

DIALÉTICA E DIÁLOGO¹

Donald Davidson

Tradução e apresentação:

Waldomiro J. Silva Filho (UFBA, CNPq)

waldojsf@ufba.br

Apresentação: Sobre Davidson, dialética, diálogo, conversação e o trabalho da filosofia

1. Donald Davidson (1917-2003) figura entre os mais importantes filósofos norte-americanos. Ao lado de W. V. Quine, ele exerce incontestável influência na filosofia analítica, especialmente nas áreas de filosofia da linguagem, filosofia da mente, epistemologia, filosofia da ação e teoria da verdade². As suas ideias foram urdidas em artigos que permanecem com exemplos de concisão e rigor filosófico e que foram reunidos em cinco coletâneas (Davidson, 1980; 1984; 2001; 2004; 2005). Temas como a relação entre mente e corpo em uma metafísica naturalista, a melhor explicação racional da ação, a ligação entre dizer algo verdadeiro e dizer algo com significado, o conhecimento da própria mente e da mente dos outros, entre outros assuntos, permanecem vívidos no debate filosófico e carregam a marca incontornável de Davidson.

“Dialética e diálogo”, texto da conferência que Davidson proferiu na ocasião em que recebeu o Prêmio Hegel da cidade de Stuttgart, Alemanha, ocupara um lugar especial na sua obra. Nesse brevíssimo texto, Davidson, de um lado, estabelece uma herança comum que entrelaça as tradições analítica e continental na formação da filosofia contemporânea, qual seja, o método dialético platônico. Por outro lado, ele pinta com cores vivas uma das suas mais importantes contribuições para a filosofia: é na prática efetiva da comunicação linguística, do diálogo, do atrito e do desacordo que nossas metafísicas, as noções de verdade, conhecimento, justiça, fazem sentido.

A conferência “Dialética e diálogo” integra um pequeno conjunto de artigos de Davidson (1985; 1992; 1994; 1997) em torno da obra de Platão³, do método dialético, do papel de Sócrates, do sentido filosófico do diálogo ou, como eu prefiro, conversação e do problema hermenêutico da compreensão linguística. Esses textos, ainda que breves e que destoem do estilo e das temáticas tipicamente analíticas, são de grande importância para compreendermos a posição singular que Davidson ocupa na filosofia contemporânea, especialmente sua teoria da interpretação e sua

¹ Este artigo foi traduzido a partir de “Dialectic and Dialog” em *Truth, Language, and History* (Oxford University Press, 2005), pp. 251-259. [Nota do tradutor]

² Uma apresentação compreensiva da obra de Davidson se encontra em LePore & Ludwig (2005). [Nota do tradutor]

³ Sobre Platão, Davidson havia escrito sua tese de doutorado (Davidson, 1990). Essa tese foi diretamente influenciada em *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus* de H.-G. Gadamer (1931). [Nota do tradutor]

epistemologia. Do mesmo modo, as ideias apresentadas nesses textos, sobretudo “Dialectic and dialogue”, lança luz sobre os aspectos epistêmicos envolvidos na própria noção de conversação – um tema normalmente circunscrito às discussões em *Ética* (McKenna, 2012) e *Filosofia da Linguagem* (Grice, 1989).

2. O centro nervoso da argumentação de Davidson é reivindicar a centralidade do elenchus na prática filosófica do Sócrates de Platão e, a partir daí, sugerir a importância dessa prática para a própria ideia de investigação filosófica.

À guisa de introdução geral, em sua forma mais elementar, o elenchus envolve dois interlocutores: Sócrates faz uma pergunta, por exemplo, “O que é a virtude?”, e o interlocutor dá sua resposta, seguida por novas perguntas de Sócrates que irão mostrar inconsistências da primeira resposta em relação a outras ideias que o interlocutor sustenta acreditar. Isso obriga o interlocutor a tentar corrigir suas afirmações e restaurar a coerência. Essa disputa, em um jogo de afirmações e negações, pode se prolongar sem chegar a uma conclusão satisfatória – em geral não se chega a tal resultado satisfatório.

Nesse ponto, Davidson compartilha algumas opiniões com Gregory Vlastos (1982; 1983) e Hans-Georg Gadamer (1975). Vlastos (1982) defende que o elenchus, apesar de seu caráter adversativo, não é um simples exercício cínico para dissolver a confusão nos pensamentos dos interlocutores, mas é um método legítimo de investigação filosófica. Para Gadamer (1975), perguntar, no contexto do diálogo socrático, é um ato de colocar o sentido da experiência humana em aberto. No início do elenchus, Sócrates não tem uma resposta para a pergunta que ele mesmo formula ao seu interlocutor, como também não tem a convicção da falsidade das respostas que lhe são dirigidas. Existe uma abertura, uma falta inerente de certeza epistêmica na condução do diálogo. Do mesmo modo, o diálogo não assegura que, ao final, serão assentadas crenças adicionais verdadeiras.

Sócrates, com uma abordagem resoluta e humilde, coloca-se no lugar de um intérprete e de um investigador: ele examina cuidadosamente todas as afirmações do falante uma a uma, sem excluir nenhuma antecipadamente. Cada tese, mesmo a mais absurda e intrincada, pressupõe sua base em uma crença considerada verdadeira pelo falante e, por isso, deve ser submetida ao crivo de um inquérito cauteloso.

3. Qual é o resultado final do **elenchus**? Curiosamente, esta pergunta se avizinha de uma outra questão que atravessa a própria história da filosofia: qual a tarefa da filosofia? Para responder à primeira pergunta e entender por que ela está ligada à segunda, vamos retomar um argumento que Davidson (1985) apresentou em “Plato’s philosopher”. Esse ensaio trata do diálogo *Filebo* de Platão, quando Davidson retoma o estudo que resultou em sua tese de doutorado (Davidson, 1990). Foi no *Filebo* que Platão, depois de ter abandonado o primeiro método usado por Sócrates, encontra o melhor caminho para o trabalho filosófico no elenchus. Davidson lembra que no início do diálogo *Sofista* de Platão, Sócrates destaca três personagens na vida da cidade: o sofista, o político e o filósofo. Como sabemos, o primeiro personagem foi objeto do próprio diálogo *Sofista*, o segundo foi obviamente desenvolvido no *O Político*. Mas não há um diálogo conhecido intitulado *O Filósofo*. Porém, segundo Davidson, o *Filebo* é o texto conhecido por Platão que segue *O Político*: este é o diálogo em que Platão, ao examinar o significado da “boa vida”, estaria investigando, na verdade, a tarefa do filósofo e da natureza de seu trabalho. É precisamente aqui que Platão retoma sua confiança no elenchus e

conclui que o Sócrates dos seus diálogos juvenis estava certo em adotar esse método.

O Filebo parte de duas premissas (que o prazer leva à boa vida ou que a sabedoria leva à boa vida) e se realiza na forma de um duplo elenchus. A estrutura dessa disputa segue o modelo descrito por Vlastos: Sócrates insiste que os interlocutores sejam rigorosamente honestos ao expressar suas opiniões, e ele começa a questionar e trazer novas proposições suplementares para mostrar que as premissas iniciais estavam em contradição com as novas.⁴ Pensando assim, poderíamos afirmar que o resultado do elenchus é provar a falsidade de cada afirmação e inconsistência da crença do interlocutor?

O Filebo promete revelar o maior mistério que Platão conhecia – a natureza do Bem – e, no entanto, não apenas a revelação é enigmática como nem mesmo fica claro se é uma revelação; o Filebo faz o relato mais longo que temos do método de Platão, mas, embora esse próprio método seja usado para explicar o método, seu significado e sua aplicação permanecem inescrutáveis; o Filebo tenta definir o que a **República** chama de ideia mais elevada, mas nunca menciona sem ambigüidade a teoria das ideias; o Filebo parece ser a chave para os problemas mais importantes da filosofia de Platão – e, no entanto, não conseguimos encontrar uma única fechadura em que ele se encaixe. Não é de se admirar, portanto, que o Filebo seja reconhecido por todos como uma obra muito importante, mas quase ninguém se oferece para nos dizer o que ele significa. (Davidson, 1990, pp. 1-2)

Com o Filebo, em um mesmo movimento, Platão trata do propósito da vida humana, da tarefa da filosofia e da atitude investigativa do filósofo baseada no diálogo e no caráter indeterminado dessa investigação. Davidson (1990, p. 13) sustenta que Filebo aponta a direção ou caminho para o bem, mas isso exige que adotemos a arte de interrogar, confrontar, dialogar. Em “The socratic concept of truth” (1992) Davidson observa que as coisas não são tão simples: se Sócrates realmente conhecesse o caminho da verdade, por que ele não o seguiu e anunciou seus resultados ao público? Por que o diálogo preserva esse caráter inconclusivo?

4. Davidson não deixa de considerar as reflexões de Platão sobre a comunicação verbal e a diferença entre a palavra falada e a palavra escrita e sobre por que Sócrates mantém todo esse trabalho filosófico na forma da conversação. A palavra falada seria superior à forma escrita por várias razões: a palavra escrita simula a episteme, induz o leitor a acreditar que sabe algo, quando na realidade têm somente uma mera opinião. As palavras escritas servem, no limite, como um remédio para a memória. Na metáfora de Platão, as palavras escritas são como uma pintura: sua imagem parece estar viva, mas está completamente desprovida de vitalidade,

⁴ A publicação de “Plato’s philosopher” acontece no mesmo período que Davidson desenvolve sua teoria coerentista da verdade (Davidson, 1983), posteriormente revista (1987). De acordo com uma perspectiva coerentista acerca da justificação epistêmica, a verdade e a justificação não podem ser compreendidas de forma isolada, mas estão intrinsecamente ligadas à coerência das crenças de um indivíduo. Só podemos avaliar se uma crença é verdadeira se somos capazes de a identificar em um sistema coerente de crenças. A coerência significa que as crenças estão logicamente consistentes entre si, formando um todo holisticamente interconectado. Do mesmo modo, uma crença está justificada se estiver apoiada por numerosas outras crenças; a justificação não é uma questão de evidências externas ou de correspondência com fatos do mundo, mas sim de como a crença se relaciona com o resto das crenças da pessoa. Alguém que possui um grupo de crenças coerentes tem o direito de assumir que suas crenças não estão erradas, ou pelo menos que nem todas estão completamente erradas. [Nota do tradutor]

permanecendo em completo silêncio, incapaz de interagir e responder a qualquer desafio que lhe seja feito, limitando-se a uma repetição monótona e interminável de si mesma. Sem discernir aqueles com quem é conveniente e possível comunicar-se, a palavra escrita vaga de mão em mão, acabando às vezes com pessoas competentes o suficiente para entender sua mensagem, assim como com aqueles que não estão preparados para as entender e que não têm a capacidade e o interesse nela. Além disso, a palavra escrita parece depender da palavra falada; ou seja, para se defender de críticas e desafios dos interlocutores, ela precisa de ajuda da voz de seu autor.

5. A sinceridade não é uma imposição arbitrária, e a legitimidade da fala está relacionada à intenção do falante de ser corretamente interpretado. No diálogo, tal como o que é conduzido por Sócrates, mas que está presente em todas as formas de comunicação linguística, falar significativamente não depende do fato de que falantes e ouvintes estejam amparados em regras gramaticais previamente conhecidas. O que é necessário é, de um lado, que o falante queira ser interpretado e, do outro, que o ouvinte acredite que o falante quer ser entendido através de suas palavras e atitudes intencionais. Algo trivial em uma conversa entre homens e mulheres se torna uma questão central na filosofia: o desejo mútuo de compreensão e esclarecimento da linguagem.

Assim como na “interpretação radical”, quando os interlocutores tentam se entender mutuamente, a suposição de que estão usando palavras com o mesmo significado requer investigação e esclarecimento. Na investigação tipicamente filosófica, um dos pontos de partida é o desacordo, seja moral ou epistêmico acerca de temas inevitáveis, necessários à vida humana, como “justiça”, “conhecimento”, “virtude”. E tais desacordos moral e epistêmicos se expressam numa divergência semântica – pergunta não é somente “o que é justiça?”, mas “o que significa ‘justiça?’”.

O que fazer, como chegar à verdade? No diálogo conduzido pelo filósofo (leia-se Sócrates), é o próprio significado das palavras que estão sob questão e que merecem ser explorados, inquiridos, perguntados, contraditos. Na disputa dialética, os interlocutores podem começar com uma afirmação e, por meio do diálogo, vão se movendo entre as possibilidades de compreensão do que é – do que significa – “justiça”, “virtude”, “bem”. O final da conversação permanece indeterminado.

6. Ainda que não exista qualquer garantia, a tarefa do filósofo seria caracterizada por essa forma socrática de participação e de condução de um diálogo. Como sentenciou Davidson (1994, p. 432): “Sócrates estava certo: ler não é suficiente. Se quisermos nos aproximar da sabedoria mais difícil, precisamos falar e, é claro, ouvir”.

⁵ Com esta noção, Davidson (1973) procurou oferecer um argumento forte que refutasse a ideia de que a linguagem é uma regra ou convenção plenamente compartilhada entre falante e ouvinte. A tese da “interpretação radical” (uma resposta à tese da “tradução radical” de Quine) propõe uma situação em que se interpreta o comportamento linguístico de um falante sem conhecimento prévio da linguagem, crenças, pensamentos e intenções desse falante. Porém, como não se pode compreender o que alguém fala sem atribuir algum significado às declarações nem se pode compreender seu comportamento sem conceber o que ele acredita, pensa, intenta, o intérprete precisa aplicar certos princípios caritativos, imaginando que a outra criatura é um ser tão racional quanto ele mesmo, que partilham um mundo comum, que aquela outra pessoa pode produzir enunciados verdadeiros e assim por diante. [Nota do tradutor]

Referências

- Davidson, D. (1973). "Radical interpretation". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 125-139.
- Davidson, D. (1980). *Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1983) "A coherence theory of truth and knowledge". In: *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 137-154.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D. (1985) "Plato's philosopher". In: *Truth, Language, and History*. Oxford : Clarendon Press, 2005, pp. 223-240.
- Davidson, D. (1987) "Afterthoughts". In: *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 134-157.
- Davidson, D. (1990) *Plato's Philebus*. New York: Garland Publishing.
- Davidson, D. (1992) "The socratic concept of truth". In: *Truth, Language, and History*. Oxford : Clarendon Press, 2005, pp. 241-250.
- Davidson, D. (1994) "Dialectic and dialogue". In: Gehard Preyer et al (eds.), *Language, Mind, and Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 429-30.
- Davidson, D. (1997) "Gadamer and Plato's *Philebus*". In: *Truth, Language, and History*. Oxford : Clarendon Press, 2005, pp. 261-275.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2005). *Truth, Language, and History*. Oxford : Clarendon Press.
- Gadamer, H. G. (1931). *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Traduzido por Roben M. Wallace, trans. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*. Tradução Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall. London, New York : Continuum, 2006.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the way of words*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- LePore, E. & Ludwig, K. (2005). *Donald Davidson: Meaning, truth, language, and Reality*. Oxford : Oxford University Press.
- McKenna, M. (2012). *Conversation and Responsibility*. Oxford : Oxford University Press.
- Vlastos, G. (1982). "The socratic elenchus". In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, N. 11, pp. 711-714.
- Vlastos, G. (1983). "The socratic elenchus: method is all". In: *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. New York : Cambridge University Press, 1994, pp. 1-29.

Texto traduzido

Esta é a palestra que proferi quando a cidade de Stuttgart (Alemanha) me concedeu a honra de receber o Prêmio Hegel (*Hegel-Preis der Landeshauptstadt Stuttgart*). Como fui o primeiro filósofo não-europeu a receber esse prêmio, interpretei a ocasião como mais um passo na notável reaproximação que está ocorrendo agora entre o que, por algum tempo, parecia ser dois métodos, atitudes e tradições filosóficas distintas e até hostis. O que estamos testemunhando, é claro, não é mais do que o reencontro de tradições que compartilham uma herança comum. Mas isso faz com que a surpresa não seja menor, pois, como sabemos, são aqueles que estão mais próximos em suas pressuposições que estão mais aptos a exagerar e insistir em suas diferenças. Entender não é perdoar, e entender pela metade é, com muita frequência, rejeitar.

A suposição de que existem duas tradições radicalmente diferentes não se restringe a continentes ou países; a sensação de que há uma grande divisão filosófica talvez seja mais forte em meu país (Estados Unidos) do que na Europa. Eu li recentemente uma história do desenvolvimento da filosofia desde Husserl até o presente, escrita por um excelente acadêmico que foi meu colega de classe em Harvard no final dos anos 1930. [Para ele,] até onde se pode dizer, nada do que aconteceu na Inglaterra, na Austrália ou nos Estados Unidos, desde Russell e Moore até os dias atuais, contribuiu com algo de grande interesse para a filosofia. Seu índice menciona exatamente um filósofo de língua inglesa, e apenas para atacá-lo como um comentarista superficial de pensadores alemães e franceses (é claro que ele também ignora a influência de Frege, do Círculo de Viena, de Wittgenstein e dos lógicos poloneses). Fico feliz em dizer que não acho que essa atitude seja muito difundida atualmente na Alemanha. O presente volume⁶ é uma das várias evidências da nova abertura para os prazeres e vantagens da livre troca de ideias provenientes de culturas filosóficas que, até recentemente, pareciam tão díspares a ponto de impedir uma conversa proveitosa.

Quando o escolhi, não sabia que o título que eu tinha dado a essa palestra era quase idêntico ao título em inglês de um livro de ensaios sobre Platão escrito por outro ganhador do Prêmio Hegel, o professor Hans-Georg Gadamer⁷. No entanto, a coincidência de títulos não foi completamente acidental. Há cerca de meio século, quando eu estava escrevendo minha tese de doutorado sobre o *Filebo* de Platão, descobri que, de longe, o comentário mais profundo sobre o *Filebo* era a tese publicada pelo professor Gadamer⁸.

⁶ "Dialectic and Dialog" foi publicado originalmente em 1994 no volume *Language, Mind, and Epistemology* organizado por Gerhard Preyer, Frank Siebelt e Alexander Ulfig (Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, pp. 429-437).

⁷ Ver Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic* (tradução de P. Christopher Smith, Yale University Press, 1980).

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Philebus; Platos dialektische Ethik* (Leipzig, 1931). Minha tese foi publicada recentemente: *Plato's Philebus*, (Garland Publishing Co., 1990). [Nota do tradutor: o livro de Gadamer tem uma nova edição em inglês: (1983). *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus* (Tradução de Robert M. Wallace. New Haven, London : Yale UP, 1983).

Portanto, há uma longa história em nosso interesse comum em Platão, no método dialético e nos problemas de interpretação. É natural que Hegel forneça outro elemento de ligação.

O *Filebo* foi um dos últimos diálogos de Platão, e nele Sócrates faz sua última aparição como interlocutor principal. É notável que, após os esplendores didáticos do diálogo do meio e de outros diálogos tardios, Platão retorne ao método elêntico de seus primeiros escritos, a dialética inconclusiva da troca conversacional, da tese e refutação, que consideramos corretamente como típica de Sócrates. O que há de tão especial nesse método, e por que alguém deveria acreditar ou esperar que ele produziria resultados valiosos?

Em sua forma mais simples, o *elenchus* envolve apenas duas pessoas, uma que pergunta e outra que responde. O questionador tem uma pergunta portentosa: o que é coragem, o que é justiça, o que é virtude? Quando uma resposta é obtida, o questionador começa a provar ao respondente que sua resposta é inconsistente com outras coisas em que ele acredita. O respondente agora tenta alterar ou substituir a resposta original para alinhar sua resposta com suas outras crenças professadas. Esse processo pode continuar por várias etapas, mas nunca chega a uma conclusão satisfatória. Esses são os fundamentos básicos do método; conforme detalhado nos diálogos socráticos, há características adicionais que atraem nossa atenção. O respondente geralmente é alguém que afirma, ou deveria estar em posição de afirmar, que sabe a resposta: é um rico proprietário de terras que afirma saber o que é piedade ou um general que deveria saber o que é coragem. O tratamento elêntico revela sua ignorância sobre o que ele finge saber. Dado o resultado inconclusivo, o método parece ter sido concebido mais para incomodar a vítima do que para descobrir a verdade.

E como esse procedimento poderia descobrir a verdade? A resposta original oferecida pelo respondente se mostra inconsistente com outras coisas em que ele acredita, e isso é tratado como demonstração de que a resposta original é falsa; mas a lógica não pode nos levar tão longe. Se cada proposição em um conjunto de proposições mutuamente inconsistentes é necessária para a inconsistência, então a retirada de qualquer proposição do conjunto é suficiente para produzir consistência. Se a consistência é o único objetivo, os interlocutores de Sócrates poderiam muito bem se apegar às suas respostas originais abandonando alguma admissão subsequente. Pior ainda, não há razão para supor que qualquer proposição em um conjunto consistente seja verdadeira. O máximo que se pode dizer sobre o *elenchus* é que aparentemente, ao eliminar as inconsistências, ele remove a certeza lógica de que pelo menos uma das crenças de uma pessoa é falsa; um conforto relativamente pequeno em troca de um investimento considerável de tempo e ego⁹.

Sugeriu-se que Sócrates estava convencido de que todo homem está na posse de certas verdades básicas, de modo que a sabedoria pode ser alcançada eliminando as crenças que são inconsistentes com as verdades básicas¹⁰. Não sei se Sócrates acreditava ou presumia isso, mas acho que algo

⁹ A importância dessa característica do *elenchus* é enfatizada no brilhante livro de Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge University Press, 1991).

¹⁰ Vlastos sugeriu algo próximo a isso em "The Socratic Elenchus", em *Oxford Studies in*

assim é uma boa ideia. Há razões muito boas para supor que não é possível que a maioria, ou mesmo muitas, de nossas crenças mais simples e, nesse sentido, mais básicas, sejam falsas; não podemos estar errados ao pensar que existe um mundo fora de nossas mentes, um mundo que contém outras pessoas, plantas e animais, pastos e montanhas, edifícios e estrelas. Argumentar a favor desse ponto de vista é uma tarefa grande que não posso empreender agora¹¹; e seria inútil, pois, embora a suposição de um legado geral de verdades possa aumentar as chances de que o *elenchus* elimine a madeira morta do erro e deixe as árvores da verdade de pé, isso não pode explicar a fé de Sócrates em seu método. A razão é que isso não pode explicar por que o *elenchus* é o único caminho, ou mesmo um caminho eficiente, para a verdade.

Se Sócrates conhecia o caminho para a verdade, por que ele não o seguiu por conta própria e anunciou o resultado para aqueles que quisessem ouvir? Em vez disso, ele insistiu que não sabia a verdade. Muitos estudiosos consideraram essa declaração como uma ironia socrática, uma forma de simulação. Mas acho que devemos levá-lo a sério, pois ele também sustenta firmemente, sem nenhum toque de ironia que se possa detectar, que ele mesmo espera lucrar com a intercâmbio elênico, embora o *elenchus* pareça não fazer mais do que revelar a ignorância de seus interlocutores. Sócrates diz,

Não é por ter alguma certeza em mim que faço com que os outros duvidem; é por estar mais em dúvida do que qualquer outra pessoa que faço com que os outros duvidem. Portanto, agora, de minha parte, não tenho a menor ideia do que seja virtude, enquanto você, embora talvez soubesse antes de entrar em contato comigo, agora também não sabe nada a respeito. Mas, mesmo assim, estou disposto a me juntar a você para examiná-la e indagar sobre sua natureza. (Platão, *Menon* 80C-D)¹²

Por fim, devemos ter em mente a famosa passagem do *Fedro* em que Sócrates explica por que uma discussão viva é totalmente superior a um registro escrito daquela discussão. As palavras escritas, diz ele, parecem vivas, mas quando você as questiona, elas sempre dão a mesma resposta. Uma palavra, uma vez escrita, é jogada fora tanto por aqueles que a entendem quanto por aqueles que não têm interesse.¹³

Portanto, existem dois aspectos vitais da dialética socrática que

Ancient Philosophy (Oxford University Press, 1983), pp. 27-58.

¹¹ Argumentos em apoio a essa tese podem ser encontrados em meu artigo "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", em *Kant oder Hegel* (organizado por Dieter Henrich, Klett-Cotta, 1983), pp. 423-38. [Nota do tradutor: esse artigo de Davidson foi republicado em *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford University Press, 2001), pp. 137-153.]

¹² Aqui estão mais dois exemplos: Quando Protágoras pergunta se ele deve responder por si mesmo ou como responderia "a multidão", Sócrates diz: "Para mim não faz diferença, desde que você responda. Pois o que eu examino principalmente é a proposição. Mas a consequência pode ser que eu, o questionador, e você, o respondente, também sejamos examinados" (Platão, *Protágoras* 333B-C). Menon está satisfeito com o estilo das respostas de Sócrates, e Sócrates responde: "Pois bem, não pouparei esforços, tanto para o seu bem quanto para o meu [itálico meu], para continuar nesse estilo" (Platão, *Menon* 77A).

¹³ Platão, *Fedro* 275E.

transcendem a mera tentativa de condenar um candidato ao conhecimento por inconsistência. Um deles é que ambos os participantes podem esperar lucrar; o outro é que, diferentemente de um tratado escrito, ele representa um processo que gera mudanças. Se atingir seu objetivo, uma discussão elêntica é um evento no qual os significados das palavras, os conceitos defendidos pelos falantes, evoluem e são esclarecidos. Nesse aspecto, a discussão é um modelo de toda tentativa bem-sucedida de comunicação.

Pode haver uma grande diferença entre uma disputa envolvendo pessoas que se entendem bem e um intercâmbio no qual alcançar o entendimento mútuo é grande parte do problema. Mas há um abismo ainda maior entre um intercâmbio visto como uma situação em que os participantes têm conceitos claros, independentemente de usarem ou não as mesmas palavras para expressar esses conceitos, e um intercâmbio visto como um processo em que os próprios conceitos entram em foco. Uma discussão por escrito oculta essa distinção quase completamente. A escrita reduz o número de intérpretes ativos a um só, o leitor, eliminando assim a interação de mentes na qual as palavras podem ser adaptadas a novos usos e as ideias progressivamente moldadas. A escrita pode retratar, mas não pode constituir, as trocas intersubjetivas nas quais os significados são criados e consolidados. Sócrates estava certo: ler não é suficiente. Se quisermos nos aproximar da sabedoria mais difícil, precisamos falar e, é claro, ouvir.

Acabei de aludir à passagem em que Platão explica a superioridade da palavra falada sobre a escrita. Devemos interpretar essa passagem à luz de outra passagem em que Sócrates persuade seu interlocutor, Eutifron, de que não pode estar falando sério sobre a natureza da piedade. Eutifron reclama que Sócrates faz com que suas palavras se movam; elas não ficam paradas. Sócrates concorda que faz isso, embora não intencionalmente; assim como Dedalos fazia suas estátuas se moverem, Sócrates faz as palavras dos outros se moverem, embora ele preferisse que elas ficassem paradas.¹⁴ Esse é exatamente o tipo de movimento que é o melhor em um intercâmbio oral. Ao tentar entender uns aos outros, as pessoas em uma discussão aberta usam as mesmas palavras, mas se elas querem dizer as mesmas coisas com essas palavras ou se querem dizer algo claro, somente o processo de perguntas e respostas pode revelar.

É fácil confundir o que acontece em uma conversação ao vivo com o que encontramos em um diálogo escrito. Se lermos que alguém, ao ser questionado, diz que “justiça é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos” e, posteriormente, for honestamente persuadido de que não é justo fazer o mal a ninguém, usando a mesma palavra “justiça”, é quase certo que concluiremos que o falante mudou radicalmente de ideia. A declaração original e a admissão posterior, dizemos a nós mesmos, contradizem uma à outra. E é o que acontece se a palavra “justiça” significar a mesma coisa em ambas as ocorrências. É quase certo que consideramos a fixidez do significado como certa porque, como leitores passivos, atribuímos o mesmo significado à palavra toda vez que a lemos – ou pelo menos presumimos que a palavra tenha o mesmo significado do início ao fim, caso contrário, o que os debatedores estariam discutindo? No entanto, na verdade, muitas vezes acontece que o que está sendo discutido é exatamente o assunto.

¹⁴ Platão, *Eutifron* 11B–E.

Temos uma forte tendência a acreditar que os pensamentos quase sempre têm um conteúdo definido. Como Eutifron, podemos ter dificuldade para encontrar as palavras certas; um questionador astuto, como Sócrates, pode ser capaz de nos ludibriar; podemos nos confundir ocasionalmente. Mas, na maioria das vezes, achamos que sabemos o que pensamos e queremos dizer. A linguagem é apenas a ferramenta, às vezes estranha, que usamos para expressar nossos pensamentos. Eu sugiro que essa imagem, que parece tão natural, deturpa a situação real; até que abandonemos a suposição de que nossas ideias importantes são claras, não apreciaremos o poder e o propósito do método elético. Deixe-me dar um exemplo reconhecidamente polêmico. Muitas pessoas estão convencidas de que, se às vezes são livres para agir como quiserem, então suas ações não podem ser causadas ou, se forem causadas, então são causadas por uma vontade que não é causada. Essa pessoa também pode acreditar que, de fato, às vezes é livre para agir como quiser, mas que o determinismo é verdadeiro. Isso parece uma inconsistência total, e pode ser. Mas é mais provável que seja uma questão de conceitos confusos ou pouco claros: tanto a ideia de uma ação livre quanto a ideia de determinismo são conceitos difíceis; para a maioria de nós, são conceitos obscurecidos pela confusão. Não se pode esperar que uma discussão resolva o "problema do livre-arbítrio" se os conceitos usados para declarar "o problema" forem obscuros, pois nenhum problema claro terá sido formulado. O que uma discussão pode fazer, com sorte, é dissipar parte da névoa; ela pode, pelo menos, revelar que nossa aporia se deve ao fato de que não estamos lidando com um profundo quebra-cabeça metafísico, mas que precisamos de conceitos melhores ou diferentes.

Podemos parecer que tudo o que é necessário para melhorar as coisas é insistir que os termos-chave sejam definidos no início. No entanto, essa estratégia pressupõe que já tenhamos em mãos um suprimento de conceitos claros e palavras para os expressar. Mas se a palavra à qual estamos tentando dar um significado claro ainda não estiver clara, é improvável que tenhamos um reservatório adequado de palavras e conceitos precisos disponíveis para empregar na definição. Há também a questão, já que a palavra que desejamos definir não representa uma ideia clara, de como reconheceremos que uma definição está correta. Há outra dificuldade, ainda mais básica, com a estratégia de definição: pode não haver uma definição satisfatória. Os diálogos socráticos normalmente têm a forma de uma busca por uma definição; Sócrates perguntará o que é que todos os casos de virtude ou beleza têm em comum, e as respostas propostas têm a forma de definições. Por que a busca é sempre um fracasso? A razão, creio eu, é simples. Não temos interesse em uma definição que não empregue conceitos ou palavras que sejam mais simples e mais básicos do que o *definiendum*. Mas as palavras e ideias que buscamos definir na filosofia, palavras como "justiça", "beleza", "verdade", "virtude", "conhecimento", são tão básicas quanto possível. A menos que você queira andar em círculos, nem tudo pode ser definido. Essas palavras e o trabalho que elas fazem, por mais confusas e obscuras que sejam, fazem parte dos fundamentos de nosso pensamento. É um erro tentar ir mais fundo. A definição não é a maneira de tornar os alicerces firmes.

Muitas vezes usamos palavras que não entendemos completamente, mas isso só é possível se houver algo a ser entendido. Posso usar a palavra "quark", por exemplo. Tenho uma vaga ideia do que ela significa e sei onde ir para saber mais. (Para saber muito mais, eu teria que aprender muita física

e matemática que não domino agora: para entender completamente a palavra “quark” seria necessário saber como ela aparece em determinadas teorias). Nesse caso, há mais a saber sobre a palavra, porque há outras pessoas que a usam para comunicação e cálculos de maneiras que eu não consigo; há algo para eu aprender. Os avanços que podemos esperar no diálogo filosófico não são assim; como Sócrates insiste, ele não pode ensinar às pessoas o que é virtude ou justiça, pois ele mesmo não sabe. Entendo que isso não significa que exista um conceito claro disponível, mas que o *elenchus* poderia, se conduzido adequadamente, ajudar os participantes a criar uma ideia mais clara.

Uma discussão que gire em torno da palavra "liberdade", para escolher outro exemplo, pode ficar paralisada porque pode haver uma ambiguidade despercebida na forma como a palavra está sendo usada. Perceber a existência da ambiguidade e a resolver é um exercício obviamente útil. Ele é frequentemente necessário para que uma conversa possa progredir. Mas, novamente, por mais importante que a desambiguação seja para a clareza e a compreensão, ela exige que já estejam disponíveis os dois ou mais conceitos nos quais os vários significados da palavra ambígua são resolvidos. Portanto, esse processo não pode ser o mesmo processo no qual um novo conceito é forjado, talvez dando a uma palavra antiga uma função mais clara ou mais profícua.

A definição e a desambiguação são ferramentas poderosas a serviço de um raciocínio melhor e de uma comunicação aprimorada. No entanto, é um erro supor que entendemos como seria um idioma perfeito. É possível imaginar, ou até mesmo inventar, idiomas com uma gramática mais simples e menos enganosa do que o inglês, o francês ou o croata, um idioma no qual as relações lógicas entre as sentenças sejam fáceis de discernir e as regras do raciocínio dedutivo sejam claras. Poderíamos até aprender a falar esse idioma, como nossos computadores, de certa forma, já fazem. Mas ainda restaria a tarefa de atribuir significados aos elementos, o vocabulário básico de substantivos e verbos e o restante, e isso só poderíamos fazer usando nossos recursos familiares.

Temos a tendência de pensar em um idioma natural como uma estrutura monolítica definida. À medida que cada um de nós aprende seu primeiro idioma, ele parece um dado adquirido, algo que cada pessoa absorve da melhor forma possível, algo que, se completamente dominado, garantiria uma compreensão mútua perfeita. É difícil abalar essa concepção de linguagem, mas é claro que ela deve estar errada. As línguas não foram concedidas à humanidade; até que as pessoas falassem, não havia línguas. O objetivo final da fala não pode ser acertar o idioma, mas sim ser compreendido, pois não há sentido para a língua além da comunicação bem-sucedida. Os falantes criam a linguagem; o significado é o que podemos abstrair das trocas verbais bem-sucedidas. Se segue disso que uma língua não pode ter vida própria, uma vida separada de seus usuários.

Vejo o *elenchus* socrático como um caldeirão no qual algumas de nossas palavras mais importantes e os conceitos que elas expressam são testados, derretidos, remodelados e recebem uma nova roupagem. É um microcosmo do próprio processo contínuo de formação da linguagem, embora seja um microcosmo sofisticado e autoconsciente que aproveita as ricas e complexas instituições linguísticas e culturais já existentes. Para

ilustrar esse ponto, gostaria de comparar uma característica do aprendizado elementar de idiomas com a reformulação cooperativa do uso verbal que ocorre no intercâmbio dialético.

Ao aprender um primeiro idioma, muitas palavras precisam ser aprendidas por ostensão, o que envolve apontar ou indicar objetos, superfícies ou eventos aos quais a palavra se aplica: todos nós aprendemos a usar palavras como “verde”, “cavalo”, “martelo” e “chuva” dessa forma. É claro que algumas dessas palavras podem ser aprendidas em um dicionário, mas somente se outras palavras tiverem sido aprendidas primeiro por ostensão. A ostensão tem uma limitação óbvia: em toda a nossa vida, não podemos ser expostos a mais do que um número finito de exemplos. Sempre há a chance de que, quando surgir um novo caso, o aprendiz se desvie da norma. À medida que a nova palavra é gradualmente cercada por um oceano crescente de outras palavras, algumas delas intimamente ligadas à nova, as chances de desvio diminuem, mas nunca desaparecem. Em algum momento, a diferença entre aprender uma nova palavra e aprimorar o uso de uma palavra conhecida no processo de discussão desaparece. Afinal, mesmo em uma situação de aprendizado, o aprendiz desviante não se desvia de alguma regra ou norma abstrata, mas daquilo com que o professor e talvez o restante da comunidade concordam. O aprendiz comum é simplesmente alguém que, talvez sabiamente, foi persuadido no momento a adequar sua prática à de um ou mais outros. Um aprendiz obstinadamente desviante, por outro lado, pode ter uma percepção de uma profunda similaridade de casos que os outros não perceberam, e pode levar a comunidade com ele. Isso é exatamente o que Sócrates faz, ou tenta fazer, quando ensaia persuadir seus companheiros a parar de usar a palavra “justo” para se aplicar a atos em que alguém retribui mal com mal e, em vez disso, aplicá-la a atos que retribuem benefício por prejuízo.

Nossas palavras são melhores quando aplicadas a exemplos familiares. Elas se tornam cada vez mais vagas ou indefinidas quando nos aproximamos dos limites ou do incomum. Quando o verde se torna azul? A discordância aqui é sobre a palavra ou sobre a cor? Não importa, pois o resultado é o mesmo: o que concordamos molda nossa linguagem e nosso pensamento, e molda a forma como vemos o mundo. As palavras coloridas são um exemplo trivial. Quando as palavras se referem a nossos valores e crenças fundamentais, palavras como “conhecimento” e “virtude”, “honestidade” e “pessoa”, as mudanças efetuadas em nossa linguagem por meio de uma discussão compreensiva e cuidadosa podem fazer uma profunda diferença na forma como vivemos juntos. Como Gregory Vlastos esplendidamente diz, alguém que, como Sócrates, pratica o método dialético aceita “o ônus da liberdade que é inerente a toda comunicação significativa”.¹⁵

¹⁵ Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge University Press, 1991), p. 44.