶς γὰρ ἂν ἡμῖν εἶποι ὅτι τὸ πλουτεῖν ἀγαθόν 279a7), (2) “ter boa saúde, ser belo e o ser suficientemente provido das outras qualidades concernentes ao corpo” (Οὐκοῦν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καλὸν εἶναι καὶ τᾶλλα κατὰ τὸ σῶμα ἰκανῶς παρεσκευάσθαι; 279a8-b2), (3) “o bom nascimento e os poderes e honrarias em sua própria <cidade>” (Ἀλλὰ μὴν εὐγένειαί γε καὶ δυνάμεις καὶ τιμαὶ ἐν τῇ ἑαυτοῦ 279b2) e (4) as virtudes temperança, justiça e coragem (τί ἄρα ἐστὶν τὸ σῶφρονά τε εἶναι καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον; 279b4-5).¹⁶

Depois de obter a concordância de Clínicas, no final de sua primeira intervenção, de que é necessário cultivar a sabedoria (ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν 282d1) e que ele tem a intenção de fazê-lo (282d2-3), Sócrates devolve a palavra aos eristas e pede-lhes que ou (1) façam um outro discurso nesses moldes sobre o mesmo tema (282d7-8) ou (2) partam de onde ele parou e façam “a demonstração sobre o que se segue: se é preciso ele [Clínicas] adquirir todas as ciências, ou se há uma única que é preciso alcançar para ser feliz e ser um homem bom, e qual é ela”¹⁷ (τὸ ἐξῆς ἐπιδείξατον [...], πότερον πᾶσαν ἐπιστήμην δεῖ αὐτὸν κτᾶσθαι, ἢ

¹⁵ Vlastos (1991, p. 203) chama essa pressuposição de Sócrates de “Eudaemonist Axiom” (“Axioma Eudamonista). Para ele, Sócrates quer dizer com isso que “a felicidade é desejada por todos os seres humanos como o fim último (*telos*) de todas as suas ações racionais” (Texto original: “happiness is desired by all human beings as the ultimate end (*telos*) of all their rational acts”). Irwin (1995, p. 53) pondera sobre a importância de limitar nosso desejo pela felicidade como fim último de nossas ações racionais. Ele argumenta que a posição platônica foi lida de duas maneiras na história da filosofia: (a) há os que entenderam que Platão queria dizer com isso que a busca pela *eudaimonia* seria a motivação de nossas ações racionais, mas que podemos ter ações não-racionais (que não se preocupam com essa questão, como por exemplo, andar a esmo) e/ou irracionais (que não tem esse fim em vista, como comer chocolate compulsivamente); (b) há os que entendem que Platão pressupõe a *eudaimonia* como o fim último de todas as nossas ações sem exceção, sendo ações que nos afastam desse fim equívocos de julgamento (ou seja, não faríamos nada que nos prejudicasse sabendo que seríamos prejudicados, nem faríamos nada sem propósito – de algum modo, o andar a esmo seria visto por nós como algo que contribui para o fim *eudaimonia*). Na *República*, Platão parece aceitar (a), enquanto que em diálogos anteriores à *República* há controvérsias entre os estudiosos. Essa questão é fundamental para o tratamento da ética platônica. Aqui neste trabalho só desejo acentuar como a demonstração de Sócrates do modo correto de buscar a virtude está implicado com as questões centrais da ética platônica.

¹⁶ No caso das virtudes, Sócrates pela primeira vez questiona Clínicas sobre o fato dessa lista estar sendo feita corretamente, pois para ele é claro que algumas pessoas não colocariam as virtudes entre os bens e talvez os questionassem por isso (ἴσως γὰρ ἂν τις ἡμῖν ἀμφισβητήσειεν· 279b7-8). Clínicas mais uma vez concorda com a sugestão feita por Sócrates (279b).

¹⁷ Sócrates já deixa claro aqui a dificuldade de pensar esse saber como uma *meta-téchnē*: se o saber buscado é uma *téchnē* que conhece o uso correto dos produtos das outras *téchnai*, é necessário que ele também tenha o

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

ἔστι τις μία ἣν δεῖ λαβόντα εὐδαιμονεῖν τε καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι, καὶ τίς αὕτη. 282e1-4).

Como se pode ver, a lista socrática de bens é dividida em quatro tipos bem definidos de bem: (1) bens materiais; (2) bens relativos ao corpo; (3) bens relativos à sociedade; (4) bens da alma¹⁸. Trata-se aqui dos bens desejados e não necessariamente daqueles que são úteis à *eudaimonia*,¹⁹ mas de qualquer modo essa condução da discussão nos permite entender o que Sócrates está concebendo aqui como a brincadeira que precisa ser parada. Não se trata simplesmente de ganhar a discussão, mas de mostrar as coisas como elas verdadeiramente são, buscando a sua fundamentação.

Sócrates conclui sua argumentação nessa parte do *Eutidemo*, dizendo que somente a sabedoria é um bem e a ignorância um mal, sendo as outras coisas nem boas nem más (281e):

Em suma, então, Clíneas, disse eu, é de temer que, sobre a totalidade das coisas que anteriormente afirmamos serem bens, a questão não seja a respeito disto: como elas, por natureza, em si e por si mesmas, são bens; mas, segundo parece, passa-se do seguinte modo: se as dirige a ignorância são males piores do que seus contrários, tanto mais capazes que são de servir a quem as dirige que é mau; se <as dirigem> a inteligência e a sabedoria, são bens maiores; em si e por si mesmas, nem umas nem outras dessas coisas têm nenhum valor (281d-e).

conhecimento das outras *téchnai*? Ou será que esse saber é um outro, independente do saber das *téchnai*, mas que conhece o uso correto de todas as *téchnai* e seus produtos?

¹⁸ Vários estudiosos se debruçaram sobre a tentativa de entender (1) o que as virtudes morais estão fazendo nessa lista e (2) por que a sabedoria se encontra separada das demais, uma vez que, para Platão, as virtudes morais, notadamente, não seriam como um bem qualquer e a sabedoria seria uma das virtudes morais. Em relação à primeira questão, Strauss (1970), Wolf (1996, p. 73) e Dimas (2002, p. 2) consideram que Sócrates está falando a partir da perspectiva de Clíneas e do senso-comum, enquanto Vlastos (1991, n. 92, p. 228) considera que Platão não pode estar falando a sério quando coloca as virtudes nessa lista, visto a importância das virtudes na ética platônica. Já em relação à segunda questão, Irwin (1996, p. 62) afirma que Platão nos obriga a pensar a relação entre as demais virtudes morais e o conhecimento. Concordo que Platão está tratando aqui as demais virtudes morais no sentido corriqueiro (basta ver o modo como elas são tratadas mais adiante no diálogo) e não no sentido platônico. Suponho que o estranhamento de Sócrates ao colocar as virtudes morais nessa lista serve tanto para mostrar que, para o senso-comum, a presença das virtudes nessa lista só faz sentido se ela contribui para a aquisição dos outros bens, quanto para sinalizar que a compreensão socrática de virtude não a iguala aos outros bens aí descritos. Já a separação da *sophia* das outras virtudes morais serve aos objetivos do diálogo: Sócrates quer mostrar a Eutidemo que há um tipo de conhecimento que ele deve buscar se quiser alcançar a *eudaimonia*, e esse conhecimento não pode estar contaminado com a visão convencional das virtudes como instrumental para alcançar os outros bens.

¹⁹ Wolf (1996, p. 68) também pensa que Sócrates apresenta a compreensão convencional de bem, o que ficará claro mais adiante no diálogo quando ele questionar a validade desses bens (WOLF, 1996, p. 76). A ambiguidade do termo *ἀγαθά* (bens), que indica algo como bom tanto por ser útil quanto por ser desejado/almejado, auxilia nessa diferenciação.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

Ou seja, dentre os chamados bens, o único que de fato resiste à argumentação é o conhecimento – somente o conhecimento parece ser um bem em si mesmo e só ele contribui incondicionalmente para a *eudaimonia*.²⁰

Logo, os irmãos Eutidemo e Dionisodoro estão a brincar, “porque ainda que alguém aprendesse muitas ou todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são”. Discutir a sério é buscar a essência das coisas. Sócrates pretende ter demonstrado nessa parte do diálogo que a única coisa que é boa em si mesma é o conhecimento. Com isso, ele ainda não mostrou o que é o bem em si, a ideia platônica por excelência, mas apontou para a necessidade de se buscar as formas.

Sócrates devolve a palavra aos irmãos, dizendo o seguinte:

Tal é, Dionisodoro e Eutidemo, o meu paradigma dos discursos protrépticos, tais como desejo que sejam; (...) aquele de vós dois que queira, que nos faça, fazendo-o com arte, sobre o mesmo <assunto>, uma demonstração. Se não o quiserdes, <retomando> a partir de onde deixei, fazei para o menino a demonstração sobre o que segue: se é preciso ele adquirir todas as ciências, ou se há uma única que é preciso alcançar para ser feliz e ser um homem bom, e qual é ela. (282d-e)

A descrição de Sócrates sobre o que se segue beira ao cômico. Dionisodoro e Eutidemo não fazem o que Sócrates lhes pede, mas, seguindo a forma de seus discursos anteriores, iniciam uma discussão erística em torno do termo *sophós* (sábio), passando desse para outros sofismas, até a irritação de Ctesipo com os irmãos se tornar insustentável (288a). A fim de evitar uma escalada da discussão, Sócrates intervém novamente (288a), dizendo a Ctesipo que os irmãos ainda estão a brincar com eles. É necessário, diz Sócrates, que eles não desistam e implorem para que os irmãos passem a discutir a sério (288b-c). De fato, Sócrates crê “que ambos aparecerão como algo extraordinariamente belo, quando começarem a ser sérios” (οἶμαι γάρ τι αὐτοῖν πάγκαλον φανεῖσθαι, ἐπειδὴν ἄρξωνται σπουδάζειν 288c). Sócrates diz-se decidido a mostrar novamente o caminho.

Partindo do ponto em que parou anteriormente (282e), Sócrates faz sua segunda intervenção protréptica e discute com Clíncias (e Críton) acerca do conhecimento que

²⁰ A questão tratada nessa parte do Eutidemo não é uma questão de pouca monta nos estudos platônicos e encontra a sua polêmica acendida no texto de Vlastos (1991). Trata-se de saber se Platão está tratando o conhecimento aqui, seja ele qual for, como idêntico à eudaimonia ou como condição suficiente para a eudaimonia. Em ambos os casos o problema não se resume só a determinar o papel do conhecimento para a eudaimonia, mas também o papel de todos os outros bens. Uma vez que esse tema foge ao escopo proposto por esse trabalho, vou abster-me de tratá-lo aqui.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

constituiria a *eudaimonia*. Segundo ele, sua intenção é que os irmãos “apiedando-se e compadecendo-se”, vendo que está se esforçando e levando a discussão a sério, também eles levem-na a sério (288d).

Se, por um lado, a insistência de Sócrates em chamar o discurso dos irmãos de uma brincadeira revela o seu verdadeiro desprezo pela forma do discurso utilizada, por outro, suas intervenções levam a cabo as discussões mais importantes do diálogo: tudo o que fazemos é para alcançar a *eudaimonia*, a *eudaimonia* depende de um tipo de conhecimento, esse conhecimento não se confunde com as *téchnai*, mas tem que dizer o que as coisas verdadeiramente são.

Que Sócrates se distancia do fazer erístico mostra também o fim do diálogo, onde Sócrates elogia os irmãos tanto por serem capazes de apresentar argumentos com os quais qualquer um se envergonharia mais de refutar do que de ser refutado, quanto por fazerem calar não só os outros, mas a si mesmos com seus discursos, uma vez que eles implicam na impossibilidade da busca pela verdade (303d-e):

quando afirmais que nenhuma coisa é bela, ou boa, ou branca, ou qualquer outra coisa desse tipo, e que tampouco é absolutamente outra que outras, simplesmente, na realidade, costurais as bocas dos homens, como também afirmais; mas porque não somente as dos outros, mas pareceria que também as vossas próprias <costurais>, isso é muito gentil, e tira o que há de insuportável nos argumentos. (303e)

A erística é, portanto, uma brincadeira que cala a todos, inclusive os eristas, e impossibilita o conhecimento das formas. Fica claro assim que a forma do discurso e o conhecimento das formas são fundamentais para uma verdadeira exortação à sabedoria e à virtude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓFANES. *Clouds*. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0019.tlg003.perseus-grc1:1>

DIMAS, P. Happiness in the Euthydemus. *Phronesis*, vol. 47, issue 1, p. 1-27, 2002.

IRWIN, T. Socrates: From Happiness to Virtue. In: _____. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 52-64.

Lopes, Paula

A brincadeira de Eutidemo e Dionisodoro no Eutidemo de Platão

KERFERD, G.B. Dialectic, antilogic and eristic. In: _____. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 59-67.

LINFORTH, I.M. The corybantic rites in Plato. *University of California Publications in Classical Philology*, volume XIII, 1946, p. 121-162.

PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2011.

PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas: Adriana Manuela de M. F. Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

RIDER, B.A. Socrates' philosophical protreptic in Euthydemus 278c-282d. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94.2, July 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org.ez39.periodicos.capes.gov.br/10.1515/agph-2012-0009> Acesso em: 03 Dez. 2012.

SPRAGUE, R. K. *Plato's use of fallacy. A study of Euthydemus and some other dialogues*. New York: Barnes & Noble, 1962.

SPRAGUE, R. K. *Plato's use of fallacy. A study of Euthydemus and some other dialogues*. New York: Barnes & Noble, 1962.

STRAUSS, L. On the Euthydemus. *Interpretation* 1, p. 1-20, 1970.

VLASTOS, G. Happiness and virtue in Socrates' moral theory. In: _____. *Socrates. Ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge, 1991. p. 200-232.

WOLF, U. Die Unbestimmbarkeit der *eudaimonia*. In: _____. *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Hamburg: Rowohlt, 1996. p. 67-93.

[Recebido em setembro de 2014; aceito em outubro de 2014.]