

AMBIGUIDADES NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO

OU «AS PASSAS DO ALGARVE» DE UM TRADUTOR

Adriana Freire Nogueira

UNIVERSIDADE DO ALGARVE

anogueir@ualg.pt

Esta comunicação irá apresentar dois tipos de problemas que se colocam ao tradutor português de Platão, no que respeita a ambiguidades, e que lhe dificultam a tarefa, pois se traduzir é «dizer quase a mesma coisa»¹, não é, efectivamente, a mesma coisa: «quase» faz toda a diferença.

O primeiro problema que analisaremos é o levantado pelo verbo *eimi*, um dos mais complexos verbos da língua grega². Na realidade, um filólogo não fica embaraçado perante *einai*, que pode traduzir, consoante os contextos, por ser, estar ou existir, obtendo, deste modo, uma frase inteligível e facilmente compreendida na nossa língua. Apenas não daria conta das ambiguidades que o verbo tinha para quem o ouvia e para quem o usava no séc. V a.C.

O segundo problema resulta do facto de, em Grego, a função das palavras nas frases ser determinada pelo caso e não pelo lugar que nelas ocupam, tornando, assim, algumas anfibologias difíceis de transpor.

Em textos filosóficos, nomeadamente em Platão e, neste caso específico, no *Eutidemo*³, o tradutor terá que se aperceber destes sentidos e tentar que o leitor moderno consiga apreender a variedade que o texto lhe apresenta⁴.

Se assim não fosse, as graças (e graças) que se podem ler no diálogo que elegemos não teriam provocado as reacções que o autor descreve: os que ouviam os sofistas a argumentar «quase morriam de satisfação, a rir e a bater palmas!» e que «pouco faltou para que também as colunas do Liceu aplaudissem e se regozijassem» (303b).

Vejamos um primeiro exemplo (283b-d). Clínias, um jovem amigo de Sócrates, está a ser interrogado pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro (que se dizem sabedores de tudo e tudo poderem ensinar). Estes perguntam a Sócrates e a Ctesipo, outro jovem, amigo de Clínias:

«—Diz-me tu, Sócrates» disse ele «e vocês também, vocês que dizem desejar que este jovem se torne (*genesthai*) sábio, estão a dizê-lo por brincadeira, ou desejam-no de verdade e com seriedade?»

¹ Umberto ECO, 2005, *Dizer Quase a Mesma Coisa. Sobre a Tradução*. Lisboa, Difel.

² Charles H. KAHN, 2003, *The Verb «Be» in Ancient Greek (with a new introductory essay)*, Indianapolis. Hackett.

³ A tradução usada é a da nossa autoria, publicada na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, em 1999.

⁴ Esta parte da comunicação tem um carácter demonstrativo, fazendo contraponto com a apresentada por José Trindade Santos, «Falácias, antíteses e paradoxos em torno de ser e existir».

A insistência parece séria e querer esclarecer bem os termos do que se declara:

« – Ora bem» - disse ele - «pelo que afirmam, vocês pretendem que ele se torne sábio?»

« – Absolutamente.»

« – E neste momento» continuou «Clíneas é sábio ou não?»

« – Ele diz que não, mas não é de se gabar» respondi.

« – E vocês» prosseguiu «desejam que ele se torne (*genesthai*) sábio, e que não seja (*einai*) ignorante?»

Confirmámos.

« – Portanto, querem que ele se torne no que não é (*ouk estin*), e que deixe de ser (*meketi einai*) o que é agora (*esti nun*).»

Ao ouvir isto, fiquei perturbado, mas ele continuou apesar da minha perturbação.

Que tem esta argumentação de especial, a ponto de perturbar Sócrates? Aliás, Ctesipo não parece ter ficado desconfiado com nenhuma das perguntas que lhe foram colocadas, sendo ele uma personagem com uma atitude de desafio em relação aos dois irmãos e que se apropria, por vezes, dos raciocínios que este tipo de argumentação propicia.

Deste modo, a perturbação de Sócrates só se entende se considerarmos que o filósofo antevia alguma ambiguidade que dali poderia advir, ambiguidade essa que, para um leitor português, até aqui, nem sequer pode ser vislumbrada.

e disse:

« – Logo, se o que desejam é que ele deixe de ser quem é agora, o vosso desejo, ao que parece, é que ele morra.»

Estamos perante uma confusão entre os sentidos existencial e copulativo (ou identitativo) do verbo *eimi*. Neste passo, «não ser» está a ser usado pelos sofistas, sem sombra de dúvidas, como não existir, logo, morrer. Este era um sentido possível para um ouvinte grego, mas não para um português. No entanto, o tradutor não pode escolher esta opção, «existir», pois isso destruiria a sequência de raciocínio que os sofistas parecem seguir. Era esta a causa da perturbação de Sócrates. E, na verdade, o tradutor só neste momento se terá apercebido da ambiguidade. Assim, apesar de o resultado da tradução ser menos claro inicialmente, deixa-se a cargo do leitor a compreensão do problema ontológico.

Vejamos um segundo exemplo de ambiguidade do verbo *eimi*, num passo da obra onde se preconiza a impossibilidade de mentir (284b-c), adoptando o seguinte raciocínio:

« – As coisas que não são, são alguma outra coisa, ou não são?»

« – Não são.»

« – Então não há nenhum lugar onde as coisas que não são sejam?»

« – Nenhum lugar.»

« – E será possível alguém agir sobre coisas que não são, de modo a que, quem quer que seja, produza essas coisas que não são em lado nenhum?»

« – Penso que não» disse Ctesipo.

« – Ora bem, quando os oradores falam ao povo, não estão a agir?»

« – Sim, estão» concordou.

« – Portanto, se agem também produzem?»

« – Sim.»

« – Falar é, então, agir e produzir?»

Concordou.

« – Então ninguém diz as coisas que não são, pois assim já produziria qualquer coisa... ora tu acabas de concordar que ninguém seria capaz de produzir o que não é. Assim sendo, pelas tuas palavras, ninguém diz mentiras e, se Dionisodoro diz, diz a verdade e as coisas que são.»

Sistematizando:

1. Mentir é dizer as «coisas que não são».

2. As «coisas que não são» são as coisas que não existem.

(Defendemos que esta inferência esteja subjacente, pois só assim se percebe o modo como o argumento continua):

3. Como não posso dizer «coisas que não são» (isto é, que não existem).

(Assunção, aqui, do sentido existencial)

4. Porque se as dissesse passavam a existir.

5. E se existem são verdade.

6. E ao dizer as coisas que são, digo coisas que são verdade.

7. E se são verdade, não posso mentir.

Encontramos aqui outra ambiguidade no uso do verbo *eimi*: a confusão entre a existência do que se diz (o meu discurso existe) e o conteúdo do que se diz (se existe é verdade), ambiguidade possível pelo uso veritativo do verbo, isto é, «verdade» como equivalente a «realidade», sendo «realidade» aquilo que «é», aquilo que «existe». Também este sentido era apreendido por um falante de grego, mas não é evidente para um tradutor. E quando este capta completamente estes sentidos, também não pode dissolver as ambiguidades, tal como no caso anterior, sob pena de perder o jogo que se estabelece em grego. Dizer, de imediato, que «as coisas que não existem, são alguma outra coisa, ou não existem?» seria resolver um problema filosófico e isso não lhe compete fazer.

« – Mas ele diz as coisas que são de um certo modo e não como elas são de facto.»

Ctesipo reconhece, agora, estas ambiguidades. As «coisas que são» (*ta onta*) equivalendo a «coisas que existem» mas não necessariamente equivalendo a «coisas verdadeiras». Assim, estamos perante um jogo baseado nos sentidos predicativo e existencial por um lado, e veritativo, por outro, fazendo equivaler «dizer as coisas que existem» a «dizer a verdade». Esta tese que defende a impossibilidade de mentir continua no sofisma que se segue (sequencial ao anterior e que vai de 284c até 285a):

« – O que é 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.

Apesar do problema já ter sido detectado e os vários sentidos de *einai* descortinados, não se pode concluir que as dificuldades do tradutor estão resolvidas. Um pouco mais adiante, em 286b, os argumentos apresentados pelos sofistas continuam a ser sobre a impossibilidade de mentir, sempre baseando-se na ambiguidade de *einai*. No fim destes raciocínios (que se encadeiam uns nos outros), Sócrates sintetiza muito bem as dúvidas dos ouvintes dos sofistas:

« – Eis então a tal pergunta grosseira:» - disse eu - «Se não cometemos erros ao agir, ao falar ou ao pensar, por Zeus, se isto é assim, o que vieram vocês ensinar?» (287a-b)

Voltemos um pouco atrás e prestemos, pois, atenção ao processo que o levou a formular esta pergunta (que é tudo menos grosseira, visto que é de uma grande finura de espírito, isto é, de um espírito de tal modo inquisitivo que pouca coisa não é apanhada nas suas finas redes):

« – Vejamos» - disse ele - «há enunciados para cada uma das coisas que são?»

« – Perfeitamente.»

« – E como cada uma é ou como não é?»

« – Como é.»

« – Pois se te lembras, Ctesipo» disse «há pouco demonstrámos que ninguém diz uma coisa como ela não é, pois o que não é, obviamente ninguém o diz.» (285e-286a)

Dionisodoro (o sofista que aqui fala com Ctesipo) está a defender que é impossível a contradição, pois atribui um sentido existencial a cada uma das coisas que são, isto é, «cada uma das coisas que existem». O que aqui se afirma é que não se pode falar do que não existe (aqui considerado o mesmo que não é), «pois o que não é, obviamente ninguém o diz». Vai, então, apresentar quatro razões que justificam

esta sua declaração:

« – Mas será que nos contradiríamos se ambos produzíssemos um enunciado acerca do mesmo objecto? Ou nesse caso não estaríamos a dizer, de facto, o mesmo?» (286a)

Portanto, (1) não há contradição quando ambas as pessoas dizem o mesmo sobre o mesmo objecto. Continuemos:

« – Mas quando nenhum de nós produz um enunciado acerca desse objecto, será que poderemos contradizer-nos, ou neste caso nenhum de nós não teria, sequer, em mente esse objecto?» (286b)

Apresentou-se aqui o segundo raciocínio: (2) não há contradição quando ninguém diz nada sobre um objecto.

« – Mas quando eu produzo um enunciado acerca de um objecto, e tu um outro acerca de outro objecto, contradizemo-nos? Ou quando eu falo de um objecto e tu não dizes nada de nada? Como é que uma pessoa sem falar pode contradizer outra que fala?» (286c)

Também (3) não pode haver contradição se ambos falam de objectos diferentes.

« – Ou quando eu falo de um objecto e tu não dizes nada de nada? Como é que uma pessoa sem falar pode contradizer outra que fala?» (286c)

E, para finalizar, (4) não há contradição se uma pessoa fala e a outra está calada. Assim sendo,

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?» (286c)

Com esta afirmação da impossibilidade da mentira passamos ao segundo problema enunciado no início: encontrar anfibologias em português que equivalham ao grego. Mais uma vez, a questão coloca-se ao tradutor: se traduzir de modo a resolver a ambiguidade não conseguirá o efeito, nos que agora o lêem, semelhante ao que o original teve em quem o leu (ou ouviu)?

A construção que se segue foi escolhida por, aparentemente, ter equivalente na nossa língua, apesar desta não permitir o mesmo tipo de ambiguidades da língua de partida. O tradutor teve, pois, que desambiguar o nome que numa frase é sujeito

e noutra complemento directo (sendo que em grego pode ser lida sempre das duas maneiras) sob pena do leitor não ter acesso o jogo de palavras no original. Digamos que em português há uma falácia evidente por parte dos sofistas, já que mudam a sintaxe, falácia essa que não existe, efectivamente, em grego, onde houve apenas um aproveitamento de uma possibilidade da sintaxe grega (a particularidade das orações infinitivas terem sujeito e complemento directo no mesmo caso) para levar o interlocutor a aceitar uma das estruturas e a não poder contradizer-se ao ser confrontado com a outra.

Atendamos ao exemplo:

« – Quer dizer que tu sabes o que convém a cada artesão?» perguntou ele «E a quem convém primeiro forjar, sabes?»

« – Sei. Ao ferreiro.»

« – E fazer cerâmica?»

« – Ao ceramista.»

« – E degolar, esfolar e, cortando em pequenos pedaços a carne, fazer cozer e assar?»

« – Ao cozinheiro» respondi.

« – Portanto se alguém fizer o que é conveniente, agirá bem?»

« – Muito bem.»

« – Pois então, pelo que tu dizes, convém o cozinheiro cortar em pedaços e esfolar? Concordaste com isto ou não?»

« – Concordei, mas desculpa-me lá...»

« – É então evidente» continuou «que, se alguém degolar e cortar o cozinheiro em pedaços, o cozer e o assar, estará a fazer o que convém; e se alguém forjar o próprio ferreiro ou modelar o ceramista, também este agirá como convém.» (301 c-d)

Em português, «convém o cozinheiro cortar em pedaços e esfolar» é uma frase com o verbo unário «convir», que não permite elevação do sujeito⁵. Além disso, sendo uma língua SVO, a alteração da ordem das palavras implica outras funções sintácticas.

Deste modo, em «convém o cozinheiro cortar», a alteração para «convém cortar o cozinheiro» conduziria a uma nova frase, com outra sintaxe e outra semântica, pois «cozinheiro» deixaria de ser sujeito da frase infinitiva para ser complemento directo desse infinitivo. Ora, em grego, a alteração da ordem não iria modificar a semântica (posto que são os casos indicam as funções e estas não são determinada pelo lugar que as palavras ocupam) nem levar a uma ambiguidade maior do que a que já existia, pois «o cozinheiro» está no caso acusativo, podendo ser entendido quer como sujeito da oração infinitiva pedida por «convém» (*prosêkei*) - sendo esta

⁵ João Andrade PERES e Telmo MÓIA, 2003, *Áreas Críticas da Língua Portuguesa*, Lisboa, Caminho, pp. 258/9.

a forma entendida por Sócrates - quer como complemento directo dessa mesma oração («convém cortar o cozinheiro»).

Com os exemplos destes dois géneros de problemas pretendemos mostrar como não pode haver uma atitude inflexível por parte do tradutor, procurando seguir uma determinada posição teórica sobre a tradução, pois a prática concreta do texto no seu contexto (e os contextos filosóficos são especialmente sensíveis) é o que determina a opção de manter ou resolver as ambiguidades.

