

O silenciar de Crátilo

ANTONIO MEDINA RODRIGUES

“S

ócrates: [...] Diz-me, porém, uma coisa: que potencial vêm a ter as palavras, e em que poderemos dizer serem elas positivas?

Crátilo: No fato de ensinarem – parece-me – ó Sócrates, e tal coisa é simples, pois quem conhece as palavras conhecerá também as coisas.

Sócrates: O que dizes, ó Crátilo, seria mais ou menos isto: depois que alguém fique sabendo o que vem a ser um dado nome – para o qual existe uma coisa – certamente irá conhecer essa coisa, dado que ela se pareça ao nome, e uma arte, portanto, tem de haver, aquela pela qual todas as coisas mantenham semelhanças. É o que me parece dizer, com dizeres que quem conhecer os nomes também conhece as coisas.

Crátilo: É certíssimo o que afirmas.

Sócrates: Espera um pouco, então vejamos qual vem a ser esse teor do ensinamento das coisas de que estás falando, e se porventura um outro existe, que se mostre superior, ou se não existe um outro que não seja esse mesmo. Como te parece?

Crátilo: Não apenas creio não existir nenhum outro, como creio que esse é o excelente e o único” (*Crátilo*, 435d-436a).

ANTONIO MEDINA RODRIGUES é professor de Língua e Literatura Grega da FFLCH-USP. É autor de *As Utopias Gregas* (Brasiliense) e organizador de *A Iliada* (Edusp) com tradução de Odorico Mendes.

“Sócrates: Um momento, por Zeus! Não tínhamos nós concordado, e por mais de uma vez, que os nomes, quando bem formados, necessariamente se parecem às coisas que designam, sendo as imagens delas mesmas?

Crátilo: Sim.

Sócrates: Se é possível, portanto, a partir dos nomes, conseguir o pleno conhecimento das coisas, e realizar o mesmo partindo das coisas, qual dessas formas de conhecimento será a mais bela e a mais apropriada? Deve-se partir da imagem, e estudá-la por si mesma, para vermos se ela é boa e reproduz exatamente aquilo de que fala? Ou, ao contrário, devemos partir da verdade, e a verificarmos por si própria e só depois aferirmos se ela foi corretamente expressada em imagens?

Crátilo: Deve-se obrigatoriamente partir da verdade. É o que me parece” (idem, 439a).

As duas passagens têm matéria para discussão de um tema importante no *Crátilo*. Aí há indicações da pendência de Crátilo e de Sócrates, relativas principalmente à doutrina do primeiro, sobre a qual, mais uma vez e sempre, pairam dúvidas, inclusive porque o discípulo de Heráclito se manteve na defensiva, preferiu o silêncio. Uma dessas indicações está no radicalismo de Crátilo, para quem só existiria um método de aprender as coisas, que é o método de aprender as semelhanças que elas tenham com as palavras. E – notem – ante uma pergunta de Sócrates, diz ele que dispensa a imagem nesse estudo, preferindo o método que parta da verdade.

Sócrates é quem movimenta a conversa, faz as variações, e busca os possíveis da linguagem. Isto desde o começo, quando Hermógenes e Crátilo suspendem seu debate, e ele passa a discutir longamente com Hermógenes, não sem certas contradições que o fariam depois retomar a caminhada. Os dois textos pertencem

à quarta parte, quando o diálogo já ia avançado. E esse é o momento em que Crátilo, após assistir à discussão dos dois, será chamado a explicar sua doutrina de que *ninguém conseguiria dizer algo de errado*, e que ele, seguramente, já discutira com Hermógenes, sem que se conseguisse uma solução (427d3-430a5). Hermógenes, entre dois adversários, defenderá que a relação entre as palavras e as coisas é feita por acordo e convenção (*synthèkè kai homologia*) entre os indivíduos e os diferentes povos em sua evolução e sua vida diária. As línguas são todas diferentes. Isto só pode acontecer porque o arbítrio de cada povo é diferente do outro. Não existiria, pois, uma língua modelar e universal, nem que essa língua se denominasse grego. A tese de Hermógenes tem um sabor sofista, porque se inspira na espontaneidade e na iniciativa. Já Crátilo defende, para o mesmo caso, uma relação natural: haveria uma perfeita adequação (*phýsei*) entre uma coisa e outra, e repare-se que, ao recusar a assessoria das imagens, ele se vai consagrando ao silêncio, pois não há como não empregá-las numa discussão tão complicada. Pois, sendo a palavra uma imagem e a coisa uma outra imagem, como não considerar esses aspectos? Sócrates assume a defesa de Crátilo, no começo, e depois a de Hermógenes, um contra o outro. Sua posição é vacilante, mesmo depois de procurar um caminho todo seu.

Veremos a questão da *semelhança*, palavra de sentidos diferentes para cada dialogante, mas sem que nenhum deles se dê conta desta diferença. Como se acaba de ler, para Sócrates como para Crátilo, o ponto de partida será que “os nomes, quando bem formados, se parecem às coisas”, e estas deverão ser bem significadas, para que os nomes sejam nomes, e não balbuceios. Parte do problema será mostrar tal semelhança em casos concretos e particulares. Há também a questão do signo: uma palavra aponta uma coisa ou uma noção? Sócrates se interessa pela relação entre a palavra e a noção correspondente, sem se importar com as coisas empíricas (atitude coerente com o platonismo). Por isso mesmo, dispensará as noções de Hermógenes (cultura, tradi-

ção, etnologia, etc.). E Crátilo, como antecipadamente recusa o critério das imagens (e com isso até o critério das associações), verá todas essas diferenças como síntese e silêncio, a primeira sendo o Uno heraclítico, a segunda ocupando o território da inefabilidade. Como buscar a verdade se a verdade é sintética? No entanto, ele participa o quanto pode, concorda – e não apenas por simpatia, mas porque sua condição não impede que converse, e que troque impressões, e mesmo que concorde com os outros, em coisas que não lhe pareçam afetar suas convicções mais íntimas.

A primeira dificuldade real aparece quando Crátilo repete ao amigo que seu nome – Hermógenes – não era o nome dele, ainda que todos o denominassem assim (o que irritou Hermógenes). Isso parece uma piada, pois Crátilo já confirmara a semelhança obrigatória entre nomes e indivíduos, e já concordara com Sócrates: *Orestes*, filho de Agamenon, era um homem áspero, intratável, selvagem, e isto inscrito já estaria em *oros* (“montanha”, “lugar inóspito”), que dá base àquele nome. Mas então por que não Hermógenes? Talvez porque esse nome indicasse “*o que pertence à raça de Hermes*”, deus hábil no ganho e no comércio (cf. 408) e, pelo que se sabia, Hermógenes não tinha esses talentos. Quem o diz, talvez por simpatia, é Sócrates. Crátilo se cala, mas quem cala não consente. Se explicasse a razão do que disse, talvez não houvesse o diálogo. Ou haveria outro. Por isso é que o diálogo não passa de dois monólogos de Sócrates.

De acordo com Sócrates, os nomes comuns (*anthropos, psyké, soma*, etc.) também se pareceriam ao ser ou coisa que indicam. Crátilo, entretanto, concordara em discutir só nomes próprios, e tinha razões para isso. Mas não recusa a nova arremetida socrática, sabendo que esta o levaria a um terreno pantanoso, dado que ele, Crátilo, não aceitaria imagens. E, de fato, se me propõem uma palavra, por exemplo, “circunferência”, e me dizem que esta é semelhante ao objeto que designa, devo logo procurar uma imagem entre a palavra e a coisa, e sou forçado a abandonar minha tese de que a semelhança se dá por natureza. Ela se

dará, ao contrário, por pensamento, uma vez que, durante nosso analisar, precipita-se uma terceira coisa, que relaciona a ambas. Os critérios de Sócrates são gramaticais, ele poderá evocar as regras e instrumentos que quiser. O simples percurso de explicar promove a semelhança. Vai-se de uma coisa para outra por meio de uma imagem. Se digo que *cachoeira* é parecido com certa “queda de água”, ou é porque a) essa palavra indica a mesma coisa sempre, ou porque b) a sibilização palatal *ch* mimetiza o transcorrer das águas. Se fico com a primeira explicação, estou com Hermógenes ou com Crátilo. Com o primeiro, entendo tratar-se de uma convenção. Com o segundo, entendo que é assim mesmo, e qualquer explicação aumentaria minha ignorância e desserviço aos outros. Apenas Sócrates é que pode ir além, de explicação a explicação. Para ele, o fato não se pode dar por natureza, isto destruiria seus sonhos. Mas também não pode ser por convenção, pois, afinal, ele acredita que a linguagem possui internamente uma lógica e uma motivação de frase para frase, além do que uma certa natureza nunca faz mal às idéias nem à sabedoria. Sócrates também apelará para uma comparação entre a palavra e o gesto, coisa que se mostrará bastante incômoda para ele, porque o gesto perturba as entificações (embora seja importante para a consideração da moral e seu papel na alma).

De qualquer forma, Sócrates multiplicará seus recursos à etimologia: *alètheia* (verdade) seria o mesmo que *alè théia* (carreira divina), *Dionysos* era *didous oionon* (o que dá vinho), *Pelops* é *pélas ópsis* (curta visão), *Agamemnon* seria *agastos épimonè* (admirável pela perseverança), *phronèsis* (pensamento) é *phoras noèsis* (inteligência do movimento), etc.

Já Crátilo parece inclinar-se a critérios que hoje são mais da semiótica do que da lingüística. Um deles é o da fala empírica e totalizadora, a fala aqui e agora, como síntese do mundo. Esta síntese, sendo uma, é também intuitiva e final, que, ou se oporá teimosamente aos outros, ou provisoriamente concordará com eles para acompanhar os raciocínios. Mas não há só intui-

ção. Há também o conhecimento do singular, daquilo que só pode ser vivido e só como *vivido* impõe orientação. Ora, esse vivido só pode ser a situação real e física de nossa fala, que exercitamos sem saber gramática, ou sem saber que existe a língua. E, se eu explico o que falo, estarei sempre dizendo outras coisas, e não o que falava, pois não há sinônimos.

Sócrates, ao contrário, parecerá mais apoiado nos critérios da língua e da lógica, ou seja, algo explica a passagem de uma palavra para outra. Se eu explico o que falo, há sempre um retorno para a mesma coisa. Há um momento em que Sócrates e Crátilo parecerão convergir, que é a consideração da palavra como ação, como atitude. Isso é compreensível, porque a ação e o gesto possuem como significado o que se quer, o que se está para fazer, e isto não é nem da gramática nem da natureza. Mas esse é um momento apenas, dentro da argumentação geral, e, mesmo aí, tudo o que se compreende pela ação ou pelo gesto é prefacial, é meio para chegar-se à esfera superior das transcendências, mais ou menos como um ator profere não o que é seu, mas o que é de um *script*. Isso explica o esforço de Sócrates para refutar o relativismo de Hermógenes, cuja doutrina pressupunha a liberdade e a livre procura de linguagens. No lugar dos povos, que falam livremente sua linguagem, Sócrates põe a figura do legislador (o *nomoteta*) e a do dialético, que são os mandantes, os artífices da palavra articulada relativamente à coisa. Há, pois, um argumento de autoridade em Sócrates, e que longe está de ser absoluto, pois o legislador pode errar, dado não estar a salvo das aparências. Todo o empreendimento, portanto, é inspirado numa moral. Isto está na exigência de reciclagem contínua das palavras, em favor de si mesmas, e em favor do que será real. O erro, portanto, é prévio. Nenhuma linguagem é certa por nascimento e princípio, nunca houve uma “era de ouro” na linguagem. Isso confirmará a gramática: umas formas corrigirão as outras. Das palavras atuais, já desgastadas, se inferirão formas antigas, e destas se inferirão formas primeiras.

Sócrates arrola várias etimologias, fantasistas em parte. Os casos sem semelhança visível não caberiam na esfera das palavras bem formadas, não favoreceriam o bem nem a verdade. Mas como julgar com certeza, se os étimos são ambivalentes e escondem a verdadeira história? Ou se aceitam todas as palavras, ou se convenciona um modo racional de dividi-las. A saída será instituir uma técnica: por esta se fabricarão as palavras bem concatenadas, enfim, isso que o jurista já faz. Mas não será essa técnica um vício, uma limitação, ou seja, um processo de repetir sempre os mesmos expedientes? Instituir os critérios de semelhança já não é – através de uma escolha moral – ignorar a própria semelhança? Já não é isto consagrar a mimese, e constituir aquilo que se vai conhecer? Em suma, Sócrates não se interessa pela semelhança em si mesma.

A idéia de que uma entidade qualquer pudesse derivar-se a partir da mais íntima *natureza*, como um roubo, e um roubo usado contra ela mesma, era antiga. Parmênides, em seu poema “das duas vias”, verá isso como um mal, o mal de abandonar o que era ao que não era. E diz a lenda que Empédocles se havia punido, ao atirar-se no Etna flamante, para purgar a loucura de se haver imaginado como um deus. Mas, à diferença deste pré-socratismo, que se fincava nesta naturalidade primária e existencial, a de colher da existência um clarão definitivo e único, Sócrates se interessava por aquilo a que a técnica poderia levar, vale dizer, as idéias finais. A natureza vinha a ser o dado, o imediato. Afinal, sempre se parte de uma *phýsis*, de uma operação sem lei. Crátilo, ao contrário, não quer apenas partir daí, desse impasse, mas ficar aí. Em vez da semelhança instrumental (cotejamento dos nomes), Crátilo quer a validade apodíctica (embora aceite a outra como secundária): para ele, uma palavra se parece à coisa, não por mimese, nem por técnica, mas antes por princípio, e sem explicações. Esse princípio é existencial: está presente em todas as derivações e seqüestros, sem ser mostrado por nenhuma. Sem ele não haveria linguagem. A seme-

lhança tem de haver por si mesma, não como idéia ou noção, mas como ocorrência radical. Por isso é que Crátilo, pressionado por Sócrates, imaginará que uma potência ou um deus haja feito as coisas dessa forma, e não de outra qualquer. Com esta conversão do fenômeno ao fenômeno (*quem conhece as palavras conhece as coisas*), ou com essa recusa de se afastar do Uno (que hoje se diz concreto), Crátilo tem nas mãos um verdadeiro *postulado*. A palavra “leão”, se quisermos, é “igual” a *leão*, e isto não se “vê”, nem se “demonstra”: dá-se por princípio *no* pensamento e não *por meio* do pensamento.

Mais idealista, Sócrates também será mais pragmático. O fato de estar no rumo das idéias, ou da metafísica, não esconde o percurso utilitário, instrumental, e que separa antecipadamente competência e ignorância, servindo dessa forma ao que virá depois. Sem essa complementação contínua, esse *fazer*, que é previamente generalizado pelos fins da idéia, não se alcança a beatitude, que é o contrário do erro. Tanto o esforço da vida, quanto o da técnica – dirigindo-se a um fim absoluto – manterão a necessária mimese com esse mesmo percurso, e é por isso que as idéias, afinal, são ícones: têm a imagem do que representam. Como esta relação de verossimilhança é conseguida, trabalhada (e não natural), é evidente que ela pressupõe o fim moral, que desde o futuro governará todas as coisas. O mesmo dá-se na linguagem, convertida em ícone do mundo. Sócrates antecipa as poéticas da modernidade: mimetizem o que dizem (função poética, forma/sentido, metalinguagem, papel pragmático da língua, prática da poesia, etc.). A competência, o ato ou a ação moral, que inclui a virtude e a vontade, é passagem obrigatória nessa teoria. Os nomes, desde que não se realizem aqui e agora, e desde que contenham uma idéia qualquer – são mandamentos, são desejos.

O problema então é que, para Sócrates, nem estes *prágmata* (ação, atitude, vontade) podem ser espontâneos (porque são alegóricos), nem podem ser principiais, por serem absorvidos pelo que virá depois: de longe, quem os controla é o progresso contínuo do mesmo significado. Resta uma

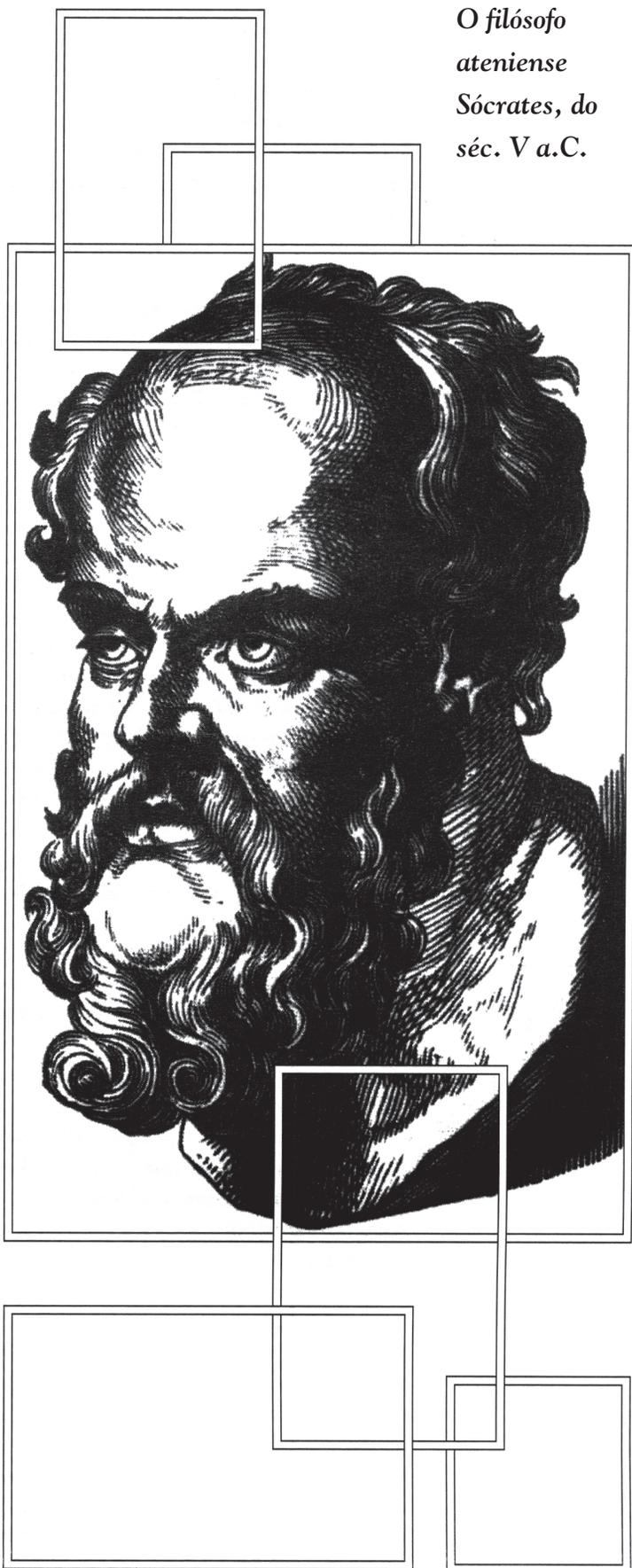
O filósofo
ateniense
Sócrates, do
séc. V a.C.

práxis vicária ou pseudopráxis, cuja verdade salta além da experiência. O ato é na verdade atualização, como se a fala fosse operatória. Essa é a diferença maior entre Sócrates e Hermógenes. Para este, os povos fazem sua linguagem da melhor maneira, e como o fazem sem modelo, fazem-no com a existência. Hermógenes não participa da discussão da semelhança. Mas ela estava nele. As semelhanças são aparências do mundo, e nada melhor teria esse mundo para dar. No corpo que fala está a perturbação dos modelos, e a imanência do presente. É o corpo que torna a linguagem um acontecimento. A palavra falada sai do coração, e isto aproxima Hermógenes de Crátilo e – claro – dos pré-socráticos. Nesse primado do presente, o homem – seja moderno ou pré-socrático –, não se apegando a princípios ou a fins, olha para a natureza como um deus acorrentado:

*“Die Poesie ist das echt
Absolut Reele, dies ist der Kern
Meiner Philosophie.
Je poetischer, je wahrer”*
(Novalis).

Assim, uma palavra, como, por exemplo, “laranja”, estará plena de atividade estranha, que a torna “igual” ou o mesmo que ela indica, “redondez”, por exemplo. Isso porque a vontade assim o quer. Homero fora grande pintor das coisas. Produzir é, pois, o ato moral que funda a realidade, e, em certo sentido, Homero construiu a sociedade grega, onde nem os deuses podem ter o código antecipado do universo ou sua razão de ser. Sócrates é de atitude ambígua: recorre à técnica, e nisso vê a vida como ação, tal como Homero; mas esta ação é cooptada por algo superior a ela, e deixa de ser filosófica.

O caráter polêmico do *Crátilo* vem do confronto das teses, e de uma comicidade controlada. Inclua-se a paciência de Crátilo, que aceita o que não quer (“uma arte, portanto, tem de haver, aquela mediante a qual todas as coisas mantenham semelhanças”). Ora, as semelhanças não prevêm arte nenhuma: as artes é que dependem delas.



É semelhante, para Sócrates, o que pode ser visto entre duas coisas, ambas presentes e ajustadas uma a outra: o signo. Um por um, Sócrates levanta meios de sair do diálogo, que se mostrará, por fim, *aporético*. Sócrates parte do universal sensível (e não da linguagem): as coisas se parecem – quem não o vê? A semelhança é sua primeira manifestação. Isso é fácil. Mas no pensar sobre a linguagem, nem tudo se mostrará tão livre e tão icônico. Essa constatação será fundamental, porque introduz a lógica, na questão do falso e do verdadeiro. Terá, pois, de haver o *nomoteta*, que inventará palavras com sabedoria (*nomothétes demioûrgos onomáton* – 388e; 390de) e o dialético, que as corrigirá de seu desgaste e seu desvio.

Nesse último ponto, que é o do uso, Sócrates retorna a uma de suas táticas: quem faz uma coisa sabe-a diferentemente daquele que a usa. Quanto a Crátilo, as semelhanças serão apodífticas: *quem conhece as palavras conhece as coisas*. Coisas e palavras se relacionam sem intermediação de idéia alguma. Coisas e palavras são fatos. Essa “arte” dos fatos não nos é ensinada: nós é que precisamos freqüentá-la. Por isso, e porque não pode explicar aquilo que nenhuma explicação modifica, Crátilo se cala. Pouco lhe importa que *a palavra cão não ladra*. Mas, que vem a ser o *cão* sem a palavra “cão”? Crátilo não diz que as palavras são as coisas. O que diz é: *onde há uma palavra, há uma coisa*.

Calado, Crátilo lembra um bomolokhos. E, de fato, como explicar semelhanças invisíveis, como quisera Heráclito (*harmoníē aphanés phanerês kreítton*, fr. 54)? Elas desapareceriam. Como as águas do rio. Assim, a comédia tira proveito da filosofia, e dá tempo ao tempo. Crátilo escuta a objeção a Heráclito: *não podemos conhecer o que se altera sem cessar e sempre*. À época do diálogo, Platão andava impressionado com Heráclito, cuja figura “fluvial” lhe parecia boa explicação do sensível.

As inferências se vão atropelando. O assunto irrompera sem preparações, e as questões se pensam “na hora”. “Teu nome não é Hermógenes” – diz Crátilo – “ainda que te chame todo mundo assim”. Crátilo

não explicou, mas Sócrates foi cortês: “Talvez ele pense que tu hajas fracassado nas tentativas de enriquecer”. Esse é um truque. O que Crátilo sutiliza é captado por Sócrates: nenhum vocativo tem idéia alguma. Quando mencionamos um ausente, predicamo-lo, dizemos quem é. Sempre falamos de alguém como de um certo conteúdo. Mas, se o chamamos, caímos na pura singularidade, e tudo será um jogo de gestos. Hermógenes não pode ser o verdadeiro nome de Hermógenes quando alguém o chama. Mas, se falarem sobre ele, então terá significado. Isso, entretanto, será secundário, porque as idéias não têm a natureza do presente, não são discretas nem são digitais: elas estão acabadas, estão no passado. O discurso pode despertá-las e trazê-las, como sempre faz. Mas o discurso é velho, é repetido. A voz e a situação é que são sempre diferentes. Na linguagem, há coisas que não são representadas, nem são universais. E são as melhores coisas. Martin Buber interpretou como ninguém o dialogismo radical da linguagem.

Uma diferença do *Crátilo*, em relação a outros diálogos, é que, nestes, a técnica é preludial. A técnica, cujos dons impõem persuasão, é o âmbito da competência e da particularidade: separa quem sabe de quem não sabe, e, imitando-a, a filosofia terá foros de saber autorizado. A técnica, nos diálogos, é pretextada. Volta-se para o que *quer* provar. Valoriza a face empírica do *logos*, e, *last but not least*, abre-se à dimensão da prática.

No *Crátilo* não se discute o saber. Discute-se a linguagem, que, vista como autonomia, quer não a alegorese mas o conhecimento particularizado. A filosofia aí fica fora de seus domínios. O *Crátilo* é um seminário *gramatical* que a filosofia anseia absorver. Curiosamente, a linguagem jamais se constituíra em centro de uma filosofia primeira, antes dos recentes estudos estruturais (é o que Merleau-Ponty observa). Mas o que se vê no *Crátilo* é que o conhecimento da natureza da linguagem, desempenhado pela filologia ou pela etimologia, não se completa sem uma discussão metafísica. Por isso é que a técnica,

tão importante nas questões de fato, será convocada para uma questão de direito. E, realmente, o que se discute é como *deverá* ser a linguagem, para que as palavras se pareçam a seus conteúdos.

Provocado, Crátilo diz que entende as palavras *katà thymón* (pela emoção) e recebe entendê-las *katà noûn* (pela razão). Os termos *thymós* e *noûs* patrocinam, o primeiro a Crátilo, e o segundo a Sócrates. A oposição entre “racional” e “emocional”, que é boa, não basta. Pois *thymós* e *noûs* são modos de ação e percepção. *Noûs* é a faculdade de entender-se a coisa, de precisá-la na mente. O *noûs* determina o ato de se prestar atenção. Em Homero, *noûs* timbra o perceber-se. *Thymós* – ao contrário – é ciência totalizadora. É, digamos, uma intuição feita pelo corpo, alma e circunstâncias – tudo uno e único. Da mesma forma que o *noûs*, o *thymós* implica descontinuidade, com a diferença de ser uma transformação humano-cosmológica. Enquanto o *noûs* separa e reforça, o *thymós* unifica o destino a seu momento. O *noûs* pode estar certo ou errado. Mas o *thymós* só pode ser real: é inanalísável. Reúne-se, nele, a um tempo, tudo. Entendida assim, a fusão da palavra com a coisa é perfeita. Na experiência, as coisas são *uma*, pois o *agora* pega o cosmos, e não apenas a precária periferia, de onde legislamos. Todas as coisas em uma ou, o que dará no mesmo, as palavras *sendo* o que dizem – é algo que supõe a semelhança. Não a de Sócrates, ou a do *noûs*, mas a que é forçada pelo ser, e que, de golpe, faz-nos filhos do universo.

A palavra *semelhança* vem de *-sem**: “de golpe”, “de uma vez”. As coisas, quando “de golpe”, tornam-se familiares. Assim, o termo “gato” é o *gato*. Vividos de golpe, e juntamente, são a mesma coisa. A semelhança pressuposta. Esta semelhança compulsória e discreta é apreensível mas sem ser compreensível: ela existe, mas sem figura. Com o presente *atual* ocorre o mesmo. Não temos a figura disso que segregamos sob a placidez do que entendemos ou falamos. Sabemos que enquanto falamos alguma coisa acontece, mas não temos idéia: é digital, ou, se quisermos, discreto,

e a lógica (inspirada nos estóicos) tem um silogismo para isso, chamado *modus ponens*: *se b acontece, também c acontece*. Por quê? Não interessa. A reflexão é também assim. Ela se vê a si mesma? Não totalmente. Ela escolhe do que falar, e engendra seus mitos. Como acontecimento, porém, ela não faz escolha alguma. Carrega o mundo, e indelevelmente se tinge dele, e pouco importa se é livre para contestar o que carrega. *Quem conhece os nomes conhece também as coisas*. Será impossível mentir. Se minto, exprimo a minha verdade: ser mentiroso. A mentira leva a um ser, que é ela mesma. Existe como arte, e põe seu ferrete no que diz. As mentiras são verdades, não no que dizem, mas no fato de dizerem. Ou, como disseram certos estóicos: “Se tu dizes uma carroça, uma carroça passa por tua boca”. Essa frase exhibe um aguilhão, um perfil condicional que não depende do que podemos falar com ela: “Se é o caso de A, também é o de B”, onde A e B são eventos, não são representações. A se parecerá com B, pois são afins, como a cobra e seu veneno. É inútil explicar por que a cobra tem veneno, ou por que o gato quer descanso, ou por que a palavra indica a coisa. São relações reais, que a lógica incorpora, sob a alegação de que a relação condicional entre duas coisas é já, por princípio, uma explicação necessária e suficiente.

Mas, se para cada palavra há uma coisa, como explicar a mudança? Como não abandonar a “justeza natural”? E se as línguas têm palavras para a mesma coisa, como ficaria a idéia de justeza?

Ora, o silogismo condicional (se A, logo B) reconhece que quando se dão certos eventos, se darão também outros. Se o mundo nos impõe algo, não pode estar mentindo. Cada impressão pede a palavra certa. Se erramos uma, erramos contra a natureza, e não dizemos nada. E, desde que o mundo seja diferença, os espaços e as línguas serão diferentes, estarão noutros tempos, noutras relações. A anedota de que um português se escandalizava quando chamavam *queijo* de *fromage* não é tão anedótica. Tudo, entre França e Portugal, é diferente. A palavra certa, portanto, é a da hora.