

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Viviane Veloso Pereira Rodegheri

A QUESTÃO DO SER NO *SOFISTA*:
a polêmica do parricídio

Seropédica – UFRRJ
Departamento de Filosofia
Dezembro – 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

A QUESTÃO DO SER NO *SOFISTA*: A POLÊMICA DO PARRICÍDIO

Viviane Veloso Pereira Rodegheri

Apresentação de monografia à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) para aquisição do diploma de conclusão do curso de Licenciatura Plena em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Edson Peixoto de Resende Filho

Seropédica – UFRRJ
Departamento de Filosofia
Dezembro – 2017

FICHA CATALOGRÁFICA:

RODEGHERI, Viviane Veloso Pereira. A Questão do Ser no *Sofista*: a polêmica do parricídio. Seropédica: UFRRJ, 2017.

Total de páginas: 79.

Monografia do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia.

Orientador: Edson Peixoto de Resende Filho (Filosofia Antiga)

Palavras-chave: Platão; Parmênides; parricídio; ser; não-ser; metafísica.

Ao meu querido Ivan, que cativou meu olhar para as coisas
essenciais.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, ao coordenador do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia, Prof. Dr. Markos Klemz e a todos os professores deste curso, cujas contribuições para a minha formação profissional não só foram relevantes como também indispensáveis. Ao meu orientador Prof. Dr. Edson Resende, que muito me auxiliou na condução das pesquisas. A todos os colegas, companheiros de estudo, que direta ou indiretamente colaboraram para o desenvolvimento de tantas discussões e ideias.

RESUMO

Esta pesquisa constitui um trabalho de caráter monográfico, a partir do qual será desenvolvida a abordagem do tema do parricídio na obra platônica *Sofista*. Para tanto, serão interpeladas, de maneira comparativa, duas linhas interpretativas fundamentais – a da ocorrência e a da inexistência do parricídio. Serão examinados os principais argumentos e arrazoados difundidos no interior de cada uma dessas perspectivas. A primeira defende, como uma das hipóteses centrais, a atitude rompedora de Platão ao buscar o sentido do não-ser em desacordo com as orientações da deusa presente no *Poema* mais axial de Parmênides. A segunda tende a apresentar a metafísica de Platão como uma extensão à metafísica parmenídea, sobretudo porque aquela não associa ao não-ser uma designação ontológica qualquer. Deve-se, todavia, levar em consideração o contexto no qual tais passagens se aduzem. Devido a isso, será empreendida, de introito, uma investigação dos aspectos gerais vinculados ao *Sofista*, uma vez que este se trata de um diálogo platônico peculiar e particularmente problemático. A partir da referida análise, espera-se que se torne mais exequível estabelecer um parâmetro geral relativo ao assunto.

Palavras-chave: Platão; Parmênides; parricídio; ser; não-ser; metafísica.

RÉSUMÉ

Cette recherche constitue un travail de caractère monographique, donc il sera développé l'abordage du thème du parricide sur l'œuvre platonique *Sophiste*. Pour cela il seront interpellés d'une manière comparative deux lignes interprétatives fondamentales – laquelle sur l'occurrence du parricide et laquelle sur l'inexistence du parricide. Il seront examinés les principaux arguments diffusés à l'intérieur de chaque une de ces perspectives. La première défend, comme une des hypothèses centrales, l'attitude disjonctive de Platon quand il cherche le sens du non-être en désaccord les orientations de la déesse présente au *Poème* plus basique de Parménide. La deuxième tend à présenter la métaphysique de Platon comme une extension à la métaphysique parmenidique, surtout parce qu'elle n'associe pas au non-être une désignation ontologique aléatoire. Il faut, pourtant, considérer le contexte auquel tels passages se montrent. À cause de cela il sera entrepris, au début, une investigation des aspects généraux liés au *Sophiste*, une fois qu'il s'agit d'un dialogue platonique singulier et particulièrement problématique. À partir de l'analyse référée, on espère qu'il soit plus réalisable établir un paramètre général relatif au sujet.

Mots-clés: Platon; Parménide; parricide; être; non-être; métaphysique.

SUMÁRIO

Introdução	09
CAPÍTULO I: PANORAMA DO <i>SOFISTA</i>	12
1. Parâmetros gerais da ontologia eleática	13
2. Principais apanágios da metafísica platônica	23
3. Considerações sobre o <i>Sofista</i>	28
3.1. Divisão da obra	29
3.2. O tratamento paterno de Parmênides	34
3.3. Locutores do diálogo	38
3.4. Consequências ontológicas na formação do problema do parricídio	42
CAPÍTULO II: DA OCORRÊNCIA DO PARRICÍDIO NO <i>SOFISTA</i>	49
1. O cerne argumentativo geral da existência do parricídio	49
2. Exposição das principais teorias fundadas sob a égide do parricídio	52
3. Implicações do parricídio filosófico	58
CAPÍTULO III: DA AUSÊNCIA DO PARRICÍDIO NO <i>SOFISTA</i>	59
1. Teses e perspectivas mais axiais acerca da inexistência do parricídio	59
2. Apresentação das interpretações mais medulares sobre a não ocorrência do parricídio	63
3. A necessidade ontológica de recusar o parricídio: Platão como extensão de Parmênides	68
CONCLUSÃO: UM LEVANTAMENTO PROVISÓRIO SOBRE A QUERELA DO PARRICÍDIO	70
Referências Bibliográficas	73
Anexo 1	79

INTRODUÇÃO

O *Sofista* constitui uma importante obra de autoria platônica, constando como um dos principais de seus escritos maduros. A sua difusão maciça é justificada não só pelo tema abordado – a identificação e classificação do sofista – mas pelas temáticas adiaforas que assumem papel central ao longo da discussão: os juízos de valor dos discursos e, conseqüentemente, a definição do ser. A tentativa de defini-lo, entretanto, resulta na interpelação do que é o não-ser, nos fragmentos 236-d a 237-d, e na suposição da existência de um parricídio filosófico promovido por Platão. Daí se origina, então, a polêmica: terá, de fato, Parmênides expiado de um parricídio, ou este último não procede? Eis a emblemática temática tratada nesta pesquisa.

São comumente difundidas duas perspectivas, uma infensa à outra, a respeito da posição adotada por Platão no que tange ao notório fragmento do parricídio. A primeira retrata a ausência deste último: naquele trecho, Platão, na verdade, asseveraria o vínculo de sua teoria das ideias ao cerne filosófico parmenídeo, e isso como resultado de uma inevitável conseqüência ontológica. Na segunda vertente, por sua vez, discorre-se sobre a nítida realização do parricídio, mormente porque a mera abordagem do tema do não-ser consistiria, independentemente das ilações a que chegaria Platão após tal ensejo, um ataque às determinações hauridas do *Poema* de Parmênides. A ontologia de Platão e a de Parmênides, então, adquiririam uma incompatibilidade indubitável. Aduzir-se-ão, portanto, ambos os posicionamentos postulados, procurando-se expor os alvitre mais momentosos relativos ao parricídio.

Nesse ínterim, engaja-se em um equívoco aquele que assume que as duas interpeladas sejam as únicas interpretações consolidadas acerca de tal temática. Há uma pluralidade de outras posições, de diferentes matizes e de longa data, que são formuladas sobre a possibilidade ou não do parricídio ocorrer no âmago do *Sofista*. Entretanto, elas oscilam entre os dois pontos principais anteriormente cotejados, mesmo porque são os mais extremos um em relação ao outro. As implicações resultantes de outras leituras efetuadas sobre o parricídio não serão analisadas, conquanto seja necessário considerá-las como temáticas bastante apropriadas para outros trabalhos. Infelizmente, não há disponível um panorama geral que, acessível ao público, reúna essa cornucópia de interpretações do parricídio. A edificação de uma pesquisa desse gravame seria muito profícua, tanto para a instituição acadêmica quanto para a área da metafísica, e em particular, para a tradição do comentário deste diálogo. Em suma; por

motivos de extensão, frisa-se, esta monografia restringir-se-á a investigar apenas as duas mencionadas vertentes, concentrando-se em desvelá-las em seus aspectos incógnitos e tácitos.

O trabalho dividir-se-á em três partes medulares. Na primeira, os epítetos gerais da obra de Parmênides e da de Platão serão apresentados. Será basilar o reconhecimento de seus traços mais primados, pois eles serão responsáveis, outrossim, por produzir a polêmica do parricídio. Além disso, dedicar-se-á a explicar as características mais substanciais do *Sofista*, avaliando alguns empecilhos nos quais este diálogo encontra-se imbuído e evitando, destarte, que se ingresse pernicioso e permanentemente em prováveis armadilhas.

A segunda parte dedicar-se-á a salientar as loas e asserções mais frequentemente empregadas entre os que admitem a ocorrência do parricídio de autoria platônica. Conforme se poderá verificar, as principais proposições formuladas sob essa égide estão pautadas na ousadia, por parte do Estrangeiro – um dos personagens do diálogo *Sofista* – em indagar o que é o não-ser, propriedade considerada inconcebível na filosofia de Parmênides e cuja menção é vetada pela deusa.

A última, por fim, respaldar-se-á em enfatizar a matriz argumentativa dos comentadores e intérpretes que defendem a inexistência do parricídio. Estes últimos consideram que o parricídio não ocorreu porque Platão não atribui, em nenhum momento, um status ontológico ao não-ser parmenídico, embora lhe interpele e o nomeie como “Outro”. Além disso, há inúmeras equivalências entre as filosofias platônica e parmenídea – como a eternidade do ser, a sua imutabilidade, o fato de ele se vincular à verdade, etc.

Poder-se-ia indagar por que a questão ontológica é tão importante. Todavia, perquirir pelo ser significa buscar as coisas em si mesmas, no seu aspecto mais fulcral e pleno. Sem o interesse pela perscrutação do ser, pela sua prospecção nas minúcias mais sutis de que é provido, nada do que se diz a seu respeito faz sentido. E porque o ser se reporta a todas as coisas, tudo aquilo que se refere a elas requer uma investigação ontológica para se fazer plausível. Todos os saberes e todas as ciências – econômicas, históricas, sociais, astronômicas, físicas, jurídicas, linguísticas – e ainda uma miríade de outros ramos – só são possíveis porque tratam de alguma coisa: o que é a economia, o que é a história, o que é o plano celeste, o que é a física, o que é a justiça, o que é a palavra, etc.; seus princípios mais básicos dependem dessa resposta.

O ser humano institui áreas do conhecimento à medida que este último trata das coisas. Investigar o ser significa investigar o objeto de estudo de cada uma dessas áreas – porém, naquilo que lhes é comum. Tudo só faz sentido se se buscar o ser, pois tudo lhe alude de algum modo. Tudo a ele está condicionado – mesmo até determinações mais abstratas e particulares, como o porquê de se relacionar com os outros, o porquê de fazer algo ou até o porquê de se viver. Por isso, compreender o ser demanda uma busca incessante e obstinada, uma vez que, como se poderá averiguar, são muitas e diversas as hipóteses que se plasmam a seu respeito. Neste trabalho, serão interpeladas duas das mais importantes teorias já compostas sobre o ser, indicando-se algumas interpretações válidas extraídas do contato que uma teoria possui com a outra, posto ser esse último o cerne sobre o qual se concentram os estudos aqui efetivados.

Espera-se que, com a concretização dessa pesquisa, os leitores amantes da filosofia possam se familiarizar melhor com a questão do parricídio em Platão, bem como se capacitar a reconhecer outras problemáticas derivadas do tema.

CAPÍTULO I: PANORAMA DO *SOFISTA*

Serão explicitadas, agora, algumas das características mais gerais hauridas do diálogo *Sofista*. É momentoso frisar que, se vez ou outra constarem, no texto da pesquisa, algumas informações acerca do âmbito histórico no qual estavam imitados os filósofos de que se ocupa a presente investigação, tais dados serão complementares, pois o escopo principal dos estudos aqui apresentados é o de orientar-se pelos registros dos próprios autores. Deste modo, será mais exequível identificar as nuances e particularidades de seu legado filosófico, sobretudo aquelas a que, relacionadas à temática, se deve dirigir maior primazia.

Refere-se, pois, a Platão e a Parmênides: mormente serão as metafísicas desses filósofos as interpeladas. Primeiramente, enfatizar-se-ão algumas peculiaridades da filosofia eleática, de que Parmênides é o expoente mais célebre no contexto pré-socrático ocidental: o tratamento fundado sobre o ser, a atribuição de propriedades a ele específicas e outros pontos que, vinculados a estes, são fornidos de singular relevância.

Posteriormente, serão enaltecidos traços da metafísica platônica apontados a partir do acervo de livros de que a civilização humana é privilegiada herdeira – considera-se, após minuciosos trabalhos de cunho arqueológico¹, que todos os diálogos de Platão alcançaram a contemporaneidade completos², embora tenham sido efetivadas múltiplas traduções de seu conteúdo ao longo do tempo e, os manuscritos originais, em sua maioria, estejam extintos. De qualquer maneira, é baseando-se nos textos de Platão, mais especificamente nos não espúrios³, que tal parte da pesquisa consolidar-se-á. E entre os conceitos e princípios platônicos perquiridos, pode-se mencionar a dicotomia entre o ser e as cópias e as suas respectivas formas de organização e hierarquias; a relação de participação ou de reflexão estabelecida entre os objetos do

¹ “Num número limitado temos acesso direto a estes textos, no sentido de que nos foram transmitidas coleções amplas ou mesmo completas dos escritos de determinado filósofo. [...] Entre os autores ‘afortunados’ (alguns grandes, outros de dimensões mais modestas) figuram Platão, Aristóteles, Sexto Empírico, Plotino e seu discípulo Porfírio, Proclo e Simplício, além de, entre os romanos, Lucrecio.” (ROSSETTI, 2006, p. 43).

² Exceto pelas *Leis*, obra que não foi concluída por advento da morte de Platão, e pelo *Crítias*.

³ Como *Hiparco*, *Amantes Rivals*, *Teages*, *Minos*, *Epinomis*, *Definições*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Hálcion*, *Erixias*, *Axíoco*, etc. (Coleção *Diálogos Edipro*, 2012, pp.35-37) .

mundo sensível e as ideias do mundo suprassensível; a intrínseca associação do ser com o saber, sobre a qual se pode estruturar um paralelo com a filosofia parmenídica; etc.

Por fim, o capítulo ainda pretende analisar os elementos internos ao próprio *Sofista*, que é a obra a que se visa, de fato. Com efeito, serão examinadas as parcelas de que este texto é constituído e como são, geralmente, classificadas e elencadas pelos pesquisadores e estudiosos do tema. Depois, serão ressaltadas as alusões de Platão a Parmênides, sendo expostos, ainda, os fragmentos nos quais elas se aduzem, além de se destacar de que modo este último pode ser tratado como “pai” daquele. Outro aspecto fundamental de que este tasco da pesquisa será composto é aquele que faz referência aos personagens do diálogo. Quem são? O que cada um deles profere; como cada qual se posiciona? Quais são os métodos discursivos que adotam? Como é seu comportamento? Gozarão esses interlocutores de um tratamento adequado no âmago dos estudos tradicionalmente difundidos sobre o assunto?

Por último e não menos importante, serão realçadas, de forma lacônica, certas consequências ontológicas na formação do problema do parricídio: se corroborado, o que isso pode implicar e, por outro lado, se abnuído, quais são alguns dos resultados desse tipo de postulação.

1. Parâmetros gerais da ontologia eleática

A filosofia de Parmênides é expressa na forma de um poema que, organizado em versos, intitula-se “Sobre a Natureza”⁴. Este último é classificado a partir de uma divisão de seu conteúdo em três partes: a primeira, que é o exórdio, e outras duas, que se referem à via da verdade e à via da opinião. Há, nesse ínterim, controvérsias a esse respeito; alguns pesquisadores consideram, por exemplo, que há uma terceira via, que é a via dos mortais (conquanto as opiniões dos mortais não sejam, em nenhum excerto do texto, tratadas como uma via)⁵. A versão mais aceita, porém, é a anteriormente

⁴ No que tange a esse circunspecto, ler *Parmênides*, de “Os Pré-Socráticos” - coleção *Os Pensadores* (1987), pp. 128-153. A versão alemã de Diels, todavia, é muito prestigiada nacional e internacionalmente e considerada clássica entre os estudiosos da filosofia pré-socrática.

⁵ Ou seja, Parmênides não cita a palavra “terceira” em seu poema, associando-a a uma possível via, que seria a via dos mortais. Porém, ainda que isso não ocorra, a questão é passível de diversas análises diferentes e sobre ela repousam controvérsias abundantes. Francis Wolff reconhece essa questão no artigo *Dois Destinos Possíveis da Ontologia: a via categorial e a via*

acentuada⁶: a de que há apenas duas vias. Da primeira parte está preservada uma cornucópia de fragmentos; das outras duas, constam extratos em menor abundância. De todo modo, o texto de Parmênides é o único que, entre os demais registrados referentes à filosofia pré-socrática, restara com tão expressiva extensão, já que muitos foram elididos em guerras ou eivados pelo decorrer dos séculos⁷. É pertinente ressaltar, nesse entrementes, que “Parmênides [é] (...) provavelmente o filósofo pré-socrático de compreensão mais difícil e aquele acerca do qual há menos consenso, mesmo em questões básicas” (MCKIRAHAN, 2006, p. 262).

As éguas que me levam onde o coração pedisse conduziam-me, pois
à via multifalante me impeliram da deusa, que por todas as cidades leva o
homem que sabe; por esta eu era levado, por este, muito sagazes, me levaram
as éguas e o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam.
(PARMÊNIDES, D.K. 28 B1).

O preâmbulo do poema de Parmênides, explicitado em *Sexto Empírico* VII, 111 e ss. (v. 1-30) e Simplicio, *Do Céu*, 557, 20 (v. 28-32) está repleto de úberes conotações metafóricas. O eu - lírico se manifesta em primeira pessoa e, de acordo com a narrativa exposta, está em um carro, acompanhado de moças⁸ e sendo puxado por éguas em direção a alguma região que desperta enlevo e estupefação. Ao alcançar seus arredores, depara-se com “(...) as portas aos caminhos de Noite e Dia”, que estão aferroalhadas, e tolhem a entrada dos egrégios aventureiros. Seu ingresso em tal lugar não é autorizado de refez; antes, é preciso que as “aurigas imortais” persuadam a “Justiça”, cujas “chaves alternantes” é capaz de desobstruir o portal⁹. Uma vez aberto este último, apressam-se a

física: “Tudo começa com Parmênides. Há duas ou três vias em seu Poema? Pode-se hesitar. Duas vias, talvez, aquelas que o fragmento 2 opõe: ‘é’ ou ‘não é’. [...] Ou três vias, talvez: a primeira necessária (‘é’), a segunda impossível (‘não é’), e a terceira interdita (‘é e ao mesmo tempo não é’), como sugere o fragmento 6(...). Duas ou três vias em Parmênides? A questão não é, sem dúvida, sem interesse.(...)”. (WOLFF, 1996, pp. 179-180).

⁶ Defensores dessa perspectiva são Néstor Cordero e Bruno Loureiro Conte, segundo suas exposições nas palestras desenvolvidas no *V Congresso Alfa* (2017).

⁷ Deve-se ter em mente, nesse ínterim, que apesar da extensão insólita do texto parmenídico são muitas as fontes escusas aquelas das quais seus fragmentos foram hauridos.

⁸ Pouco se sabe sobre quem são essas moças encarregadas de transportar o eu-lírico até o sublimado local; há, todavia, algumas teorias que discorrem a respeito da temática. Quanto à deusa do poema, as interpretações usuais associam-na com Perséfone, a deusa do Submundo, segundo McKirahan: “a identificação é habilmente defendida por Kingsley (1999). Outros identificaram a deusa como uma Musa, uma deusa deliberadamente anônima com o propósito de distanciá-la das divindades gregas, uma deusa idêntica à razão *a priori* (Granger[2008]).” (MCKIRAHAN, 2013, p. 264)

⁹ A menção a um portal não é aparente no texto, ainda que nele esteja implícita. O eu-lírico se restringe a descrever a entrada apenas como sustentada “(...) à parte [por] uma verga e uma soleira de pedra, e elas etéreas enchem-se de grandes batentes(...)”. (PARMÊNIDES, DK 28 B 1).

penetrar naquela região a toda a brida. De encontro com a deusa, ela acolhe o eu-lírico, toca-lhe a mão direita e interpela-o longamente.

Não se sabe, deveras, se o eu - lírico representa Parmênides, conquanto muito presumivelmente seja essa a ocasião¹⁰. O fato é que a deusa chama-o “*Ó jovem(...)*”, saudando-o. Independentemente disso, é preciso considerar o texto em seus moldes e apanágios mais inerentes. Lida-se, afinal, não com uma dissertação ou com um tratado, sobre os quais se deve estabelecer abordagens diferentes; a filosofia de Parmênides é veiculada essencialmente através de um poema, cuja linguagem idílica torna-o singular perante outros tipos de textos filosóficos. Daí, a necessidade de que a interpretação não se aparte desse viés, e as hipóteses levantadas sobre o texto não ignorem seus alicerces. Verificar-se-á, mais adiante, como o tratamento inapropriado de determinados tipos de textos filosóficos, nos quais o gênero textual se mescla à filosofia veiculada pelo autor, pode ser deletério no empreendimento de uma pesquisa. O que se deve frisar aqui, entretanto, é que embora a deusa seja a principal locutora do poema, não necessariamente sua atuação nele corresponda com a de Parmênides, devendo-se atentar às ocasiões nas quais, muitas vezes, se está habituado a exprimir “Parmênides dizia...” quando, na verdade, se refere aos discursos que por ele são atribuídos à deusa. Ela aconselha um jovem sobre diversas questões de matiz ontológico. É importante considerar que pode ser até que Parmênides, enquanto indivíduo, nem mesmo conste no poema como personagem. Tudo o que é certo é que sua filosofia está no texto inumada; avancemos, portanto, na sua inexorável investigação.

(...) não foi mau destino que te mandou perلustrar
Esta via (pois ela está fora da senda dos homens),
Mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,
Do âmago inabalável da verdade bem redonda
E de opiniões dos mortais, em que não há fé verdadeira.
(Idem, *ibidem*).

Nos fragmentos anteriormente distinguidos, podem-se enaltecer ao menos três pontos relevantes. O primeiro, o de que a jornada do eu - lírico até a deusa não foi fácil. Contudo, ela não findará aí; a deusa indicará ainda a existência de outros dois caminhos sobre os quais se faz impreterível a escolha de apenas um. O percurso a ser tracejado, portanto, em sua totalidade, há de ser árduo e difícil. Esse tipo de metáfora é muito

¹⁰ Porque, mais tarde, Parmênides proferirá discursos tais quais os aconselhados pela deusa. Testemunho disso é Zenão de Eléia, que acompanhava o mestre durante alguns de seus passeios, tal como sugere a obra *Parmênides*, de Platão.

explorado também por Platão, sobretudo no que tange ao que ele escreve em relação a Sócrates. Este último sempre faz alusões ao caminho a ser percorrido em busca da verdade, sendo necessário nele persistir obstinadamente.¹¹ Há, aliás, alguns autores que já salientaram essa semelhança entre Parmênides e Platão.

Em segundo lugar, a deusa, logo adiante, ressalta que “não foi mau destino que [o] mandou perlustrar/ esta via (pois ela está fora da senda dos homens)/ mas lei divina e justiça(...)”. Ou seja, perseverar insistentemente até ali não constituiu um malogro, mas um bom presságio, apesar de todos os obstáculos até então encontrados. E conquanto aquela senda não fosse facultada aos homens, tê-la atingido foi certamente consequência de um destino baseado na lei divina e na justiça. Verifica-se, destarte, o que conduziu o eu - lírico até aquela região – um destino nobre e digno, de que não regozija qualquer mortal. Nesse sentido, é válido destacar que, conforme a religião típica e local da época, sempre houve uma enfática valorização, por parte dos habitantes da plaga grega, dos bem-aventurados como indivíduos favorecidos pelos deuses – e, no poema, poder-se-ia considerar esse privilégio como uma concessão da própria deusa que enuncia o discurso, mesmo porque ela vincula a propriedade “divina” à lei que conduziu o jovem até ali.

Faz-se tempestivo frisar, outrossim, que a raridade com que uma pessoa torna-se tão contígua à possibilidade de instruir-se sobre a verdade é algo comum também na filosofia platônica. De certa maneira, algumas nuances do que é aduzido no livro IV da *República* se associam a esse trecho, pois não são quaisquer cidadãos os mais aptos para se tornarem filósofos, mas somente aqueles cuja inclinação os direciona para isso.¹² Logo, tanto na filosofia platônica quanto na de Parmênides, a busca pertinaz por certos elementos (no primeiro caso, pela verdade e, no segundo caso, por aqueles intentos “*para onde o coração designar*”), é uma dádiva de que poucas pessoas são capazes.

O terceiro ponto a ser exaltado é o de que a deusa deixa bastante nítido, tanto aqui quanto nos versos subseqüentes, que nas “*opiniões dos mortais não há fé verdadeira*”. E, não obstante isso, é preciso instruir-se sobre tudo: tanto sobre o “*âmago*

¹¹ Só no diálogo *Teeteto*, Sócrates reporta ao “(...) caminho (...) para atingir a essência e a verdade” (186d) e também, mais adiante, compara a investigação até ali empreendida como o resultado de um trajeto percorrido por ele e seu interlocutor: “(...) talvez não seja fora de propósito voltar sobre nossas pegadas e refazer o caminho andando.” (PLATÃO, *Teeteto*, 186 d, pp. 102 e 104).

¹² Essa inclinação estará muito interligada, sobretudo, à alma do homem, caracterizada por, entre outros componentes como o aprendizado e a memória, uma influência divina, que será responsável por designar as habilidades e faculdades humanas ao longo da vida. Mais sobre isso é possível identificar no *conto de Er*, no livro X da *República*, e no diálogo *Timeu*.

inabalável da verdade bem redonda” quanto sobre as opiniões dos mortais. A deusa ainda formula que essas últimas serão aprendidas tal “(...) *como aparências deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando*”. Por que estes excertos são tão importantes? É que as interpretações assumidas pelo *Sofista* dependerão, também, muitas vezes, daquelas veiculadas pelo pesquisador sobre o próprio texto do Parmênides. Platão analisou e expressou, na forma de um diálogo, juízos avaliativos sobre fragmentos do poema parmenídico; estudar o que escreveu ele consiste, então, em elaborar uma interpretação, dentre as múltiplas possíveis, de outra interpretação. E, frequentemente, esse procedimento pode se mostrar um tanto quanto confuso. Observemos de modo mais aferrado os extratos textuais anteriormente cotejados.

(...) É preciso que de tudo te instruas,
do âmago inabalável da verdade bem redonda,
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.
No entanto também isso aprenderás, como as aparências
Deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando.
(PARMÊNIDES, DK 28 B 1-9)

Apesar de a deusa estar enfatizando aqui o que será o objeto de estudo do jovem, a saber, tanto a verdade quanto as aparências, há autores que julgam o texto de Parmênides “autocontraditório” porque, de acordo com sua interpretação dos fragmentos seguintes, de que “o não-ser não é pensável e tampouco dizível”, o filósofo é um monista que não reconhece a existência de qualquer propriedade material – sendo assim, não seria absolutamente possível a qualquer pessoa, independentemente de quem, aprender sobre as aparências e, portanto, sobre “o que não é”. A despeito disso, os fragmentos finais do poema são demasiadamente ignorados, pois ainda que seu volume seja inferior aos disponíveis no introito do texto, eles também exprimem dados importantes, senão medulares em sua abrangência. Trata-se, pois, dos arrazoamentos de Parmênides – acredita-se que integrem ainda os elóquios da deusa – sobre o cosmos, nos quais faz-se exequível identificar asserções de caráter astronômico¹³ e também médico¹⁴. Ora, são justamente eles que tratam de “como as aparências deviam

¹³ “.....Como terra, sol e lua, / éter comum, celeste via láctea, Olimpo extremo e dos astros cálida força se lançaram”. (PARMÊNIDES, DK 28 B 1-9 e Simplicio, *do Céu*, 559-20). Este é apenas um exemplo de muitos outros fragmentos que reportam aos movimentos da Lua, sua recepção luminosa dos raios solares, os efeitos do calor e do frio, etc., sempre exacerbados de uma maneira particularmente lírica e, vez ou outra, reportando a elementos da mitologia grega, como é o caso deste, que se associa ao Olimpo.

¹⁴ “À direita os rapazes, à esquerda as moças.” (PARMÊNIDES, DK 28 B 1-9 e Galeno, *in Epid.* VI, 48). Acredita-se que esse fragmento se refira à posição dos bebês, segundo seu sexo, no interior do útero materno.

validamente *ser*¹⁵”. Sendo assim, a perspectiva de que Parmênides era um monista em sentido estrito, e de que ele ignorava a existência de objetos materiais, é no mínimo inverossímil...

A aplicação daquilo que Parmênides diz sobre o fato de ser às ‘coisas’ tem origem em uma interpretação caricatural de sua filosofia, segundo a qual se faz com que o filósofo tenha dito que o movimento não existe, que o ser é Uno e outras barbaridades. Parmênides é inocente do delírio de seus leitores (...).(CORDERO, 2011, p. 101).¹⁶

... Mas há quem, dentre alguns intérpretes, assumam-a, pois se trata de uma visão que, apesar da elevada probabilidade de ser distorcida, aparentemente torna o texto de Parmênides mais simples de ser apreendido; de forma lamentável, ela é ainda muito difundida como a única plausível no meio acadêmico. Se alguns estudiosos defendem então essa tese, o que dirão da interpretação platônica dos tascos do poema parmenídico? Ora, para eles será muito explícito o parricídio que expiará Parmênides; afinal, apenas pela separação, por parte de Platão, dos mundos entre sensível e inteligível, já se constata que um negava a existência de objetos físicos e, o outro, ainda que não lhe atribuisse legitimidade, a reconhecia. Só que isso não é tão claro como as pessoas usualmente afirmam. Por isso, é fundamental enaltecer que analisar o texto de Platão pode regularmente implicar, num certo sentido, posicionar-se também sobre o poema de Parmênides, embora isso devesse ser evitado e os pesquisadores devessem se concentrar apenas no que o texto platônico veicula para tratar do parricídio. Há uma

¹⁵ No sentido ontológico forte.

¹⁶ Outro intérprete, chamado Thomas Robinson, corrobora a perspectiva de Néstor Cordero em seu artigo *Parmênides: o dever de conhecer o real*: “Este ponto me parece crítico dada a tendência entre alguns autores de pensar no caminho da aparência como inteiramente falso, tratando de um mundo que, para Parmênides, não existe. De fato, a verdade parece ser a própria antítese disso. Para Parmênides existe uma realidade única. Vista da perspectiva da *noesis*, isto é, visto enquanto simplesmente real e em sua totalidade, esta tem as características apresentadas no fragmento 8. Vista da perspectiva da *doxa*, isto é, vista através dos sentidos físicos, ela possui toda sorte de características mencionadas pelos primeiros pré-socráticos.(...) A diferença entre as duas perspectivas é que a primeira produz conhecimento e a segunda meramente opinião. Há, contudo, opiniões e opiniões, algumas sendo mais plausíveis do que outras. E o conjunto de opiniões de que constituem os fragmentos de 9 a 19 está claramente sendo considerado como a realidade ‘plausível’. Se isso está correto, Parmênides não está dizendo que tudo que existe é a plenitude constituída do ser não diferenciado, qualquer coisa além do que pensássemos conhecer sendo ilusória. Ele está, na verdade, dizendo que apenas olhando para o real de uma maneira muito precisa e muito incomum, adquirimos o conhecimento. Outras abordagens, algumas mais plausíveis do que outras, não são absurdos ou sem sentido, mas, de fato, frequentemente, muito práticas e úteis, conquanto que não se afirmem que elas produzem conhecimento. O que tais aproximações envolvem é a visão do real, não enquanto real e na sua totalidade, mas enquanto qualificado e quantificado e em termos de suas partes constituintes.” (ROBINSON, 1997, pp. 33-34).

uberdade de hipóteses cujo raciocínio se deixa nortear não pela obra do *Sofista*, em si, mas por teorias que, anteriores a ele, pretendem ser defendidas, como essa sobre a filosofia parmenídica. A interpretação do *Sofista* pode, assim, incorrer no risco de ser tendenciosa.

Fez-se necessário, assim, inferir a interpretação platônica de Parmênides a partir dos usos que Platão faz dele no desenvolvimento de sua própria doutrina. Ao ignorar este fato, os estudos tradicionais foram levados a sérios equívocos. [...] Todos estes estudos adotaram, ainda que de forma implícita, uma interpretação independente de Parmênides – leia-se, a interpretação standard de Parmênides – tentaram depois determinar as relações entre Parmênides e Platão com referência a esta interpretação independente. (HUGUENIN, 2010, pp. 82-83)

Com efeito, de toda maneira, qualquer interpretação, por si só, é já bastante incógnita e difícil; a interpretação de outra interpretação, então, será ainda mais perigosa, sendo imprescindível separar muito bem cada uma de suas partes, a fim de que a opinião do pesquisador não se confunda, mescle ou imbrique com o que ele alega estar dizendo o filósofo analisado.

A deusa prossegue em seu enunciado; eis que, avante, ela exprimirá, afinal, os versos que tanto provocaram investigações ao longo dos milênios:

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a
palavra que ouviste,
Os únicos caminhos de inquérito
que são a se pensar:
O primeiro, que é e portanto que
não é não ser,
De Persuasão é o caminho (pois à
verdade acompanha);
O outro, que não é e portanto que
é preciso não ser,
Este então, eu te digo, é atalho de
todo incrível;
Pois nem conhecerias o que não é
(pois não é exequível)
Nem o dirias...
(PARMÊNIDES, DK 28 B1-9 e
Proclo, *Comentário ao Timeu*, I, 345, 18).

Nos fragmentos anteriormente expostos, a deusa estabelece um limite ao conhecimento e ao pensamento; este último, ao indicar “*quais são os caminhos de inquérito a se pensar*”, destacando as vias da opinião e da verdade e, aquele primeiro, ao frisar que somente o ser é passível de ser conhecido; o não-ser, por não ser, não se caracteriza por essa propriedade. De fato, epíteto nenhum nele pode ser distinguido; o

não-ser não é, de modo absoluto, o que faz com que, dele, também nada possa ser dito. Essas determinações postuladas pela deusa serão responsáveis por criar bastante alvoroço no que se refere à filosofia posterior a Parmênides¹⁷. De que trata esse não-ser, que somente a deusa pôde proferir e apenas para assegurar o fato de que não é? Mais ainda, o que é ser? Por que não há exemplos de *ser*, mas somente descrições a seu respeito no poema? Em que sentidos o *ser*, enquanto verbo, é suscetível de ser designado?

Essas questões evidenciar-se-ão relevantes sobretudo no tratamento platônico do poema perquirido.

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
E nada não é; isto eu te mando considerar.
Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
Mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
Erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
Peitos dirige errante pensamento; e são levados
Como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
Para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
E não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.
(PARMÊNIDES, DK 28 B 1-9 e Simpício, *Física*, 117, 2.)

O ser e a verdade, portanto, acompanham-se necessariamente, e é exclusivamente por intermédio deles que o saber se faz viável, embora os mortais afirmem, insipientes e ignorantes, que o ser assuma o estatuto do mesmo e o não mesmo¹⁸, ao que a deusa acusa-os de serem bicéfalos, de tão confusos e inconscientes do absurdo de suas atribuições. Quiçá a deusa esteja, especificamente nesse fragmento, salientando a tendência que os seres humanos possuem de perceber nos demais elementos uma diuturna metamorfose, geralmente de caráter material, como na planta que cresce (que era uma semente, mas agora não), no mar que se movimenta (que estava adiante, mas agora está recuado), no silêncio que ao cessar torna o ambiente ruidoso (um lugar silente, mas agora não silente e, sim, barulhento), nos passos que são dados ao longo de uma estrada (antes em seu início, agora, em outro lugar) etc., quando tudo

¹⁷ O artigo de Francis Wolff apontará que, além de Platão e Aristóteles analisarem filosoficamente o poema, a escola atomista também possui certo lio com o legado parmenídico. Isso sem considerar, evidentemente, a influência das ideias parmenídicas na filosofia moderna e na contemporânea, com Martin Heidegger, por exemplo.

¹⁸ Costuma-se atribuir a Parmênides, também, algumas das primeiras nuances do que veio a se denominar por regras de lógica clássica, devido às características do discurso da deusa; nesse caso, “reputar o mesmo e o não mesmo” constituiria uma violação ao que, mais tarde, em Aristóteles, denominar-se-á a lei de identidade, plasmada pela afirmação de que qualquer objeto é idêntico a si mesmo.

isso não passa de aparências e aquilo que já é outra coisa não pode mais ser¹⁹; o ser está além de tudo isso. Por causa de tais condições, adiante a deusa assevera o quão axial é que o ser humano aparte-se da via da opinião, que é aquela para a qual tende o raciocínio equivocado e onde habita a impossibilidade do ser. Ela enfatiza, ainda, a importância de os mortais se desvencilharem de seu ramerrão pernicioso e passarem a deliberar com mais apuro aquilo de que seus sentidos são capazes por meio de coerente discernimento:

Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente. Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento; nem o hábito multiexperiente por esta via te force, exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido, e a língua, mas discerne em discurso controversa tese por mim exposta.
(PARMÊNIDES, DK 28 B1-9).

A deusa avança em seu arrazoamento e passa, então, a explicitar as qualidades congêntas ao ser.

Só ainda (o) mito de (uma) via
Resta, que é; e sobre esta indícios existem,
Bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
Pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
Nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
Uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
Que digas e pense; pois não dizível nem pensável
É que não é; que necessidade o teria impelido
A depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.
(PARMÊNIDES, DK 28 B 8)

Alguns fragmentos adiante, ela também sublinhará que o ser não pode ser dividido em partes, pois, se é todo idêntico, não é possível identificar nele nenhuma distinção que favoreça uma divisão de seu amálgama; além do mais, se não era nem será outro fora do que é, e geração e corrupção estão excluídas de suas propriedades, o ser é precisamente imorredoiro; mais que isso, é eterno²⁰. Também o ser é imóvel, inviolado e “nem algo maior nem algo menor é necessário ser aqui ou ali”; a deusa elabora, outrossim, uma comparação do ser, associando-o a uma esfera: “Então, pois limite é extremo, bem terminado é,/ de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda,

¹⁹ A deusa do poema de Parmênides também ressalta, acerca do ser, e reforçando a idéia anteriormente estruturada, que “(...) nem era ou é ou será/ outro fora do que é, pois Moira o encadeou / a ser inteiro e imóvel”, além de, em seguida, censurar os hábitos dos homens: “por isso tudo será nome/ quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade,/ engendrar-se e perecer, ser e também não, e lugar cambiar e cor brilhante alternar.” (PARMÊNIDES, DK 28 B 1-9).

²⁰ “E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?/ Pois se nasceu, não é, nem também um dia se é para ser./ Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.” (PARMÊNIDES, DK 28 B 8)

/do centro equilibrado em tudo(...)”²¹ (PARMÊNIDES, DK 28 B 8). Faz-se adequado aduzir, também, o fato de que, para a deusa, pensar e ser são o mesmo: “.....pois o mesmo é pensar e portanto ser²²” e “(...) o mesmo é pensar e em vista de que é pensamento/ pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra,/ acharás o pensar(...)” (PARMÊNIDES DK 28 B 1-9) são dois excertos que o corroboram, ambos extraídos do poema de Parmênides. Ora, se somente o ser é passível de ser pensado, ao contrário do não ser, e o que há é o ser – que é também idêntico a si mesmo –, Parmênides não poderia afirmar a existência do ser e do pensamento sobre o ser de modo separado; assim, o ser distinguir-se-ia de si próprio, o que já verificamos ser impossível. Logo, ser e pensamento são necessariamente o mesmo.

Avante, a deusa anuncia o término de seu pronunciamento acerca do ser, determinando ao jovem: “opiniões mortais a partir daqui aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.” ²³(PARMÊNIDES DK 28 B 1-9). Infelizmente, o texto integral sobre essa segunda via não está disponível, e poucos são os fragmentos a que a humanidade possui acesso que restaram a seu respeito²⁴.

De qualquer maneira, eis, pois, a perspectiva geral que se pode projetar da filosofia de Parmênides, malgrado a incúria com que a maior parte da comunidade acadêmica habitualmente trata o legado de sua filosofia²⁵. Nesse subtópico foram

²¹ É fulcral salientar que a deusa indica o ser como *semelhante* a uma esfera, e não como *igual* a ela; nesse sentido, a afirmação de Francis Wolff, de que é veemente que Parmênides reconheça o âmbito material, já que para ele o ser é uma esfera, pode-se considerar no mínimo dúbia: “ Por [o ser] como corpo não é, sem dúvida, nem mesmo uma traição; o próprio Parmênides toma o ser por esférico.” (WOLFF, 1996, p. 207). Portanto, ainda que Parmênides possa ter reconhecido a existência de objetos materiais, ao contrário do que geralmente se dissemina a seu respeito (ver. nota 13), é preciso assimilá-lo a causas realmente válidas, e não a outras desprovidas de um raciocínio minimamente verossímil. Porém, tal como quase tudo o que se investigou até agora, este também constitui um ponto polêmico relativo ao tema, e inúmeras são as interpretações disponíveis sobre os significados que assumem as possíveis traduções, do grego a português, do texto parmenídico.

²² É necessário assinalar, todavia, que este fragmento é um sobre os quais repousa a maior gama de interpretações, sobretudo devido às traduções em geral estabelecidas do trecho.

²³ Por que a deusa expressou-se desse modo? Quando proferiu “a ordem enganadora de minhas palavras”, referia-se à descrição que fizera sobre a via do ser, ou à que indicara sobre a via do não ser? Ou, talvez, tenha enfatizado que são as opiniões dos mortais que a constroem a emitir juízos enganosos na sua tentativa de descrevê-las, já que estas últimas são confusas e incompatíveis com a verdade... será? Essa última opção, de acordo com o contexto, aparenta ser mais plausível; todavia, há quem dela discorde.

²⁴ A ordem proposta aos fragmentos também é ponto que causa discordância entre pesquisadores e estudiosos; a tradicionalmente difundida, porém, é aquela estabelecida por Diels-Kranz e imitada nesse texto.

²⁵ Suas contribuições filosóficas não apenas dizem respeito à metafísica e, mais especificamente, à ontologia, mas muitas delas deram origem a ramificações da filosofia mais tardias, tendo-as influenciado até hoje, como a filosofia da ciência, a lógica e a epistemologia. “(...) Parmênides é

elucidadas algumas das precípuas questões que abarcam o desenvolvimento da ontologia considerada eleática, tendo-se por cerne o poema parmenídico. Evidentemente, nem todas as questões foram abordadas com a acribologia e o atilamento necessários, uma vez que o escopo a que se visa está alhures nessa pesquisa. Isso não significa, porém, que o texto de Parmênides não deva ser perscrutado com maior melindre. Como se pôde verificar, ele é opaco, pouco diáfano, e proporciona uma uberdade de dúvidas nos seus leitores. Nas próximas páginas, verificar-se-á o quão propínquas estão as particularidades do texto parmenídico, aqui interpeladas, com o eixo metafísico da filosofia platônica, sobretudo se analisado a partir, entre outros, do diálogo *Sofista*; além disso, poder-se-á verificar o quanto as questões anteriormente analisadas estão intimamente enleadas às relativas ao parricídio.

2. Principais apanágios da metafísica platônica

Platão desenvolveu investigações de cunho ético, político, religioso, estético, epistemológico, moral e tantos outros; porém, sem dúvida são os princípios metafísicos de que sua filosofia é composta que o tornaram tão egrégio e um dos mais populares filósofos da antiguidade clássica ocidental. Os traços de sua metafísica são bastante específicos e peculiares.

No livro *A República*, por exemplo, que tal como outros de seus escritos, consiste em um diálogo, verifica-se a presença de personagens como Sócrates, Gláucon, Trasímaco, Polemarco, Nicerato, Lísias, Adimanto e Céfalo²⁶ discutindo sobre o que é a justiça e de que modo ela pode ser implantada no interior da πόλις (*pólis*). A busca pelo que ela é leva Sócrates a descrever aquilo que se caracterizaria como um Estado-ideal, no qual a justiça estivesse preponderante em absolutamente todos os setores e relações humanas de sua organização. Para alcançar escopo tão ilibado, seria indispensável que, entre o atendimento a outros critérios, o filósofo fosse o governante desse Estado...

uma figura ainda maior do que frequentemente é considerado na filosofia grega e em campos muito diversos daqueles frequentemente citados.” (ROBINSON, 1997, p. 36).

²⁶ Este último, porém, aparece apenas no início do diálogo, e não há de participar da discussão mais medular presente na obra, que consiste, afinal, na verdadeira definição de justiça.

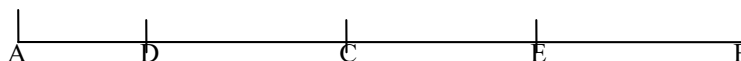
Enquanto filósofos não governarem como reis ou aqueles que são hoje chamados de reis e soberanos não filosofarem genuína e adequadamente, isto é, enquanto poder político e filosofia não forem completamente conjugados, enquanto a horda múltipla de naturezas que presentemente aplica exclusivamente um ou outra não for compulsoriamente impedida de assim agir, os Estados jamais se livrarão dos males, Gláucôn, tampouco – penso – a espécie humana. (PLATÃO, *A República*, 473 d, p. 238).

...pois somente ele aspiraria de modo excelso à sabedoria, podendo, destarte, indicar com propriedade a natureza de inúmeros âmbitos relevantes e, sobretudo, capacitar-se a distinguir o que é daquilo que não é. A descrição dessa jornada rumo ao conhecimento será interpolada no livro VII da *República*, com a imissão de uma passagem que se tornou notória como a *Alegoria da Caverna*. É mormente nesse texto que se identifica a dicotomia entre o mundo sensível e o mundo suprassensível; aquele, definido pela penumbra, pela ilusão e pela escravidão, associado ao interior de uma caverna e, este, designado pela luz, pelo conhecimento da verdade e pelo gozo da real liberdade, situado em região exterior. A passagem de um “mundo” para outro far-se-ia, todavia, ao longo de árduas e morosas etapas. Porque o ser humano estaria demasiadamente habituado à rotina da caverna, a contemplação da luz diurna seria, em um momento inicial, dolorosa e difícil. Primeiro tal indivíduo acostumar-se-ia então à noite, para com o tempo ser capaz de deleitar-se com a luz, ainda que não a vislumbresse diretamente. Ele reconheceria, avante, os reflexos dos objetos na água; depois, passaria a ocupar-se da observação dos próprios objetos. A última etapa, entretanto, e que levaria mais tempo para efetivar-se, seria a contemplação do sol, mais tarde comparada, metaforicamente, por Sócrates, com a contemplação da incólume ideia de Bem. Eis, pois, alguns pontos que devem ser ressaltados a partir de tais dados. O primeiro, o de que o caminho rumo à verdade não é realizado de refez, e nem é viável a qualquer mortal, tal como no poema da deusa de Parmênides. Essa relação entre ambas as teorias filosóficas já foi enaltecida no tópico anterior da pesquisa. O segundo, o de que a hierarquia platônica entre os graus de ser se estabelece a par da trajetória do indivíduo ávido por sabedoria: em um instante introdutório, nada pode ser perscrutado; em um outro momento, somente as cópias dos objetos, dotadas de menos ser; em outra fase, os objetos eles próprios, ainda privados de ser, mas mais tangentes ao ser do que as cópias; posteriormente, a produção de discursos e raciocínios sobre o visualizado e, por fim, o vislumbre das ideias dos objetos, que constituiriam o ser em si mesmo – sendo a ideia mais supina, responsável pela contemplação de todas as outras, a ideia de Bem. É, portanto, desse modo que a metafísica de Platão se plasma no cerne de seus princípios

filosóficos. François Châtelet, intérprete cujas pesquisas sobre os filósofos da antiguidade são amplamente reconhecidas, argumenta que ao término do livro VI da *República* – e, portanto, um pouco antes da exposição da *Alegoria da Caverna*, situada no livro VII – Platão convida os leitores a imaginarem um segmento de linha com determinados pontos proeminentes, explicitando, destarte, no que consiste a sua hierarquia de graus de ser:

À la fin du livre VI de la *Republique*, Platon invite ses auditeurs à imaginer un segment divisé en quatre parties inégales de telle sorte que:

$$\frac{\overline{AC}}{\overline{CB}} = \frac{\overline{AD}}{\overline{DC}} = \frac{\overline{CE}}{\overline{EB}}$$



$\overline{AD}$ représente tout ce à partir de quoi nous sommes obligés de former des conjectures: par exemple, les reflets des choses à la surface des eaux et des miroirs, les oeuvres d'art représentatives; c'est le degré le plus bas de l'Être, celui qui est plus proche du non-Être; y règnent l'imprécision, l'instabilité, la confusion. La section suivante désigne le monde sensible proprement dit, les animaux et les 'realités' naturelles; c'est le lieu de l'expérience perceptive; comme l'avait déjà souligné Héraclite et Parménide, cet univers est emporté par le flux perpétuel qui ne cesse de faire et de défaire; sitôt que, sur la foi d'une constatation, on fait, à son propos, un énoncé, celui-ci révèle son inanité: ce qui était dit comme étant, déjà n'est plus; la couleur et la forme que l'on croyait 'vraies' déjà se dissolvent. La perception *comme telle* est sans vérité. L'ensemble de ces deux segments constituent 'le sensible'(...). Lui faire confiance est le lot de ceux-là qui, exclus de toute éducation, laissent sommeiller leur âme au sein de leur corps... (...) La section $\overline{CB}$ est celle de l'intelligible; elle s'exprime dans le discours contrôlé (il ne sera plus nécessaire, maintenant, de donner cette précision: un discours non contrôlé n'est pas un discours, mais seulement le bruit que fait la passion). La recherche qui se défie du sensible, en un premier moment, s'attache à élaborer des conventions qui vont lui permettre de réaliser l'accord intellectuel. Ainsi procèdent les savants, c'est-à-dire les mathématiciens qui posent arbitrairement des principes, des 'hypothèses' à partir desquels se développent, dans la rigueur, leurs raisonnements. Il s'agit là d'un moment décisif puisqu'il signale la rupture entre l'ordre de la chose et celui du concept. (...) La dernière section est celle du pur intelligible; elle représente le monde des Idées ou des Formes. Sur la nature exacte de ces réalités ultimes, il faudra revenir. La détermination de cette nature sera précisément l'objet privilégié de la discipline que nous connaissons sous le terme 'métaphysique'. Pour l'instant, c'est seulement par analogie que nous pouvons essayer de comprendre ce que sont les Idées et ce qu'est leur principe. Telle est précisément la fonction pédagogique du fameux mythe de la Caverne, que précède, dans l'économie du texte platonicien, l'analyse de la comparaison Soleil-Bien. (CHÂTELET: 1999, pp. 109-111).²⁷²⁸

²⁷ Quiçá fosse mais apropriado que a linha tivesse sido publicada na vertical, e não na horizontal; afinal, alude-se todo o tempo a uma espécie de hierarquia do mais baixo para o mais alto no que se refere aos níveis de ser.

Há, ainda, um terceiro ponto a ser destacado – o da indubitável relação que os apanágios metafísicos de Platão mantêm com a dimensão ética – pois o conhecimento do Bem implicaria a tendência ao aperfeiçoamento das ações humanas em prol da bonomia e da verdade²⁸. A similaridade existente entre a teoria metafísica de Platão e a de Parmênides, identificada numa gama de aspectos, é corroborada por Cordero:

A tão comentada alegoria da caverna reforça visualmente a imagem da linha dividida e confirma que o universo platônico é uma totalidade com regiões hierarquicamente diferentes, porém relacionadas. A novidade da alegoria é a presença de um sujeito que experimentará na própria carne as etapas do processo do conhecimento, processo que, como era de se esperar em um bom discípulo de Parmênides, é apresentado como um caminho a percorrer. O ponto de partida é (curiosamente, como no Proêmio do Poema de Parmênides) a escuridão, na qual, para aqueles que observam do fundo da

²⁸ A tradução do parágrafo é a seguinte: “Ao fim do livro VI da *República*, Platão convida seus ouvintes a imaginar um segmento dividido em quatro partes desiguais de tal sorte que: [...] AD representa tudo a partir do que nós somos obrigados a formar opiniões: por exemplo, os reflexos das coisas nas superfícies das águas e dos espelhos, as obras de arte representativas; é o grau mais baixo do Ser, aquele que está mais próximo do não-Ser; aí reinam a imprecisão, a instabilidade, a confusão. A sessão seguinte designa o mundo sensível propriamente dito, os animais e as “realidades” naturais; esse é o lugar da experiência perceptiva. Como já o haviam sublinhado Heráclito e Parmênides, este universo é levado pelo fluxo perpétuo que não cessa de fazer e de desfazer; tanto que, sob a força de uma constatação, logo que se faz, a seu propósito, um enunciado, revela-se sua inanidade. Isso que era dito como sendo, já não é mais; a cor e a forma que se acreditavam ‘verdadeiras’ já se dissolvem. A percepção *como tal* é sem verdade. O conjunto desses dois segmentos constituem ‘o sensível’(...). Fazer-lhe confiança é a atribuição desses que, excluídos de toda educação, deixam sua alma adormecida em detrimento de seus corpos... (...). A sessão CB é aquela do inteligível. Ela se exprime no interior do discurso controlado (não será mais necessário, agora, dar essa precisão: um discurso não controlado não é um discurso, mas apenas um barulho resultante da paixão). A pesquisa que desafia o sensível, em um primeiro momento, foca em elaborar convenções que lhe permitirão realizar um acordo intelectual. Assim procedem os estudiosos, isto é, os matemáticos que postulam arbitrariamente princípios, ‘hipóteses’ a partir das quais se desenvolvem, a rigor, seus raciocínios. Trata-se aí de um momento decisivo, pois ele assinala uma ruptura entre a ordem da coisa e aquela do conceito.(...) A última sessão é aquela do puro inteligível; ela representa o mundo das ideias ou das Formas. Sobre a natureza exata dessas realidades últimas será necessário retornar. A determinação dessa natureza será precisamente o objeto privilegiado da disciplina que nós conhecemos sob o termo ‘metafísica’. Por enquanto, é apenas por analogia que nós podemos tentar compreender o que são as ideias e o que é seu princípio. Tal é precisamente a função pedagógica do famoso mito da Caverna que precede, na organização do texto platônico, a análise da comparação Sol-Bem.” (Idem, *ibidem*). Faz-se momentoso ressaltar, porém, que a interpretação de François Châtelet – que, aliás, é a tradicional – de que nessa passagem da República existe uma analogia como a exposta, isto é, comportada em moldes matemáticos atinentes à congruência, é alvo de críticas de alguns comentadores, posto se tratar tal procedimento, entre outros fatores, de um resquício metodológico, muito comum entre os escolásticos, que prescreve como se devem ler textos aristotélicos sobre metafísica. Mais sobre o assunto em *A Interpretação de Pierre Albenque sobre os usos filosóficos da analogia em Platão* (FILHO, Edson Peixoto de Resende. Nº 24. *Revista o Que nos Faz Pensar*, Outubro de 2008).

²⁹ É possível verificá-lo, aliás, na prossecução do conto da *Alegoria da Caverna*. Uma vez atingida a região externa à caverna, o indivíduo bem-aventurado que o granjeou deveria a ela voltar para libertar os demais prisioneiros. “A filosofia de Platão é essencialmente prática, e o conhecimento tem como missão melhorar a condição do indivíduo (...)” (CORDERO, 2011, p. 173).

caverna, só são visíveis as sombras dos objetos que são transportados às suas costas. (CORDERO, 2011, p. 179).

O liame que cada coisa sensível possui com as ideias, nesse ínterim, não é muito claro na filosofia de Platão. Algumas obras salientam que as coisas *participam* das ideias; outras, que são *reflexos* das ideias, assim como podem ser refletidas em superfícies diáfanas ou reproduzidas em uma ilustração ou gravura, por exemplo. No entanto, de acordo com Maura Iglésias, é preciso privilegiar a segunda perspectiva em detrimento da primeira...

É exatamente isso, entretanto, que se pretende manter aqui: que, propriamente falando, a relação do sensível com o inteligível entendida como relação de modelo e imagem, incompatível com a noção de participação, só é, a rigor, presente nos diálogos posteriores ao Parmênides; e que reconhecer esse tipo de relação entre inteligível e sensível nos diálogos anteriores se deve à confusão criada pela noção de semelhança, que Platão emprega também para falar dessa relação, e pelo uso metafórico da noção de imagem, explorado sobretudo na República. (...) Segundo nossa escolha interpretativa, a imanência da ideia³⁰ aparece apenas nos primeiros diálogos, sendo substituída por Platão, nos diálogos da fase média, pela concepção, que ele não mais abandonou, de uma idéia separada, transcendente³¹. (IGLÉSIAS, 2009, pp. 93 e 96).

...embora a própria autora enfatize que esse elemento da filosofia de Platão gera bastantes controvérsias no meio acadêmico.

Por fim, o conhecimento do ser, em Platão, é o que gera o verdadeiro saber, aspecto que merece ser explorado com mais afinco. No *Teeteto*, por exemplo, tais elementos se tornam explícitos: “E poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência?” (PLATÃO, *Teeteto*, 186c, p. 102).

Desta vez, o rodeio irônico de Sócrates (...) mostrando-nos a decisiva importância de que se revestiu a polêmica com os Sofistas para o fortalecimento do platonismo e, em última análise, para consolidação da própria filosofia - termina por abranger, à busca do essencial e do primitivo, na mesma rede dialética da argumentação, a interdependência da linguagem e do conhecimento. (NUNES, 1973, p. 27).

Logo, não compete ao ser humano saber qualquer coisa, a menos que conheça, também, o que essa coisa é. A relação de *saber* com *ser* é destarte determinada; veementemente, não apenas na obra de Platão, uma vez que Parmênides também já

³⁰ Ou seja, a ideia tida como resultado da participação de elementos sensíveis num âmbito inteligível (*methexis*).

³¹ Ou seja, a ideia tida como independente do mundo sensível, sendo este último uma cópia da primeira (*mimesis*).

havia esboçado essa mesma relação quando descreveu o ser. Estão, afinal, ambas as filosofias, nesse aspecto, vinculadas: “Necessário é dizer e pensar que (o) ente é, pois é ser,/ e nada não é; isto eu te mando considerar”. (PARMÊNIDES DK 28 B 1-9). Pode-se constatar, pois, que o saber está, tanto em Parmênides quanto em Platão, necessariamente ligado ao *logos*, ou seja, à possibilidade do discurso e do pensamento³², bem como à noção de que é a verdade que se visa quando se busca o conhecimento das coisas; nesse sentido, a verdade e o ser preservam-se inseparáveis.

No mais, algumas afirmações do próprio Estrangeiro, no *Sofista*, asseguram-no. Afinal, como poderiam os sofistas saber de qualquer coisa, se a sua arte ocupa-se não do essencial, mas da mimética, do discurso falso e do simulacro...?

Como chegam esses homens a incutir na juventude que somente eles, e a propósito de todos os assuntos, são mais sábios do que todo o mundo? [...] Ao que vemos, pois, que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade. (PLATÃO, *Sofista*, 233 b – c, pp. 150-151).

Não obstante isso, no interior desse mesmo diálogo, Platão atribui ao ser ao menos cinco gêneros, que a ele se fazem congênitos, diferentemente de Parmênides, que não classifica o ser desse modo. Na verdade, o gênero do não ser, que constitui um desses cinco apontados por Platão, é um dos que mais causará desconforto entre os estudiosos que pesquisam o assunto. Tal procedimento platônico será mais minuciosamente abordado a seguir.

Em suma; levando-se em consideração os circunspectos anteriormente postulados, poder-se-á verificar com maior nitidez em que medida a metafísica de Platão, especialmente a sua ontologia, se assemelha à de Parmênides, bem como, num certo sentido, de que modo ambas se fazem distintas, posto que, apesar de possuírem compatibilidades e simetrias, é evidente não serem idênticas.

3. Considerações sobre o *Sofista*

A seguir, serão ressaltadas algumas características referentes ao diálogo *Sofista*, como sua classificação, sua divisão interna, seus personagens, o tratamento direcionado a estes últimos, o conteúdo da obra e a polêmica que suscita no que tange ao parricídio.

³² Para Platão, somente sabe de algo aquele que é capaz, entre outros critérios, de expendê-lo (PLATÃO, *Teeteto*, 143a e ss.).

3.1. Divisão da obra

O *Sofista* é considerado tradicionalmente um diálogo maduro entre aqueles do acervo platônico. Os pesquisadores que defendem essa tese costumam atribuir a obra a essa fase devido às críticas que Platão direciona à sua própria teoria, sobretudo no que se refere à afirmação da possibilidade do discurso falso, que talvez não tenha sido interpelada de modo tão insistente em outros textos. A questão do discurso falso, entretanto, tal como a da possibilidade da imagem, será tratada mais a fundo um pouco mais adiante, ainda nesse capítulo.

(...) se trata ainda de saber ‘a quem tu confias tua alma, e se o objeto de tua confinação é bom ou mau’. Mais que um velho problema, trata-se de uma constante em Platão. A perseguição ao sofista acaba finalmente por se deixar formular enquanto ‘caça ao outro’. Mesmo se o diálogo de velhice, mais maduro, permite tratar o problema de modo mais aprofundado e conceitual, não é menos verdade que aquilo que lhe dá vida e interesse é sempre o problema ético-político da paidéia. (MARQUES, 2006, p. 136)

Há, no entanto, alguns pesquisadores que o situam entre os livros do período de maturidade e aquele considerado “de juventude”, no qual Platão explicita o cerne de seu conteúdo filosófico com maior ênfase. O que é momentoso frisar é que não há concordância manifesta no meio acadêmico sobre em qual dessas fases se inclui o *Sofista*³³; de fato, está acordado apenas que este diálogo não só possui uma classificação difícil, mas também todo o seu desenvolvimento e enredo, que exigem ambas análises acuradas:

A interpretação das grandes páginas metafísicas do *Sofista* pareceria, à primeira vista, menos complexa; mas é apenas uma ilusão surgida na ótica do paradigma tradicional. Com efeito, se não se enquadra o diálogo no conjunto teórico das ‘Doutrinas não-escritas’, é muito fácil cair numa série de equívocos, como ocorreu com não poucos filósofos. [...] Platão não cessa de surpreender-nos nesse diálogo. (REALE, 1997, p. 295 e p. 307).

Já o texto em si e as suas respectivas partes internas obedecem a uma classificação que, usualmente, tem sido respeitada, ainda que seja possível identificar determinadas nuances diversificadas dela em autores específicos. Os tradutores Jorge

³³ Também no que diz respeito aos ditos diálogos “socráticos”, “de juventude” ou “de maturidade” dividem-se os pesquisadores e alguns denominam-nos – como Néstor Cordero – como “fase socrática”, “fase doutrinária” e “fase crítica” (CORDERO, 2011, pp. 164-165). Quiçá essa categorização nem mesmo seja tão relevante, já que a ordem cronológica dos diálogos não interfere (ou, pelo menos, não deveria intervir) necessariamente na interpretação de seus conteúdos.

Paleikat e João Cruz Costa (*Coleção Os Pensadores* - 1987), por exemplo, dividem o diálogo em diversos subtítulos ordenados³⁴. Ei-los, pois, elencados a seguir:

1. “*O diálogo entre o estrangeiro e Teeteto: a definição de sofista*” (pp. 131-135, frag.s 218c - 221c)
2. “*A aplicação do método na definição dos sofistas*” (pp.135-136, frag.s 221d - 222a)
3. “*A primeira definição do sofista: caçador interesseiro de jovens ricos*” (pp. 136-138, frag.s 222b – 223b)
4. “*A segunda definição do sofista: o comerciante em ciências*” (pp. 138-139, frag.s 223c – 224d)
5. “*Terceira e quarta definições do sofista: pequeno comerciante de primeira ou de segunda-mão*” (p. 140, frag.s 224e – 225a)
6. “*Quinta definição do sofista: erístico mercenário*” (pp. 140-142, frag.s 225b – 226a)
7. “*Sexta definição: o sofista, refutador*” (pp. 142- 148, frag.s 226b – 231c)
8. “*Recapitulação das definições*” (pp. 148-150, frag.s 231d – 233a)
9. “*As artes ilusionistas: a mimética*” (pp. 150-154, frag.s 233b – 237a)
10. “*O problema do erro e a questão do não-ser*”(pp. 154-160, frag.s 237b – 241d)
11. “*Refutação à tese de Parmênides*” (pp. 160-161, frag.s 241e – 242b)
12. “*As teorias antigas do ser. As doutrinas pluralistas*” (pp. 161- 163, frag.s 242c- 244b)
13. “*As doutrinas unitárias*” (pp. 164-166, frag.s 244c - 245e)
14. “*Materialistas e amigos das formas*” (pp. 166-168, frag.s 246a – 247d)
15. “*Uma definição do ser. Mobilistas e estáticos*” (pp. 168-171, frag.s 247e – 249d)
16. “*A irredutibilidade do ser ao movimento e ao repouso*” (pp.171-173, frag.s 249e – 251a)
17. “*O problema da predicação e a comunidade dos gêneros*” (pp. 173-173-176, frag.s 251b - 253b)
18. “*A dialética e o filósofo*” (pp. 176-177, frag.s 253c – 254b)

³⁴ Esse tipo de organização do diálogo *Sofista* está baseado sobretudo no modelo exposto pela edição da companhia *Les Belles Lettres*, de autoria de Dièr.

19. “*Os gêneros supremos e suas relações mútuas*”³⁵ (pp. 177-180, frag.s 254c – 256d)
20. “*Definição do não-ser como alteridade*” (pp. 181-183, frag.s 256e – 258c)
21. “*Recapitulação da argumentação sobre a realidade do não-ser*” (pp. 183-184, frag.s 258d – 259d)
22. “*Aplicação da questão do erro na opinião e no discurso*” (pp. 185- 190, frag.s 259e – 264b)
23. “*Retorno à definição do sofista*” (pp. 190- 195, frag.s 264c - 268d)

Em geral, os estudiosos do tema costumam apartar o *Sofista*, ainda, em duas extensas planas: a primeira, que no exemplo supracitado corresponderia a todos os subtítulos até o nono; e a segunda, que começaria do décimo em diante. Aquela retrataria a intenção de o Estrangeiro definir o sofista, argumentando em favor de sua classificação e atribuindo-lhe seis definições; a segunda, por sua vez, discorreria sobre a questão do ser e do não-ser, de caráter ontológico, presente no texto até a sua peroração. Esse tipo de classificação é bastante difundido. Wolff, por exemplo, segue-a:

[...] Seis pseudo-definições (221e-226a) são primeiramente apresentadas; elas são, de fato, descrições de práticas, ditas sofisticas, muito distintas e no interior das quais pode-se entrever a do próprio Sócrates³⁶. (WOLFF, 1996, p. 192).

Rafael Huguenin (2009, p. 34) também corrobora as seis definições da primeira parte. Só que ele divide a segunda parte em cinco argumentos centrais³⁷, que

³⁵ Talvez a denominação resultante da tradução por “Gêneros Supremos” se evidencie um tanto quanto inapropriada. Sabe-se que Aristóteles, depois de Platão, utiliza-se desse conceito em sua *Metafísica*, mas certamente não é no intuito de fazer jus ao mestre; antes, procura refutá-lo. No interior da própria obra platônica, aliás, os gêneros não estão associados a essa característica específica, embora se possa deles dizer que são austeros, supremos ou absolutos de acordo com determinadas interpretações oriundas de leituras diferenciadas. Francis Wolff, por um lado, descreve os gêneros como “grandes” (WOLFF, 1996, p. 191) ; Néstor Cordero, por outro, denomina-os “formas” (CORDERO, 2011, pp. 172-173); já, Cornford, por sua vez, de modo símile ao de Cordero, chama-os “Formas” (CORNFORD, 1968, p. 230); Reale, nesse entrementes, denomina-os “Ideias” (REALE, 1997, p. 300)

³⁶ As relações que o Estrangeiro possuía com Sócrates, mormente no que se refere ao método empregado por cada um deles, são bastante debatidas por Marina McCoy, em seu artigo “Filósofos, sofistas e estrangeiros em *Sofista*”, de 2010, cap. 6 (pág.s 151 – 179) do livro *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. Além de analisar o *Sofista*, a autora intercala suas observações com o diálogo *Teeteto*. Tratam-se de constatações extremamente interessantes e muitas delas plausíveis. A leitura de sua pesquisa é, pois, basilar para um estudo mais aprofundado do *Sofista*.

³⁷ A autora Maura Iglésias identifica sete deles ao menos no que tange à primeira parte.

açambarcam os fragmentos 237b8-241c6 (HUGUENIN, 2009, pp. 42-70). Mas Francis Wolff apresenta uma classificação um tanto quanto polêmica do diálogo; para ele, a primeira parte não é central no interior da obra platônica, embora o seja a segunda. “A questão inicial, mas não central, do diálogo é, lembremos, definir o ‘sofista’” (WOLFF, 1996, pp. 192). Maura Iglésias, no entanto, discorda de sua perspectiva. Para ela, ainda que o texto seja passível de uma interpretação desse caráter, a maioria dos estudiosos tende a descartar “a casca em prol do fruto”, privilegiando a segunda parte em detrimento da primeira; e, mesmo que aquela seja, deveras, central na filosofia de Platão, é indispensável reconhecer que a outra também o é. Vejamos com maiores detalhes o que aduz sua pesquisa.

O Sofista apresenta duas partes bem demarcadas. A primeira (216^a-236e/264c-268d) desenvolve a questão ostensivamente dada como o tema do diálogo, busca da definição do sofista, do qual acabam encontrando sete definições diferentes. A segunda parte (236e-264c) consiste na demonstração da possibilidade do discurso falso, uma discussão que, explicitamente, aparece como incidental no curso do desenvolvimento de uma das definições, uma espécie de desvio necessário para dar continuidade ao tema principal. [...] Mas essa parte, aparentemente incidental, acaba tomando proporções consideráveis, levando a desenvolvimentos que extrapolam em muito a discussão explícita de demonstrar a possibilidade do discurso falso, e que constituem, certamente, muitos dos pontos fundamentais do pensamento de Platão da última fase. [...] A importância capital das discussões realizadas na segunda parte; sua posição central, literalmente encravada no desenvolvimento do tema explícito do diálogo; a nítida quebra temática entre as duas partes, apesar da continuidade formalmente bem construída entre elas, tudo isso levou Th. Gomperz a uma célebre comparação: a primeira parte seria a casca, a segunda o fruto (citado por Diès na Notice da ed. Do Sofista da Collection Budé, Belles Lettres). [...] A leitura dos inúmeros estudos e comentários a que dá origem o Sofista revela a propriedade dessa comparação. Por um lado, identifica-se claramente uma abordagem que consiste em descartar a casca para ir diretamente ao fruto. [...] Por outro lado, é também inegável que não faltam comentários sobre a primeira parte do Sofista. Afinal, ela contém alguns temas da maior relevância filosófica. As próprias definições do sofista são todas elas de alguma forma significativas para o pensamento político e educacional de Platão, quando não para outros aspectos de seu pensamento. Há além disso a primeira grande apresentação do método da divisão, e, claro, a questão da imagem (...) e que, independentemente da ligação que tem com a parte central, é sem dúvida um tema central em Platão. Mas, ainda que reconhecendo a importância filosófica das questões tratadas na primeira parte, os comentários do Sofista em geral tratam a conexão entre as partes como ela se dá explicitamente. A parte central é assim vista como uma espécie de desvio que se tornou mais importante que o caminho principal originalmente traçado. [...] Assim, de uma maneira ou de outra, com descarte total ou não da casca em prol do fruto, a verdade é que os comentários do Sofista não parecem reconhecer uma ligação essencial entre as duas partes do diálogo. (IGLÉSIAS, 2003, pp. 143-145)

Verifica-se, destarte, que, para a autora, o fato é que muitos estudiosos tendem a cindir, seja considerando a segunda parte a central, seja desconsiderando-a enquanto tal, a obra de Platão de uma maneira dicotômica. Por sua vez, para esses pesquisadores repousam aparentemente independentes uma em relação à outra as suas partes; todavia, é indispensável salientar que estão interligadas de um modo necessário no texto do *Sofista*.

Enfim; de resto, deve-se destacar que, segundo determinados paradigmas interpretativos acordados em geral, a primeira parte é reconhecida por determinados elementos: o reencontro de Sócrates com Teodoro, a manifesta curiosidade daquele em desvelar as definições de *político*, *sofista* e *filósofo*, o convite feito a Teeteto para que dialogasse não com Sócrates, mas com o Estrangeiro, a predominância dos arrazoados produzidos por esse último sobre o raciocínio acerca do objeto de estudo investigado, a apresentação do método das divisões, que categoriza não apenas as profissões pelos seus tipos de técnicas, mas também atribui valores às suas respectivas competências; e, no mais, a concentração dos interlocutores numa questão que será ainda mais explorada na segunda parte, isto é, aquela que atua logo após a recapitulação, por iniciativa dos personagens que dialogam, das seis definições granjeadas do sofista – a questão de saber sobre a possibilidade do discurso falso e da imagem enquanto *mimeses*.

A segunda parte, por sua vez, é reconhecida, no que diz respeito aos seus componentes internos, pela continuação da análise da questão anterior; pela ocorrência ou inexistência do parricídio; pelas expressivas citações do poema de Parmênides em inúmeras ocasiões, de forma a respaldar o arrazoamento com argumentos de autoridade; pela identificação das doutrinas mobilista e estática como proeminentes e rivais; pela inesperada definição do filósofo; pela divisão e caracterização dos grandes gêneros do ser³⁸; pela designação do não ser como outro; pela adoção dos juízos até então

³⁸ Também no que tange à quantidade desses gêneros é possível distinguir determinadas controversas. Francis Wolff, por exemplo, não acentua a existência de mais de cinco gêneros de ser (Ser, Mesmo, Outro, Movimento, Repouso, Discurso e Opinião – os dois últimos não são reportados). O comentador, aliás, ressalta em uma de suas notas de rodapé o seguinte: “(...) se, portanto, como o Estrangeiro diz em 254c, ele se interessa aqui pelas Formas que são ‘muito grandes’, não se trata, realmente, como pensou Plotino, de fazer uma lista, e menos ainda uma lista exaustiva, dos gêneros maiores; dir-se-á, no melhor dos casos, que Ser, Mesmo e Outro *fazem parte* dos gêneros maiores – mas não do mesmo modo que Movimento e Repouso, evidentemente.” (WOLFF, 1996, p. 196, nota 33). Já para Reale, a indicação dos gêneros apontados por Platão como totalizando apenas os mencionados no *Sofista*, ou ainda parte deles, é inverossímil: “ (...) dado que o *Sofista* trata dos conceitos do *ser* e do *não-ser*, os quais, no contexto de numerosas formas de metafísica centradas sobre a ontologia, *são conceitos últimos supremos*, é fácil pensar que Platão, enquanto se ocupa aqui justamente desses conceitos, dá fundamento à sua protologia e, portanto, apresenta um tratamento último do conjunto

elaborados no tratamento da questão sobre a possibilidade do discurso falso, da imagem e também do erro no âmbito do ser e do não-ser e pela monumental e finalmente definição de sofista.

3.2. O tratamento paterno de Parmênides

Parmênides pode ser considerado “pai” de Platão de acordo com a perspectiva de que este último, é latente, foi intensamente influenciado pela filosofia daquele. No conjunto de obras platônicas, alusões aos fragmentos do *Poema* de Parmênides, bem como à vida que este levava, são úberes e se aduzem em diversos contextos diferentes³⁹. Constata-se, destarte, que a filosofia de Platão em muitos sentidos foi orientada pela parmenídea; não são poucas as vezes nas quais a adoção de um raciocínio filosófico que se associa a Parmênides, incoado por um dos personagens, altera completamente o rumo do diálogo. Nitidamente isso também ocorre no *Sofista*, e de maneira bastante freqüente:

A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nós que éramos jovens. (...) Dele, pois, já nos vem o testemunho (...). (PLATÃO, *Sofista*, 237a – b, pp. 154-155).

Embora esteja mancomunada em toda a comunidade acadêmica a impossibilidade, de ordem histórica, de Platão ter conhecido Parmênides, o que tolhe a sua descrição como *discípulo* dele, é indubitável o respeito e a imane estima que Platão arroteou por esse filósofo. Numa considerável gama de ocasiões Platão dirige a Parmênides, poder-se-ia dizer, através dos comentários dos personagens de suas obras, encômios, louvores e panegíricos em barda.

Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, tendo-se-

dos gêneros supremos. Mas na realidade não é assim, e justamente por explícitas declarações do próprio Platão, o qual, por duas vezes, tem o cuidado de advertir que não trata das Ideias supremas e dos gêneros supremos na sua totalidade, mas apenas de um grupo escolhido deles.” (REALE, 1997, p. 295).

³⁹ Conferir o índice de citações de Parmênides no anexo I. Conforme o que se pôde verificar, alusões ao nome de Parmênides se fazem presentes em diálogos como *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Banquete* – isso sem mencionar os reportes a ele mais indiretos, mesclados a conteúdos múltiplos de outros diálogos.

me revelado de rara profundidade de pensamento.⁴⁰ (PLATÃO, *Teeteto*, 183e – 184a, pp. 197-198).

Platão, além disso, nomeou uma de suas obras com o título de *Parmênides*, o que enfatiza ainda mais a importância desse filósofo na teoria platônica. No interior desse diálogo, Parmênides é o interlocutor que se pronuncia por mais tempo, e Sócrates atua discursando pouco, sendo ainda muito jovem⁴¹. Na maior parte das vezes, Parmênides o refuta a respeito de noções e princípios especificamente relevantes para a metafísica sagrada platônica, como as críticas que ele direciona à teoria das Ideias. Conquanto este também se trate de um diálogo de aspecto bastante emblemático, faz-se impreterível admitir o quão aquilatada e momentosa é a participação de Parmênides nele. Platão não designa qualquer indivíduo para ocupar-se da tarefa de transmitir seus juízos críticos; nem mesmo a Sócrates é facultada essa atividade⁴². É Parmênides o personagem que predomina com suas críticas ao longo de todo esse diálogo tardio. Mais uma vez, é medular ressaltar a influência desse filósofo no conjunto de obras platônicas.

Sendo assim, a descrição de Parmênides como “pai” de Platão faz-se exequível não apenas porque aquele era mais velho do que este, mas sobretudo devido ao apreço enlevado e reverente que as obras platônicas veiculam no que tange a Parmênides. É evidente que a ocorrência de tal tipo de relação, de caráter fraternal, entre o filósofo pré-socrático e Platão, constitui uma metáfora – conforme já fora enaltecido aqui, é altamente improvável que Platão tenha sequer conhecido Parmênides. O que se visa enfatizar é ao fato de que, devido à manifesta influência de Parmênides sobre o conteúdo dos textos platônicos, Platão pode ser vislumbrado como “filho” dele – mas como um filho cujo vínculo é estritamente filosófico.

É nesse sentido que a existência do parricídio é representada pela ruptura, no que é relativo à metafísica, da filosofia de Platão com a de Parmênides, tendo a inexistência

⁴⁰ Quem profere tal discurso é Sócrates. Outros elogios encontram-se nos fragmentos 152 e, de *Teeteto* (PLATÃO, edição de 2001, p. 50) e 237 a, do *Sofista* (PLATÃO, edição de 1987, p. 154), além, é claro, de ser necessário assinalar as alusões cordiais de Platão a Parmênides, sem prestar-lhe direta e elogiosamente preitos.

⁴¹ Sabe-se, porém, que predominantemente nos diálogos platônicos ocorre o contrário: é Sócrates quem participa como um dos principais emissores de discursos durante os pleitos consolidados. Essa exceção torna o *Parmênides* um diálogo peculiar e destaca esse filósofo pré-socrático como personagem privilegiado por Platão.

⁴² Alguns comentadores, aliás, não acham que o fato de Sócrates aparecer como jovem seja mera coincidência. Platão parece expor uma relação fortemente moral, que é aquela estabelecida entre o efebo, ávido por conhecimento, e o homem mais velho, experto e temperante, no *Parmênides*. Nela, Parmênides deve inspirar o respeito de Sócrates, em sua fase juvenil, sem deixar de indicar os caminhos mais adequados pelos quais a investigação deve enveredar, asseverados por sua longa experiência. É nessa posição que Parmênides critica vorazmente a teoria de Platão, vez ou outra sugestivamente proposta por Sócrates.

do parricídio (que em si mesmo sempre foi considerado uma barbárie ímpia, atroz, soez e iníqua tanto na sociedade ateniense quanto na contemporaneidade⁴³ – talvez até mais naquela do que nesta) uma natureza metafórica equivalente.

Deve-se atentar, porém, para o que isso pode significar. Se o parricídio for realmente corroborado, Platão incorre na possibilidade de ser acusado, em interpretações mais extremas, de ser um filósofo que desenvolveu uma teoria contraditória; afinal, se em todos os demais livros Parmênides é elogiado, por que no *Sofista*, estritamente, a filosofia parmenídica não é interpelada tão cerimoniosamente, mas, antes, combatida? Esta é uma possibilidade, nesse entrementes, que consiste na consequência da afirmação de outras duas possibilidades distintas: a primeira, a de que todas as outras vezes nas quais Platão reporta a Parmênides em seu diversificado acervo de obras, ele não somente está usufruindo dos fragmentos do *Poema* para compor os diálogos, mas está necessariamente concordando com eles; e a segunda, a de que tudo o que é proferido pelo Estrangeiro, personagem que anuncia o risco de estar cometendo um parricídio no *Sofista*, é compatível com o que Platão particularmente pensava. E a asserção de ambas as possibilidades anteriormente indicadas é no mínimo perigosa, pois suas respostas estão aparentemente nenhures; ao menos, não podem ser hauridas com respaldo apenas da obra platônica⁴⁴. Ora, mal se pode ter certeza absoluta de algo que está no interior do texto, explícito em sua frases; o que se dirá, então, da tarefa de deslindar o que está oculto, nas entrelinhas?

Muitos intérpretes, entretanto, julgam a contradição platônica *patente*. Esta é a incurial postura de uma cornucópia de comentadores tradicionais – a de reduzir todos os textos platônicos a descrições simples e a postulações suspeitamente bastante fáceis de serem identificadas⁴⁵. Acontece que nem tudo o que Platão escreve pode ser apreendido de refez: lembremos que, mais do que um autor de livros, ele foi um dos mais insígnies e egrégios filósofos da história da humanidade. Com efeito, poder-se-ia afirmar que quase nada de sua obra, extremamente bem estruturada e desprovida de paramentos gratuitos ou frívolos – além de harmonicamente ordenada - é passível de ser interpretado fidedignamente. Tudo a que se pode almejar é um panorama mais ou menos verossímil

⁴³ O exórdio de *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault, descreve um caso no qual um indivíduo expia da sentença de esquiteamento em praça pública por ter assassinado o próprio pai (FOUCAULT, 1999, p. 6).

⁴⁴ Essas possibilidades se plasmam por exigências mais psicológicas, mas esse não é o propósito a que essa pesquisa pretende atender e, tampouco, os matizes a que se propõe, prioritariamente, explorar.

⁴⁵ Como, aliás, também sucede com os textos de Parmênides.

daquilo que nos legara Platão, apesar do caráter aparentemente objetivo, mesmo no que se refere às narrativas mais longas, de suas mensagens. Estas últimas, conquanto transmitidas por eles, vão muito além de seus textos. Eis o equívoco, portanto, que se deve evitar: o de avaliar todos os escritos platônicos como extremamente fáceis de serem examinados. Eles geraram copiosas dificuldades ao longo de milênios! Além disso, toda interpretação deve estar bem fundamentada em raciocínios plausíveis e argumentos dignos de serem analisados, ao invés de se basear no palpite de que o texto investigado é demasiadamente claro.

Volvendo à temática do parricídio, este último pode ser constatado, se existente, de outras maneiras: por exemplo, devido à atribuição de um caráter ontológico ao não-ser, posto que ele é denominado como um dos “gêneros de ser”, por parte do Estrangeiro. Logo, haveria um rompimento com o *Poema* de Parmênides, já que o não-ser não é “nem pensável e nem dizível” (PARMÊNIDES, DK 28 B 2 *versos* 7-8). Todavia, essa interpretação também é problemática, não apenas em consequência do fato de que quem expõe o discurso há pouco apresentado é um personagem, e não propriamente Platão, mas também porque o Estrangeiro constitui um locutor expansivamente emblemático no âmbito das obras platônicas. Porém, os mais obstinados ainda podem recorrer e alegar que, na verdade, quem comete o parricídio é o próprio Estrangeiro. Essa afirmação, por um lado, é suscetível de ser validada a partir dos excertos extraídos do *Sofista*: na obra, é acentuado o fato de o Estrangeiro vir de Eléia, o que o torna muito propínquo a Parmênides. Teodoro também sublinha que o Estrangeiro é conhecido por ser um filósofo, ao passo que, quando Sócrates percebe que ele é de Eléia, caracteriza-o como um deus. Por outro lado, sob a identidade do Estrangeiro repousa uma densa névoa – tudo o que se lhe vincula é escuso e opaco, como se procurará acentuar a seguir.

O fato é que, seja afirmando que foi Platão quem cometeu o parricídio, seja defendendo que foi o Estrangeiro enquanto orador fiel à opinião de Platão quem assim procedera – seja, ainda, negando a existência do parricídio – a questão sobre a ruptura ou não da filosofia platônica com a parmenídica no *Sofista* açambarca uma plêiade de questões, que perpassam não apenas as interpeladas nesse pequeno subtópico, mas tantas outras que serão perquiridas adiante.

3.3. Locutores do diálogo

Os personagens que compõem o *Sofista* são Teodoro, Sócrates, Teeteto e o Estrangeiro de Eléia. É axial enfatizar, também, que o *Sofista* constitui um diálogo que está situado no cerne de uma sequência bastante específica de obras de autoria platônica. Trata-se, pois, do *Teeteto*, do *Sofista* e do *Político*: os três diálogos estão relacionados de acordo com a ordem segundo a qual estão expostos, e isso não apenas devido aos personagens neles presentes, vez ou outra manifestando-se em mais de um texto, mas mormente devido à alusão que eles fazem aos encontros que sucederam anteriormente: “o drama de Sofista é parte de uma sequência maior de diálogos.” (MCCOY, 2010, p. 151). No *Teeteto*, Sócrates encontra primeiro Teodoro e, apenas depois, aquele cujo nome intitula a obra; ao término da conversa, os locutores mancomunam um novo pleito no dia seguinte. O *Sofista* reporta justamente, em seu início, àquele diálogo, ocorrido um dia antes, e dá continuidade à temática proposta inicialmente por Sócrates; todavia, através de uma nuance distinta e bem mais singular⁴⁶. Por fim, o *Político* associa-se ao *Sofista* à medida que trata dos assuntos que restavam ainda interpelar, tendo a conversa que o preenche enquanto conteúdo ocorrido um dia após o diálogo *Sofista*.⁴⁷

⁴⁶ Se no *Teeteto* Sócrates tinha o fito de apenas desvelar o que é o conhecimento, conforme indica o fragmento 146a – “eis o que me suscita dúvidas, sem nunca eu chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo? Como vos parece?” (PLATÃO, *Teeteto*, 146 a, p. 40) –, no *Sofista* seu escopo de investigação é bem mais restrito e delimitado: “(...) precisamente ao estrangeiro é que queria perguntar, se é que a minha pergunta não o desagrada, por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam [...]: ao sofista, ao político e ao filósofo.” (PLATÃO, *Sofista*, 216b-217a, p. 129). De uma certa maneira, a questão de saber quem é o sofista exigirá a investigação do conceito de conhecimento, um dia antes consolidada – afinal, indagar-se-ão os personagens se o sofista conhece verdadeiramente algo e, tendo sido verificado que não, ter-se-á que analisar qual é a possibilidade de que produza discursos falsos. É a partir de então que o diálogo adquirirá aspectos mais particulares, pois é deste momento em diante que o Estrangeiro vislumbrará a necessidade de examinar o não-ser.

⁴⁷ Existe alguma controvérsia nesse sentido. Tal como se pôde destacar do fragmento 217a da introdução do *Sofista*, Sócrates deseja saber o que é o sofista, o filósofo e o político. Há, todavia, apenas dois diálogos que se seguem dessa solicitação: o *Sofista* ele mesmo, que interpelará a questão de o que é o sofista, e o *Político*, tratando do que é o político. E a definição de filósofo, qual obra dela se ocupará? Essa definição é enaltecida brevemente no *Sofista* em 253c-254b: “(...) Por Zeus, não estaremos, sem o sabermos, dirigindo-nos para a ciência dos homens livres e correndo o risco, nós que procuramos o sofista, de haver, antes de encontrá-lo, descoberto o filósofo? [...] Dividir por gêneros e não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética? [...] Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça.” (PLATÃO, *Sofista*, 253c-254b, pp. 176-177). Mas, a despeito de uma tal definição ser, com efeito, ainda muito preliminar, o Estrangeiro pronunciará, em seguida, o seguinte: “eis, pois, em que lugar, agora ou mais tarde, poderemos encontrar o filósofo se chegarmos a procurá-lo”. (Idem, p. 177). Alguns intérpretes acreditam que Platão tinha planos de

Entretanto, quem são esses personagens? Sobre os três primeiramente indicados no parágrafo inicial, nem tantos mistérios repousam, afinal. Teodoro é um geômetra célebre em sua época, e professor de Teeteto; este último, então, consiste em seu aluno, porém extremamente destacado e de comportamento e ações louváveis, tal como o elogiam todos que a ele se referem no diálogo *Teeteto*. Sócrates é tido historicamente como mestre de Platão e é, com nitidez, um filósofo cujo pensamento, que usufrui predominantemente da ironia, da maiêutica e de princípios como o denominado “intelectualismo socrático”, também se tornou insigne, tanto por via de comentários à vida que levou, registrados, por exemplo, por Xenofonte e Diógenes Laércio, quanto, sobretudo, pelas obras de Platão que o representam. Já o Estrangeiro de Eléia... Quem é...?

A identidade do estrangeiro é misteriosa. Enquanto outros diálogos como *Teeteto* nos explicam detalhadamente as personalidades ou biografias das personagens, o Estrangeiro nunca é totalmente explicado. Sabemos pouco dele, além de ser de Eléia. [...] A característica mais marcante do Estrangeiro é o pouco que recebemos de informação a respeito dele ao longo de *Sofista*. Ele realmente permanece como um estrangeiro para nós assim como para seu público dentro do diálogo. Sabemos que o Estrangeiro vem de Eléia e que se associa com Parmênides e Zenão, mas esses laços sociais e geográficos não o identificam automaticamente como filósofo. [...] Platão tampouco fornece um claro retrato do Estrangeiro como personagem: Platão não oferece quaisquer histórias de coragem em batalhas, sucessos passados ou fracassos do Estrangeiro ou qualquer tipo de histórias. O Estrangeiro não se zanga, não se envergonha ou revela suas emoções, como muitos dos personagens platônicos. Ele permanece obscuro. (MCCOY, 2010, pp. 151-154).

Em primeiro lugar, o Estrangeiro nem mesmo recebe um nome próprio: a única forma pela qual se lhe alude é pelo epíteto “estrangeiro”. Isso é um apanágio muito esdrúxulo de que é provido, pois nenhum outro personagem da literatura platônica permanece destarte, tão anônimo.⁴⁸

Em segundo lugar, sabe-se de sua origem, que é de Eléia, mas não ao certo o que isso pode significar. Será que o Estrangeiro, enquanto tal, está representando uma coletividade estrangeira, daí justificando-se a sua descrição atípica, isto é, escassa e tibia

elaborar um livro que tratasse desse assunto de maneira mais obstinada, mas esse projeto não foi consolidado. É o caso de Cornford: “Sólo podemos conjecturar por qué el *Filósofo* no fue escrito nunca” {Só podemos divagar sobre porque o *Filósofo* não foi escrito nunca}. (CORNFORD, 1968, p. 158). Outros, por sua vez, consideram que alguma porção da definição de filósofo foi perscrutada no *Sofista* e, quaisquer outras porções, nos livros V e VI da *República*, e que Platão preferiu, deveras, não dedicar uma obra exclusivamente à explanação desse assunto. O fato é que aparentemente jamais saberemos, com convicção absoluta, as intenções de Platão a esse respeito, podendo no máximo conjecturar sobre elas.

⁴⁸ Exceto, talvez, pelo *Cidadão Ateniense*, de *As Leis*.

no interior do *Sofista*? Será que o fato de ser estrangeiro e, entretanto, denotar tanta argúcia e acribologia em seus discursos, exprimindo-se dilúcida e ordenadamente, não é uma crítica tácita de Platão ao tratamento geralmente ofensivo que os estrangeiros recebiam na época, sendo considerados, nas ocasiões nas quais não provinham da região grega, pejorativamente como bárbaros⁴⁹?

Em terceiro lugar, nada indica a existência histórica do Estrangeiro, ao contrário dos personagens *Protágoras*, *Crítias* e *Hermógenes*⁵⁰, embora este problema seja de um caráter sutilmente mais secundário. De fato, o que há de mais medular e, evidentemente, mais imprescindível no que tange ao caráter filosófico das obras platônicas são as mensagens transmitidas pelos personagens, e não propriamente uma atuação biográfica concretamente documentada, por parte destes últimos, baseada em eventos de ordem histórica.

Em quarto lugar, o Estrangeiro atua em somente dois diálogos platônicos: o *Sofista* e o *Político*. Ele não apenas não está presente em outros textos como também nem mesmo é recordado, por meio de outros personagens e em outras circunstâncias, indiretamente.⁵¹ Por que o amálgama no qual desempenha o seu papel é tão restrito, tão exíguo? Surpreendentemente, por outro lado, Sócrates está imbuído em ambos os diálogos discriminados há pouco, mas suas falas são pontuais e não predominam ao longo dessas obras⁵², ao contrário do que se está habituado a observar no que é relativo ao acervo de escritos legados por Platão. Em geral, o indivíduo cujos arrazoados são mais freqüentes é mesmo Sócrates.

(...) Diferentemente da maioria dos diálogos platônicos, nos quais Sócrates é o principal orador, aqui Sócrates fica em silêncio aos pés do Estrangeiro de Eleia, enquanto este faz a diérese e explora a metafísica (...) por todas as

⁴⁹ No caso em questão, o Estrangeiro vem de Eléia, que é uma plaga que integrava a região dada como helênica. Sendo assim, ele não despertava asco em seus interlocutores, mas antes, admiração, pois Eléia era conhecida por ser a cidade onde Parmênides havia nascido. Porém, isso não descarta a possibilidade de o Estrangeiro representar outros estrangeiros; afinal, nada de muito individual é identificado nele, já que sequer um nome lhe está associado. A questão de representar outrem, ou mesmo uma coletividade, no entanto, é pouco explorada e não resulta em consequências filosóficas muito relevantes para o tema em análise. Todavia, para uma mais aguçada avaliação do assunto, o próprio diálogo *Político* o tratará entre as passagens 262d e 263a.

⁵⁰ No que diz respeito à vida de Protágoras, consultar a nota 6 de *Protágoras*. (PLATÃO. *Protágoras*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2013, p. 250). Em relação a Crítias, verificar o diálogo *Timeu*, nota 8. (PLATÃO. *Timeu*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2014, p. 165). Sobre a biografia de Hermógenes, ler a nota 1, presente no *Crátilo* (PLATÃO. *Crátilo*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2011, pág. 35).

⁵¹ ... como sucede com os personagens Euclides e Terpsião, locutores iniciais do diálogo *Teeteto* e, porém, personagens apenas mencionados no diálogo *Fédon*.

⁵² “[O] estrangeiro tem o papel condutor e seu interlocutor é, em cada caso, um jovem e solícito companheiro de Sócrates.” (MCCABE, 2006, p. 52).

páginas de Sofista, exceto as poucas primeiras. Sua presença dramática e em especial seu silêncio pouco característico devem ser enigmáticos para os leitores do diálogo. (MCCOY, 2010, pp. 151-152).

Isso nos leva a indagar em que proporção Platão realmente veicula suas ideias nesse diálogo através dos discursos de seus personagens. Se o locutor que mais intensa e regularmente se pronuncia possui uma identidade incógnita e uma atuação insólita no interior do texto, talvez seja demasiado espúrio afirmar que é ele o personagem que, afinal, transmite as opiniões de Platão⁵³: já é assaz difícil identificá-lo em obras nas quais o Estrangeiro não atua... o que dizer, então, daquelas nas quais está presente...?⁵⁴

Resta ainda frisar o quão fulcral se aduz o método discursivo empregado pelo Estrangeiro. Ele é, numa miríade de aspectos, peculiar.

O Estrangeiro usufrui, predominantemente, nas duas obras nas quais sua participação se efetiva, do método das divisões⁵⁵, ou do método dicotômico⁵⁶. Este, por sua vez, funda-se no princípio de se proceder, sempre que a análise de um dado objeto é incoada, a efetuar divisões a respeito daquilo que se examina, de maneira a preservar cotejada e estreme a sua natureza. As divisões, portanto, proporcionam àqueles que a sintetizam maior clareza acerca daquilo a que visa a investigação na qual se engajam, de modo que o exame empreendido se estruture com maior acuidade e de forma mais

⁵³ Em todo caso, o fato de um personagem se expressar, como orador, com maior incidência em um diálogo platônico, está longe de ser suficiente para se esperar que absolutamente tudo o que ele diga seja compatível com a opinião de Platão. Não se pode olvidar que o contexto no qual estão imitados os personagens platônicos é dialógico e, portanto, é o debate entre os personagens que será mais propriamente responsável por evidenciar as questões que, para Platão, são relevantes – mesmo que ainda permaneça tácito o seu posicionamento sobre elas.

⁵⁴ Segundo Blondell, “(...) Platão usa o Estrangeiro de Eleia em *Sofista* para ir além de seu ‘pai’ filosófico, Sócrates, para uma visão mais madura de filosofia.” (apud MCCOY, 2010, p. 152). Reale, por sua vez, expende que “de fato, Platão se disfarça, nesse diálogo, de Estrangeiro de Eléia (...)” (REALE, 1997, p. 300). Já para Roggerone, “(...) notadamente, no *Sofista* e no *Político*, Sócrates representava Platão, enquanto que o Estrangeiro de Eléia expunha as posições do jovem Aristóteles freqüentando ainda a academia.” (apud BRISSON, 2003, p. 211). Conforme Brumbaugh, no entanto, “o Estrangeiro de Eléia seria uma invenção de Platão para refutar os sofistas, a partir de uma posição intermediária entre a sofística e a academia” (apud BRISSON, 2003, p. 211). Nesse ínterim, de acordo com Jatakari, “(...) atrás de Sócrates, o jovem [interlocutor do Estrangeiro no *Político*], se esconderia Platão.” (apud BRISSON, 2003, p. 211). Finalmente, para o próprio Luc Brisson (BRISSON, 2003, p. 212), “(...) essas tentativas são vãs. Encontramos aqui problemas de anonimato. (...) Não podendo mais fazer falar Sócrates, por razões de verossimilhança, provavelmente, Platão dá a palavra a um Estrangeiro de Eléia.” É visível, portanto, a abundância de controvérsias que tal problema, de viés interpretativo, pode suscitar.

⁵⁵ “Não percamos de vista o fato de que se trata de uma verdadeira caçada ao sofista. E a presa, como em toda caçada digna deste nome, faz de tudo para não ser capturada. [...] O método utilizado para capturar o sofista é o método das divisões.” (HUGUENIN, 2009, p. 34).

⁵⁶ GOLDSCHMIDT, Victor. Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. xxxiii.

aferrada. O Estrangeiro também enaltece a importância da postulação de espécies e de que modo estas se articulam com as partes:

Não ponhamos de parte, isolada, uma pequena porção em face de outras maiores, sem considerar a sua espécie. Cuidemos, ao contrário, que a parte traga em si a espécie. É fácil, por certo, separar logo o objeto que se procura do restante, mas é preciso ter sorte para desse modo acertar. [...] De fato, meu caro amigo, (...) pequenas divisões não deixam de oferecer perigo. É mais seguro proceder por partes, dividindo as metades. Assim, há mais probabilidade de encontrar os caracteres específicos. Ora é isso que principalmente importa na nossa pesquisa. (PLATÃO, *Político*, 262 b e ss., p. 205).

Alguns comentadores – de fato, poucos deles – se prestam à identificação e descrição do método associado ao Estrangeiro de Eléia; todavia, analisá-lo é fundamental. “(...) Conhecemos consideravelmente mais sobre a compreensão do Estrangeiro do bom discurso que de seu personagem” (MCCOY, 2010, p. 154); reconhecer, portanto, o método de que usufrui o Estrangeiro não é somente uma maneira de perscrutar as nuances discursivas que Platão foi capaz de assessorar, mas é sobretudo um modo de distinguir, no personagem, um dos aspectos que o tornam tão singular e enigmático. É válido ressaltar que aquilo que profere o Estrangeiro não é pouco polêmico; se ele o faz, entre outros fatores, em virtude de seu método, é importante que dele se ocupem as pesquisas empreendidas acerca da obra *Sofista*. Talvez, apenas recorrendo a essa medida seja mais viável a percepção de quem é o Estrangeiro – aquele sobre quem repousa a suspeita do parricídio filosófico de Platão – já que seu método é muito mais enfatizado do que suas características pessoais.

No mais, também é basilar o reconhecimento de que o Estrangeiro é ele mesmo um personagem dubio, cujos arcanos são praticamente inextrincáveis e insolúveis. É esse locutor que atuará no *Sofista*, a anunciar a possibilidade de uma ruptura com a ontologia parmenídica. Ignorar tal circunspecto é desconsiderar um dentre muitos fatores determinantes na obra de Platão.

3.4. Consequências ontológicas na formação do problema do parricídio

ESTRANGEIRO

- É que, realmente, jovem feliz, nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos

enredados numa contradição? Na verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade extrema.

TEETETO

- Por quê?

ESTRANGEIRO

- A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nós que então éramos jovens:

‘Jamais obrigará os não-seres a ser;

Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação’.

Dele, pois, já nos vem o testemunho. Entretanto, a própria afirmação o testemunharia mais claramente, por pouco que a submetêssemos à prova. Essa, pois, é que devemos examinar desde logo, se nada tiveres a opor. (PLATÃO, *Sofista*, 236e-237b, pp. 154-155).

O Estrangeiro está, desde o introito do livro, empenhado em desvelar a definição de sofista. Porém, após lhe atribuir as seis definições que lhe são inerentes, o personagem começa a discorrer sobre a arte mimética, associando-a, outrossim, à produção sofística. “E então? Quando se afirma que tudo se sabe e que tudo se ensinará a outrem, por quase nada, e em pouco tempo, não é caso de se pensar que se trata de uma brincadeira? [...] Ora, conheces alguma forma de brincadeira mais sábia e mais graciosa que a mimética?” (Idem, p. 151, frag.s 234a-b). Sendo assim, o sofista, de acordo com a investigação desenvolvida pelo Estrangeiro, não somente é capaz de emitir discursos falsos, por se autodesignar a façanha de tudo conhecer; ele também ilude os outros; faz com que alguma coisa pareça ser o que não é, devido ao seu lato potencial de persuasão. Admiti-lo, nesse ínterim, é o que levará, tanto ao Estrangeiro quanto, posteriormente, a Teeteto, à perplexidade, e à percepção do quão problemática se trata esta questão, conforme se pôde evidenciar pela transcrição dos excertos anteriores. Afirmar que o não ser é (enunciar ou mostrar que o falso é verdadeiro) e que o ser não é (enunciar ou mostrar que o verdadeiro é falso) implica consequências extremamente desagradáveis e, portanto, repulsivas.

Primeiramente, deve-se admitir que o que é, é algo; o que não é, quaisquer coisas é. E o que se entende por “quaisquer”⁵⁷? Se essa palavra é pronunciável, então detém ser. O mesmo sucede com o não-ser: somente por elucidá-lo parece que sua existência é corroborada. E dizer “o” não-ser, por sua vez, também é complicado: parece que estamos apontando, por meio do artigo definido, algo que queremos, na verdade, frisar que não existe. “Dizer o verdadeiro é dizer o que é e dizer o falso é dizer o que não é. [...] Dizer o falso supõe, portanto, que, num certo sentido, o que não é é

⁵⁷ Também se pode substituir “quaisquer” por “nada”.

algo, pois se pode falar e compreender. Mas de que se fala quando se diz o falso?” (WOLFF, 1996, p. 194).

O problema também parece indicar uma falta de unidade no não-ser, já que a unidade é precisamente aquilo que importa ao ser. Mas se não é uno, deve ser múltiplo; sendo múltiplo, de algum modo é, e isso é um patente absurdo.

Pensar o não-ser, então, é ainda mais difícil. Só se interpola no pensamento aquilo que é: de outro modo, não é exequível pensar. A partir do momento que se considera o não-ser objeto de investigação, considera-se-lhe ser algo, por mais discreta e sutil que seja essa consideração; e o não-ser, já afirmava Parmênides, não pode em ocasião nenhuma ser. “Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?” (PLATÃO, *Sofista*, 238c, p. 156).

O não-ser parece, então, impossível. Na verdade, também não parece, pois só podemos dizer que alguma coisa parece algo se ela é alguma coisa. A questão sobre a possibilidade do discurso falso e da produção de cópias engendra tantos óbices sobre *pensar*, tantas talas sobre *dizer* e tantos apuros, que ficar em silêncio parece o que de mais coerente se possui por recurso.

Só que deixar a questão inumada num bálsamo de insipiência não pode ser admissível. Se o fosse, tudo o que o sofista dissesse seria verdade. Pior ainda, tudo o que todos dissessem o seria: nem mesmo o erro existiria, já que o erro consiste precisamente em dizer que algo que não é, é. A urgência que este assunto suscita faz com que seja impreterível o seu tratamento. A esse procedimento recorrerá o Estrangeiro, com o assentimento de Teeteto:

ESTRANGEIRO

- Nesse caso posso contar com a tua indulgência, e como acabas de dizer, tu te contentarás com o pouco que possamos ganhar, não importa em quê, sobre uma tese de tal vigor.

TEETETO

- Com poderias duvidá-lo?

ESTRANGEIRO

- Far-te-ei, pois, um pedido ainda mais veemente.

TEETETO

- Qual?

ESTRANGEIRO

- De não me tomares por um parricida.

TEETETO

- Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

- Que, para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não-é.

TEETETO

- Evidentemente, esse é o ponto que teremos de debater em nossa discussão.

ESTRANGEIRO

- Como não haveria de ser evidente mesmo para um cego, como se diz? Enquanto não houvermos feito essa contestação, nem essa demonstração, não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas.

TEETETO

- É bem verdade.

ESTRANGEIRO

- Essa é a razão por que é chegada a hora de atacar a tese de nosso pai ou se algum escrúpulo nos impede de fazê-lo, de renunciar absolutamente à questão.

TEETETO

- Isso não; creio que nada deve deter-nos.

ESTRANGEIRO

- Nesse caso, pela terceira vez quero pedir-te um favor.

TEETETO

- Dize o que é.

ESTRANGEIRO

- Declarei há pouco, creio, e de uma maneira expressa, que uma tal contestação sempre ultrapassou as minhas forças e, certamente, ainda ultrapassa.

TEETETO

- Sim, declaraste.

ESTRANGEIRO

- Temo, depois do que declarei, que me tomes por insensato, vendo-me passar à vontade, de um a outro extremo. Ora, na verdade, é somente para teu agrado que nos decidimos a contestar a tese, no caso de tal contestação ser possível.

TEETETO

- Confia que, pelo menos eu, nunca te observarei se te lançares nessa contestação e nessa demonstração. Se é só o que te preocupa, prossegue sem nada temer.

ESTRANGEIRO

- Então prossigamos (...). (PLATÃO, *Sofista*, 241d-242b, pp. 160-161).

É essa a longa passagem que aduz o então parricídio; nela concentrar-nos-emos até a peroração do trabalho empreendido. Conforme se poderá constatar, é graças às, entre outros elementos, inúmeras interpretações das palavras proferidas nesses fragmentos, que a ocorrência ou não do parricídio poderá ser apurada.

Deve-se, todavia, abrir uns breves parênteses. A análise do tema far-se-á, em certo sentido, levando-se em consideração uma dentre muitas nuances pertinentes, que é a do uno em oposição à díade – noções fundamentais no que se refere à metafísica e a outras áreas que ela açaambarca em geral. Giovanni Reale sublinha-as como metaideias a serem expostas num panorama:

É possível traçar, pelo menos em nível indicativo, uma tábua das mais significativas dessas Metaideias, seguindo a divisão *ontológico-metafísica* e a *axiológica*.

Eis uma tábua indicativa:

UNO	DÍADE
(1) unidade	multiplicidade
(2) ser	não-ser
(3) em si	relativo
(4) identidade	diferença
(5) igualdade	desigualdade
(6) semelhança	dessemelhança
(7) limitação	ilimitação
(8) determinação	indeterminação
(9) forma	privação de forma
(10) indivisibilidade	divisibilidade
(11) imobilidade	mobilidade
(12) imutabilidade	mutabilidade
(13) ordem	desordem
(14) ímpar	par
(15) bom	mau
(16) virtude	vício

(REALE, 1997, p. 299)

Embora seja, de fato, bastante genérica, essa divisão pode nos auxiliar no que tange à afirmação ou não do parricídio. Conforme exhibe o quadro acima, conquanto não seja possível atribuir ao não-ser quaisquer propriedades por causa de sua natureza, por estar em oposição direta ao ser poder-se-ia dizer que tudo o que diz respeito ao não-ser tem características adversárias às do ser, e é assim que relevante parte da comunidade acadêmica analisa a situação. É como se a filosofia parmenídica, cuja ontologia é classificada como clássica, tivesse originado tal visão dicotômica. É, portanto, importante conhecer essa tábua de metaideias, pois ela nos oferece uma perspectiva mais abrangente sobre os estatutos ontológicos do ser e do não-ser tal como regularmente são examinados.

Em compensação, ela não é suficiente, pois além de muitos de seus pontos serem passíveis de questionamento, deve-se ter em mente a interpretação que com alguma probabilidade Platão assumiu do poema parmenídico, se se quiser verificar a ocorrência do parricídio ou não, ao invés de priorizar aquilo que exaltam os intérpretes nas leituras sagradas tradicionais, pela academia, sobre a filosofia de Parmênides. Aliás, o Estrangeiro adverte que o não-ser não é o contrário do ser; é apenas outra coisa que não o ser. Se é assim, como se pode afirmar que as características associadas ao não-ser são contrárias às do ser? Elas são apenas *outras*. Giovanni Reale não está, nessa tábua de Metaideias, afirmando que tudo o que diz respeito ao ser se opõe diretamente ao não-ser, pois ele está analisando as noções de uno e de díade. Porém, essas noções, tratadas

como tais, serão responsáveis por acarretar na interpretação de que o ser e o não-ser não apenas são contrários, como também todas as propriedades que lhes dizem respeito – e não é isso o que o Estrangeiro afirma ao longo de seu raciocínio⁵⁸.

Bem; fechando-se os parênteses, o fato é que certas interpretações, mais favoráveis ao parricídio, vão frisar que Platão reconhece na filosofia parmenídica que o não-ser não pode assumir nenhum estatuto ontológico e que, porque o Estrangeiro faz com que assuma (permitindo ao não-ser que, de alguma forma, seja) ele apela para um parricídio contra Parmênides. Isso pode ser defendido levando-se em consideração o seguinte fragmento do poema de Parmênides: “O outro, [*o caminho*] que não é e portanto que é preciso não ser” (PARMÊNIDES, DK 28 B1-9 e Proclo, *Comentário ao Timeu*, I, 345, 18).⁵⁹

As análises menos favoráveis ao parricídio, entretanto, salientarão que o não-ser, na interpretação platônica sobre o poema de Parmênides, possui, sim, algum estatuto ontológico (mas um estatuto extremamente específico, e não *qualquer* estatuto) e que, portanto, afirmar que o não-ser de uma certa maneira é não constituiria uma violação, por parte de Platão, à teoria de Parmênides. Esta última perspectiva está embasada, também, no fato de que o próprio Parmênides corrobora a possibilidade do erro em seu poema, já que os mortais estão sempre errando em suas escolhas e dizendo do mesmo que é o não mesmo (PARMÊNIDES, DK 28 B 6 *versos* 4-9 e Simplicio, *Física*, 117, 2.). Por isso, Parmênides jamais admitiria que do não-ser resultasse a impossibilidade do erro. É nesse sentido que alguns comentadores consideram que o fato de o não-ser, de certo modo, ser, constitui, para Platão, uma possível leitura do poema parmenídico, não havendo com ele uma ruptura, mas sim, sendo dele uma extensão.

Esses e outros argumentos estão imbricados à questão do parricídio. Eles serão tratados com maior profundidade nos dois capítulos que sucedem. Antes, no entanto, é indispensável apresentar as passagens nas quais o Estrangeiro cita diretamente Parmênides. Não se sabe se Platão conhecia integralmente o poema parmenídico; de fato, nem mesmo a contemporaneidade o conhece em sua totalidade. Então, as hipóteses sobre se o parricídio ocorreu ou não devem se sustentar sobretudo nos fragmentos,

⁵⁸ “Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser.” (PLATÃO, *Sofista*, 257b, p. 181).

⁵⁹ Vislumbra-se aí, pois, a *necessidade* de o não-ser não ser.

ainda que poucos, que o Estrangeiro reconhece serem do poema do filósofo eleata, de modo a se plasmarem mais coerentemente⁶⁰.

- *Primeira citação:*

“Jamais obrigará os não-seres a ser;

Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.”

(PLATÃO, *Sofista*, 237 b, p. 155).

Proferida por: Estrangeiro de Eléia

Presente em: PARMÊNIDES, DK 28 B 7, *versos 1-2*.

- *Segunda citação:*

“Semelhante à massa de uma esfera, bem redonda, em todas as suas partes,

Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos,

Pois é impossível que de um lado seja maior ou menor do que de outro.”

(PLATÃO, *Sofista*, 244 e, p. 165).

Proferida por: Estrangeiro de Eléia

Presente em: PARMÊNIDES, DK 28 B 8, *versos 35-37*.

Pode-se, enfim, deduzir que o problema do parricídio, mais do que de ordem meramente teórica, engloba importantes diretrizes metafísicas e trata do possível liame que estas mantêm entre si, baseando-se mormente nas formulações de cunho ontológico hauridas tanto do poema de Parmênides quanto do diálogo *Sofista* de Platão.

Cabe um breve resumo do problema mesmo para nossos limitados propósitos aqui. Como aborda o Estrangeiro, para ele o problema é ‘como, ao falar, deve-se dizer ou opinar que as falsidades realmente são, e, ao dizê-lo, não se

⁶⁰ Rafael Huguenin atenta-nos, todavia, para a importância de considerar não apenas as citações de Parmênides no acervo de obras platônicas, mas todas as alusões ao filósofo pré-socrático e a maneira pela qual seus conceitos se relacionam à metafísica proposta por Platão, se se visa à concretização de uma pesquisa mais completa; além disso, ele também enaltece o fato de esses fragmentos estarem no interior de um contexto que não deve ser descartado. “Essa tarefa de compreender a influência de Parmênides em Platão, diga-se de passagem, só pode ser realizada a contento por meio de uma visão panorâmica de todos os diálogos, capaz de permitir uma compreensão das linhas gerais de desenvolvimento da metafísica platônica. De posse dessa visão panorâmica, que leva em conta o desenvolvimento do pensamento do próprio Platão, será mais fácil obter resultados seguros no que diz respeito às relações com Parmênides de Eléia.” (HUGUENIN, 2009, p. 84). Como, porém, nossas diligências estão direcionadas apenas para a análise do *Sofista*, tal ensejo não será adotado, ainda que se reconheça sua primazia. Espera-se, ademais, que o subtópico *Principais apanágios da metafísica platônica*, registrado nesse capítulo, tenha sido um pouco profícuo para atender a esse requisito, mesmo que demasiadamente sucinto.

confinar em contradição’ (236e-237a). O não ser não pode existir, ser pensado ou falado, já que ‘não-ser’ não pode ser (237a-238c). Parece que mesmo afirmar que não se pode falar sobre isso é em si contraditório, já que isso é afirmar algo positivo sobre o que não é (238d-239b). A afirmação de que os sofistas ensinam falsas opiniões também parece ser impossível, já que significa que o sofista afirma que o que é, não é, ou que o que não é, é (240e-241a). Os pensadores que tentaram resolver esse problema afirmando que os seres são ‘dois’ (p. ex., calor e frio ou molhado e seco) também caem na dificuldade, já que dizem que o Ser, uma unidade, é também uma multiplicidade. Mas dizer que o Um é uma multiplicidade também parece ser contraditório, pois devemos então dizer que Ser é uma terceira coisa que unifica duas qualidades contrárias; ainda não resolvemos a questão do que é aquela unidade, Ser. Mesmo afirmar que Ser é afetado pelo Um (em um esforço de garantir unidade ao ser) parece separar ser da unicidade; mas negar a unicidade do Ser parece negar o ser ao Ser. O ser, então, parece ser não ser (244e-245c). (MCCOY, 2010, p. 176).

CAPÍTULO II: DA OCORRÊNCIA DO PARRICÍDIO NO *SOFISTA*

O capítulo a seguir abordará as principais teorias em vigor no âmbito acadêmico coetâneo a respeito da ocorrência do parricídio. Em geral, essas teses são mais populares do que as suas rivais, devido, sobretudo, ao expansivo alcance e prestígio que as perspectivas consideradas clássicas gozaram entre os estudiosos ao longo de extensos períodos históricos: mais antigas, elas estão presentes no interior de uma cornucópia de catálogos, enciclopédias e dicionários sobre filosofia antiga. “Esta é a interpretação tradicional das relações entre Parmênides e Platão.” (HUGUENIN, 2009, p. 82).

1. O cerne argumentativo geral da existência do parricídio

Para interpelar as teorias nas quais os comentadores defendem, em copiosa predominância, a existência do parricídio, faz-se fulcral acentuar alguns traços em comum que a maioria desses estudiosos difunde e estabelece entre si.

O primeiro deles trata do monismo radical vinculado a Parmênides. Para esses pesquisadores, a posição extrema que Parmênides assume na separação do não-ser do ser e das propriedades ontológicas que somente este poderia abarcar – entre elas, a unidade do ser – são evidências suficientes para afirmar que, afinal, Platão incorre em um parricídio contra Parmênides, pois aquele filósofo admite a existência do mundo sensível, ao passo que o outro, não (embora o mundo sensível seja de um brio muito

inferior em relação ao mundo inteligível, para Platão)⁶¹. Ou seja: segundo esses intérpretes, mesmo que Parmênides separe o ser do não-ser, ele não reconhece a existência do movimento, nem de tudo o mais que diz respeito ao plano material, ocupando-se apenas da análise minuciosa do ser, porque apenas esta é exequível. Nesse trabalho, porém, já enfatizamos que essa afirmação é no mínimo duvidosa, pois existem fragmentos do *Poema* de Parmênides que, ainda que estejam situados avulsos em relação ao seu corpo central, aludem a ocorrências propriamente sensíveis, como o movimento dos astros e a geração de herdeiros. Além disso, não se sabe se Platão considerava que Parmênides era um monista absoluto e que ignorava a existência do mundo sensível: pelo menos, nada no *Sofista* assevera que seja esse o caso. Mas este não é o único alvitre veiculado por esse tipo de interpretação.

Aparentemente, o Estrangeiro transmite de forma fidedigna a postura de Platão no interior do *Sofista*. Isso significa que, quando o Estrangeiro anuncia a possibilidade do parricídio, na verdade quem o faz é Platão.

Outro posicionamento interpretativo, resultante do anterior, é o de que tudo o que o Estrangeiro diz é literal. No fragmento no qual exprime seu temor por ser acusado de parricida, o fato é que, então, ele realmente está praticando um parricídio. Mas essa visão suscita um problema: se se for considerar tudo o que é exprimido pelo Estrangeiro, deve-se também primar pela sua solicitação a Teeteto: “Far-te-ei, pois, um pedido ainda mais veemente. [...] De não me tomares por um parricida.” (PLATÃO, *Sofista*, 241d, p. 160). O Estrangeiro não quer que o avaliem como parricida, embora saiba que seu discurso expia dessa hipótese. Ele chega a frisar que vai “atacar a tese do (...) pai” (PLATÃO, *Sofista*, 242a, p. 161); mas em que medida se pode validá-lo como verossímil se, simultaneamente, faz aquele pedido, um tanto quanto dotado de aparente gravidade, a Teeteto?

Outra noção usualmente prestigiada por aqueles que defendem o parricídio é a de que, querendo ou não, as teses de Platão e de Parmênides são um tanto quanto distintas – e a esse epíteto adicionam o apanágio de contrárias. Platão trata do ser e do não-ser, mas de maneira muito diferente da de Parmênides. O Estrangeiro não apenas afirma que o não-ser, em alguma medida, é, em oposição a Parmênides...

⁶¹ Deve-se salientar, aliás, que para Platão – pelo menos na *República* isso é crucial – o ser possui determinados graus, como se pôde acentuar anteriormente: o da imagem, o do objeto sensível, o da opinião e o da verdade; Parmênides, no entanto, não admite um nível intermediário entre o ser e o não-ser.

Quando falamos do não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser. [...] A natureza do outro, pelo que vimos, se inclui entre os seres; e se ela é, é necessário considerar as suas partes como seres pela mesma razão que o que quer que seja. (PLATÃO, *Sofista*, 257 b e 258b, pp. 181-183).

... mas também acredita que, enquanto não for desvelada a natureza do que é, também jamais o será a natureza do não-ser. Isso faz com que sua discussão perquiria, necessariamente, pela definição de ambos os objetos de estudo, para Parmênides vistos como independentes:

Já, pois, que o ser e o não-ser nos trazem iguais dificuldades, podemos doravante esperar que, no dia mais ou menos claro, em que um deles se revelar, o outro se esclarecerá de igual modo. Se nenhum deles se revelar a nós, não deixaremos de prosseguir em nossa discussão, da melhor maneira que nos for possível, tomando a ambos simultaneamente. (PLATÃO, *Sofista*, 250e – 251a, pp. 172-173).

Por fim, são numerosos os fragmentos nos quais os pesquisadores que anuem a existência do parricídio respaldam seus argumentos. Ao longo de toda a segunda parte do *Sofista*, o Estrangeiro ressalta a questão do rompimento com Parmênides de forma visível e expressamente nítida.

Sabes, a esse respeito, que nosso desafio a Parmênides nos levou bem além dos limites por ele interditados? [...] Levamos nossas pesquisas muito além, estendendo-as a um campo bem mais vasto que aquele que ele nos permitiria explorar e, contra ele, estabelecemos nossas demonstrações. (PLATÃO, *Sofista*, 258c – d, p. 183).

Além do mais, grande parte desses pesquisadores considera, na filosofia parmenídica, que o ser, enquanto verbo (*εἶναι*), é tomado, em preponderante quantidade de circunstâncias, como sinônimo de existir. Sendo assim, o que não é também não existe, e Platão não poderia nem mesmo atribuir um estatuto ontológico àquilo cuja inexistência é evidente, se quisesse que sua filosofia se edificasse de modo harmônico com a de Parmênides. Esse tipo de interpretação, que atribui ao não-ser um valor fortemente negativo devido à interpretação que o verbo conjugado assume, nesse entremeses, será alvo de muitas críticas posteriores, ainda que fornida de um caráter bastante linguístico e filológico e, por sua vez, pouco metafísico.

De tudo o que se manifestou há pouco é possível, ainda, extrair uma última consequência: a de que, de acordo com esses estudiosos, Platão procedeu a uma superação da ontologia eleática, pois a reexaminou no que se refere aos seus aspectos mais problemáticos e aparentemente insolúveis, submetendo-os à urgência de se dirimirem através da teoria das Formas. Sob essa ótica, os estorvos que legara a

filosofia de Parmênides são ultrapassados e, por sua vez, já não demandam maiores investigações, já que encontraram seu limite na metafísica platônica.

É tempestivo destacar, porém, que esses são apenas alguns dos argumentos mais axiais expendidos por aqueles que defendem a existência do parricídio. Eles não são uniformes nem unânimes no que se refere à totalidade das teorias desenvolvidas: apenas sustentam, de modo geral, a maior parte delas. No que estas últimas são, então, singulares? Eis o que se procurará deslindar a seguir.

2. Exposição das principais teorias fundadas sob a égide do parricídio

Há uma planturosa quantidade de pesquisadores que estudam o *Sofista* de Platão. Relevante parte, todavia, se aferra à perspectiva de que o parricídio anunciado pelo Estrangeiro em 241d, deveras, ocorreu. “A grande maioria dos estudos consultados sustenta que Platão, no *Sofista*, está seriamente engajado em uma refutação definitiva de Parmênides de Eléia.” (HUGUENIN, 2009, p. 20). Entre eles, pode-se citar Moravcsik, Pelletier, Grube, Guthrie, Dal Maschio, Cornford, Reale e Marques.

Serão expostas, adiante, algumas das principais características de suas teorias, apresentando em que medida participam das planas outrora designadas.

De acordo com Moravicsik, “(...) dada a interpretação de Parmênides para o não-ser, não pode haver uma descrição inteligível de um domínio de aparência como um nível entre o ser e o não ser.” (apud HUGUENIN, 2009, p. 22). Essa análise da filosofia parmenídea atribui ao não-ser um sentido expressamente negativo, que não será aprovado por Platão em sua teoria das Ideias, já que este último concede, mesmo que em um sentido mais ínfimo, o estatuto ontológico de objetos providos de menos ser, como o são as cópias de objetos e os seus reflexos, por exemplo. É segundo essa perspectiva que Platão não somente refutará a ontologia parmenídica, mas a superará, oferecendo soluções para problemas pendentes anteriormente não resolvidos pelo filósofo eleata.

Já conforme Pelletier,

in the middle portion of the *Sophist* itself, Plato states that his opponents cannot overcome his position because he has made allowance for a sympleké eidon tonallon ('interweaving of the forms with the another') and that it is this sympleké eidon that makes all discourse possible. Presumably, then,

Plato views his opponents - in particular the "Father Parmenides" - as producing unsound arguments that would have the effect of making discourse impossible. As we will see, the argument attributed to the standard Parmenides does exactly that. Thus, one can use the standard interpretation to bolster one's account of Plato's refutation to bolster one's belief in the standard interpretation of Parmenides.⁶²(PELLETIER, 1990, pp. 35-36).

Aparentemente, Pelletier está disposto a aceitar a tese paradigmática sobre a filosofia parmenídica apenas com o fito de melhor fundamentar outra hipótese: a de que Platão sustenta, em seus textos, uma espécie de oposição a um raciocínio teórico-semântico de baluarte intuitivo.

Para Pelletier, Platão estaria oferecendo uma solução para os problemas decorrentes de uma 'teoria semântica intuitiva', atribuída a Parmênides, segundo a qual o sentido de uma sentença é o fato a que ela se refere e o sentido de um termo singular é o objeto a que ele se refere. Como não existem fatos negativos e objetos não existentes, alvos, segundo ele, da proibição de Parmênides, não é possível admitir a significatividade de sentenças falsas e de nomes sem referência. Esta semântica realista conduziria à impossibilidade da própria linguagem, já que nos obriga a admitir a existência de apenas uma sentença significativa. (HUGUENIN, 2009, pp. 22-23).

Segundo Pelletier, portanto, além de a filosofia metafísica platônica estar estritamente assimilada a um amálgama lingüístico, ela também representa uma superação da ontologia de Parmênides, embora ele mesmo admita que essa é apenas uma das possíveis interpretações que a temática suscita: "Unfortunately, Plato's position is also open to a variety of interpretations and cannot be convincingly elucidated in the absence of a precise account of what Parmenides' argument was."⁶³(PELLETIER: 1990, p. 36).

Grube, a seu turno, explicita a tese de Platão, mormente no que tange à teoria das Formas, como tacitamente associada à interpretação que o filósofo edificara, entre outras obras, no *Sofista*, de que Parmênides considerou de modo rigoroso o ser como Uno e, logo, a realidade como não suscetível de movimento, de pluralidade ou de

⁶² A tradução da passagem corresponde mais ou menos à seguinte: "na parte central do *Sofista* em si, Platão afirma que seus oponentes não conseguem superar sua posição, porque ele aceitou um *simploké eidon ton allon* ("entrelaçamento das formas com os outros") e que é este *symploké eidon* que faz todo discurso possível. Presumivelmente, então, Platão vê seus oponentes - em particular o "Pai Parmênides" - como produzindo argumentos infundados que teriam o efeito de tornar o discurso impossível. Como veremos, o argumento atribuído à interpretação padrão de Parmênides faz exatamente isso. Assim, pode-se usar a interpretação padrão para reforçar o relato da descrição de Platão e para reforçar também a crença na interpretação de Parmênides." (Idem, *ibidem*).

⁶³ O fragmento pode ser traduzido de acordo com a seguinte versão: "Infelizmente, a posição de Platão também está aberta a uma variedade de interpretações e não pode ser esclarecida de forma convincente na ausência de uma descrição precisa do que foi o argumento de Parmênides" (Idem, *ibidem*), descrição esta a que recorrerá o artigo do comentador ao longo de seu desenvolvimento.

qualquer outra propriedade que seja extrínseca ao que professa o monismo numérico. Para Grube, Parmênides “chegou a asserir a existência do Uno, eterno e imóvel, e a negar a realidade de toda mudança e portanto de todos os sensíveis.” (apud HUGUENIN, 2009, p. 23). Ainda que não reporte diretamente à perspectiva platônica sobre o assunto, com elevada probabilidade corroboraria a que mais semelhante se fizesse à sua análise de Parmênides, ou seja, presumivelmente aquela que exalta o parricídio.

De maneira compatível, Guthrie veicula como argumento o severo monismo numérico de Parmênides, usufruindo dessa visão para explicitar o fato de Platão ter lenificado o sentido parmenídico de ser e não-ser, entre as duas propriedades imitando uma terceira: a do vir-a-ser. “Platão modificou a severa dicotomia de Parmênides(...) por meio da introdução de uma categoria ontológica intermediária entre ser e não ser, especificamente o mundo do vir-a-ser.” Então, “(...) opiniões dos mortais não eram totalmente falsas como Parmênides declarou (B1.30), mas [situadas] em algum lugar entre conhecimento e ignorância assim como seus objetos estavam entre o ser das Formas e a absoluta não-entidade.” (apud HUGUENIN, 2009, p. 21). Embora Guthrie considere que outros filósofos influenciaram Platão, como Heráclito de Éfeso – além de Parmênides - ele associa àquele uma filosofia paradoxal e, a este último, não apenas esse tipo de filosofia, mas também o monismo estrito:

The original and paradoxical philosophies of Heraclitus and Parmenides both had considerable influence on the mind of Plato. The rest of the Presocratic period was marked by the efforts of natural philosophers to escape the distasteful conclusion of Parmenides by a change from monism to pluralism.⁶⁴ (GUTHRIE, 1985, p. 5).

A perspectiva de que o monismo numérico é o que de mais veemente se pode extrair da filosofia parmenídica, muitas vezes, é uma tese pouco ou em nenhuma medida tratada com um melindre mais zeloso. Pelo contrário; ela é, frequentemente, identificada como óbvia entre os intérpretes, quando se sabe que imane número de questões estão envolvidas nessa afirmação. A despeito disso, todavia, Guthrie salienta que “Parmenides [states] that motion and change are impossible and inadmissible

⁶⁴ O trecho pode ser transcrito para o português adquirindo o seguinte formato final: "As filosofias originais e paradoxais de Heráclito e Parmênides tinham influência considerável na mente de Platão. O resto do período pré- socrático foi marcado pelos esforços dos filósofos naturais em escapar da conclusão desagradável de Parmênides, através da mudança do monismo para o pluralismo". (Idem, *ibidem*).

conceptions”⁶⁵ (GUTHRIE, 1985, p. 145), sendo tal asserção derivada da já sublinhada típica interpretação do *Poema* parmenídico, na qual a impossibilidade de se pensar e de se dizer o não-ser implicam necessariamente a sua inexistência e insustentabilidade.

Dal Maschio, entretanto, não tem por escopo investigar, na obra de que é autor, essa problemática específica, mas outras mais gerais: *Platão – a verdade está em outro lugar* é um compêndio para iniciantes em filosofia antiga, da recentemente publicada coleção de comentários às teses filosóficas mais ilustres, produzida pela editora *Salvat*. Trata-se, portanto, de um texto cujo intento é o de popularizar as questões filosóficas para um público mais leigo. Dal Maschio frisa, em um primeiro momento, as semelhanças entre a filosofia de Platão e a de Parmênides:

No que a nós diz respeito, Platão herdaria de Parmênides o racionalismo (isto é, o descrédito dos sentidos e da experiência como fonte de conhecimento, prerrogativa exclusiva da razão), a tendência para identificar ou confundir linguagem e pensamento com a realidade e o conceito de que o real, para ser real, deve ser eterno e imutável. (DAL MASCHIO, 2015, p. 51).

Posteriormente, todavia, ele expende que Parmênides era o representante de um monismo radical, o que impele Platão a contestá-lo e a superá-lo num sentido filosoficamente metafísico, conjugando o não-ser e o ser numa teoria coerente.

Acabamos de ver como a filosofia imediatamente anterior a Platão se debatia entre o pluralismo e a mutabilidade, tal como parecia manifestar-se na realidade exterior, e o monismo radical de Parmênides, ao qual parecia conduzir inevitavelmente o pensamento racional. Platão tentará unir os elementos de ambas as posições numa síntese superior, que dê razão tanto à multiplicidade da experiência como às exigências de imutabilidade e estabilidade que impunham o raciocínio puro. Para tal, ele criará a sua célebre Teoria das Formas. (Idem, *ibidem*, p. 52).

Cornford, por sua vez, analisa com bastante apuro todo o *Sofista*, recorrendo a citações longas que lhe são internas e narrando, com certa riqueza de detalhes, o que cada passagem explicita; ele aponta, ainda, os problemas delas oriundos. Quando atinge a investigação do fragmento 241b, realça que Platão se depara com um problema indefensável: o da impossibilidade de se pensar e de se dizer, ou persuadir, pelo que é falso.

Dicho de otro modo: debemos explicar cómo lo que no es totalmente real y lo que nos es verdadero, pueden tener una cierta clase de existencia. Este es el punto en el cual deberemos alejarnos de Parménides, pues él no admitiría

⁶⁵ Os excertos, em português, equivalem a “Parmênides declara que o movimento e a mudança são concepções impossíveis e inadmissíveis.” (Idem, *ibidem*).

una cosa por el estilo; y el Extranjero pide permiso para hacerlo.⁶⁶ (CORNFORD, 1968, p. 197).

Para extinguir esse problema, Platão elabora, então, a sua teoria das Formas. Ao destarte proceder, opõe-se solidamente contra a filosofia de Parmênides que, para Cornford, determina rigorosamente o uno e o real como os únicos providos de existência. Sendo assim, Cornford também enfatiza o monismo numérico de Parmênides.

El Extrajero se refiere a Parménides, a quien desea criticar em detalle, puesto que lo que obstaculiza la marcha de la discusión es la rígida concepción de Parménides del Ser Uno y Real como lo único que tiene existencia. Los argumentos son tan breves y abstractos como los propios argumentos de Parménides. Había éste declarado que toda la realidad es um Ser Uno o una Unidad Existente, que tiene sólo aquellos atributos que pueden ser rigurosamente deducidos de los conceptos de Ser y Unidad.⁶⁷ (CORNFORD, 1968, pp. 202-203).

Giovani Reale, em seu tempo, aborda com alguma intensidade o parricídio filosófico no capítulo treze de seu livro, *Para Uma Nova Interpretação de Platão*. Segundo o pesquisador, o parricídio se alicerça sobretudo no fato de que o Estrangeiro é o representante direto de Platão na obra *Sofista*, tendo o seu arraçoamento a manifestação explícita da posição do filósofo clássico.

Cumpre-se, deste modo, o que o próprio Platão chamou de ‘parricídio’ de Parmênides. De fato, Platão se disfarça, nesse diálogo, de Estrangeiro de Eléia (isto é, eleata), para em seguida transgredir o supremo mandamento de Parmênides, segundo o qual *o não-ser não é*. E, ao contrário, diz textualmente Platão-Estrangeiro de Eléia: *o não-ser é, se é entendido justamente no sentido de ‘Diverso’*. (REALE, 1997, p. 300)

Além disso, Reale também acentua o caráter estritamente monista da filosofia de Parmênides, associando a postura de denominá-la como tal aos ensejos interpretativos adotados por Platão.

(...) esse ataque não parte das discussões sobre o não-ser, *mas justamente da discussão sobre o próprio ser e sua estrutura e, em particular, sobre a*

⁶⁶ A tradução é: “Em outras palavras, devemos explicar como o que não é totalmente real e o que não é verdadeiro para nós pode ter um certo tipo de existência. Este é o ponto em que devemos nos afastar de Parmênides, porque ele não admitiria nada assim; e o Estrangeiro pede permissão para fazê-lo.” (Idem, *ibidem*).

⁶⁷ Traduzindo-se o trecho anteposto, eis o que se concretiza: “O Estrangeiro refere-se a Parmênides, a quem ele deseja criticar em detalhes, pois o que impede o progresso da discussão é a concepção rígida de Parmênides do Um e do Ser Real como a única coisa que existe. Os argumentos são tão breves e abstratos quanto os próprios argumentos de Parmênides. Ele declarou que toda realidade é um Ser ou uma Unidade Existente, que possui apenas os atributos que podem ser rigorosamente deduzidos dos conceitos de Ser e Unidade”. (Idem, *ibidem*).

impossibilidade de se sustentar a concepção do ser-uno no sentido monístico-eleático (...) (Idem, ibidem, p. 303).

Ademais, entre os problemas que Reale elenca advindos da ontologia parmenídica, o comentador cita o seguinte, que é precisamente o segundo:

Nem se pode, com Parmênides, identificar em geral *Ser, Uno e Todo*, porque cada um deles *tem uma natureza própria e distinta*: o Ser participa do Uno e, contudo, não é o Uno; o Todo é algo mais do que o Uno, enquanto contém tanto o ser como o Uno. (Idem, *ibidem*, pág. 304).

Em suma, Giovani aponta, outrossim, como determinante a primazia que Platão atribui à organização hierárquica do ser, sendo esta última intolerável aos olhos de Parmênides. Ele, aliás, argumenta que, se no *Sofista* Platão comete um parricídio contra Parmênides, em outro diálogo, o *Parmênides* (que, conforme já se verificou, possui por locutor cuja fala é mais freqüente precisamente o filósofo eleata), Platão constrange o próprio pré-socrático a suicidar.

Com efeito, Platão (...) indica igualmente a necessidade de admitir a estrutura hierárquica do ser. [...] De resto, já no diálogo Parmênides, pondo na boca do grande eleata aquele notável exercício dialético que, como vimos, orienta-se para tornar evidente a estrutura dialético-polar da realidade, Platão obrigara Parmênides a se ‘matar’ (...). (Idem, ibidem, p. 303).

De acordo com a tese de Marques, nesse entrementes, no diálogo *Sofista* Platão não comete o parricídio contra Parmênides voluntariamente: ele é coibido pelo sofista a agir dessa maneira, uma vez que este último se perscrutara encurralado pelo raciocínio empreendido pelo Estrangeiro, mas encontrou doravante um refúgio no *Poema* do filósofo eleata.

Tanto a ameaça à possibilidade de se dizer o ser como o efeito da ação persuasiva dos discursos dos sofistas sobre os jovens cidadãos suscitarão a reação de Platão. Para evitar que o sofista possa explorar retoricamente as contradições que derivam do poema parmenídico, Platão é obrigado a retomar criticamente as teses-caminhos de Parmênides, a fim de dissolver suas aporias. O sofista força Platão a matar Parmênides. (MARQUES, 2006, p. 44).

Adita-se ainda à perspectiva desse autor o fato de o Estrangeiro de Eléia atuar como um emissor fidedigno das opiniões de Platão; ele é, para o estudioso, na verdade, o instrumento que o filósofo encontrou para ocultar-se de previsíveis acusações que posteriormente ao anúncio do parricídio sofreria:

Fazer falar o Estrangeiro é o modo que Platão inventa para encontrar-se com Parmênides e para forçá-lo a estabelecer um diálogo dialético com ele. Neste processo, ele recria Parmênides e o força, anacronicamente, a lidar com as implicações de seu próprio pensamento. (Idem, *ibidem*, p. 45).

Estes são, pois, alguns dos trechos que corroboram a existência do parricídio – e, tal como se pode examinar, não são poucos os intérpretes que sustentam a mesma opinião a respeito da questão ontológica do *Sofista*.

3. Implicações do parricídio filosófico

É possível indicar, ainda, ao menos três implicações derivadas da existência do parricídio filosófico.

A primeira delas é a de que Platão se contradiz no interior de seu acervo de obras escritas. Platão mantém, de fato, uma relação muito estreita com a filosofia parmenídica: isso não é apenas revelado pelos constantes elogios que dirige a Parmênides, mas o é também pelas características de sua teoria das Ideias, na qual cada Forma possui um apanágio que a descreve como eterna, imutável, expressão mais ilibada do conhecimento, perfeita e verdadeira – sendo todas essas peculiaridades pertinentes ao ser de Parmênides. Esse tipo de relação que Platão possui com Parmênides não é negado, nem mesmo entre aqueles que admitem a existência do parricídio. Porém, possuir tantas similaridades em determinados aspectos e, todavia, romper justamente no mais fulcral deles, a saber, o de postular ser àquilo que não é, pode sujeitar Platão à suspeita de que, nesse ponto específico de sua filosofia, houve uma tácita contradição entre acatar os arrazoamentos de Parmênides e não os acatar. Esse tipo de leitura é resultado de uma interpretação um pouco extrema do texto de Platão, já que a ele não é facultada a possibilidade de acatar apenas *alguns* dos fragmentos parmenídicos. Resta saber, aliás, se fazê-lo é realmente possível, levando-se em conta a especificidade do *Poema* de Parmênides.

A segunda é a de que houve uma espécie de “evolução cronológica” do pensamento metafísico, e aquilo que veiculava Parmênides foi, então, superado pela ontologia platônica, que vinculou o ser ao não-ser sem causar os transtornos previstos no *Poema* onde atua a deusa. Embora as soluções do Estrangeiro sejam de fato brilhantes, essa perspectiva é problemática não somente por desconsiderar quase que integralmente a filosofia parmenídica em detrimento da platônica, mas sobretudo por

não reconhecer que ambas são distintas e não necessariamente eliminam uma à outra, ainda que o parricídio contra Parmênides tenha ocorrido. Lembremos que, se esse parricídio for verídico, ele não é literal – trata-se apenas de uma ruptura de natureza filosófica – o que não justifica que, depois do assassinato, sejam enterradas todas as contribuições deixadas pelo pensamento parmenídico.

A terceira consequência é a de que, por um período diuturno, a perspectiva da ocorrência do parricídio foi a mais difundida no meio acadêmico. Isso significa que, embora existam outras interpretações sobre o que sucede no *Sofista*, elas não são conhecidas pela grande maioria das turbamultas, o que pode consistir num real prejuízo para a promoção do pensamento crítico, que se baseia justamente na comparação entre possibilidades e realidades distintas entre si e na sua respectiva avaliação ponderada. O pensamento crítico, aliás, é fundamental à filosofia – seja à de Parmênides, à de Platão ou à dos filósofos contemporâneos – e parece que a comunidade acadêmica, bem como as instituições de ensino em todos os seus segmentos, vêm errando muito, e não apenas nesse aspecto, no que se refere a provê-lo.

CAPÍTULO III: DA AUSÊNCIA DO PARRICÍDIO NO *SOFISTA*

Serão acentuadas, agora, algumas das principais teses sobre a inexistência do parricídio no *Sofista*. É válido ressaltar que esse tipo de abordagem é ainda novo tanto nas universidades quanto nos livros, compêndios e enciclopédias que se dedicam ao assunto, conquanto sua difusão esteja em maior ascensão se comparada à perspectiva tradicional de que o parricídio ocorreu. Também serão aduzidas algumas das nuances que um tal posicionamento pode despertar, bem como identificados determinados discursos associados aos defensores desse tipo de análise.

1. Teses e perspectivas mais axiais acerca da inexistência do parricídio

Antes que os extratos oriundos dos textos dos comentadores que asseveram a inexistência do parricídio sejam examinados em si mesmos, é fundamental delinear

quais são as suas nuances mais particulares, além de explicitar alguns dos mais centrais paradigmas pelos quais são orientadas suas teses.

Aqueles que tendem a reprovar a existência do parricídio, em primeiro lugar, não consideram o monismo unitário de Parmênides uma propriedade indubitável de sua filosofia. Em geral, esses estudiosos salientam as dificuldades suscitadas pelo pensamento parmenídico e a úbere gama de elementos incógnitos de que sua ontologia é fornida; nesse sentido, afirmar da filosofia de Parmênides que seja absolutamente monista consiste num ensejo um tanto quanto perigoso e, pior ainda, extremamente passível de erro – se é que tal visão não está, com efeito, errada. O fato de Parmênides ter sustentado a necessidade de que o ser seja e de que o não-ser não seja, ao contrário do que opinam consideráveis grupos de pesquisadores, não implica a exclusão do movimento, nem de outras particularidades ingêntas ao âmbito material, em favor do Uno. Ainda que muitos de seus fragmentos favoreçam a interpretação tradicional de que a primazia pelo ser extingue a possibilidade do movimento, bem como da mudança e do mundo sensível, tal raciocínio não é designado como completo porque forçosamente ignora a totalidade dos excertos filosóficos que integram o corpo teórico da filosofia parmenídea. Conforme já fora salientado outrora, há algumas passagens presentes no Poema do filósofo eleata que, embora pareçam isoladas ou destituídas de algum tipo de relação com o cerne do texto no qual a tese do ser é expandida, consistem, na verdade, na exposição de um juízo mais completo acerca da temática ontológica de que se ocupam as diligências investigativas de Parmênides. Sendo assim, a tradição acadêmica está inclinada a priorizar fragmentos como “E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?/ Pois se nasceu, não é, nem também se é um dia para ser./ Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.” (PARMÊNIDES, DK 28 B 8 *versos* 19-21) e “ Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira. O mesmo no mesmo persistindo em si mesmo pausa, e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade / em liames (o) mantém(...)” (PARMÊNIDES, DK 28 B 8 *versos* 24-25), que a deusa insiste se associarem à via da verdade e, logo, ao ser (PARMÊNIDES, DK 28 B 8 *verso* 42), em detrimento de outros, como “ Primeiro de todos os deuses Amor ela concebeu.” (PARMÊNIDES, DK B 1-8 e PLATÃO, *Banquete*, 178b) e “Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são e em seguida a isso se consumarão, uma vez crescidas; um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada.” (PARMÊNIDES, DK B1-8 e SÍMPLÍCIO, *Do Céu*, 558, 8), cujo

conteúdo os tangencia mais à via do não-ser e, portanto, não podem mesmo estar exprimindo o verdadeiro, ainda que a deusa enalteça a importância de se instruir sobre seu teor (PARMÊNIDES, DK 28 B 1, *versos 14-16*). A perspectiva de que o movimento é impossível para Parmênides, portanto, de acordo com os pesquisadores adeptos de uma visão que não classifique o filósofo como monista, valoriza apenas os fragmentos da via da verdade como válidos (talvez porque a verdade é aquilo que acompanha o ser e o pensar e porque ambos são resultado da Necessidade) e marginaliza os demais excertos de que o texto do pré-socrático é composto, tratando-se esta de uma iniciativa censurável se se aspira a uma interpretação mais fiel dos escritos que legara o autor analisado. A posição de que Parmênides, então, não defende a inexistência absoluta e integral do movimento e dos objetos materiais é também aquela que se atribuirá à interpretação de Platão do *Poema*. Já que, nesse caso, Platão não avalia que o movimento seja inexistente, a categorização, por parte do Estrangeiro, do movimento como um dos grandes gêneros de Ser não seria perniciosa à coesão interna da filosofia platônica mas, antes, esta última sairia indene, ao menos nesse aspecto, da acusação do parricídio.

Outra característica momentosa que se pode identificar nos discursos daqueles que negam o parricídio é aquela que diz respeito a não representação do Estrangeiro como personagem que transmite diretamente as posições de Platão. Os intérpretes que assumem essa perspectiva podem aderir a dois procedimentos: ou consideram que os apanágios demasiadamente misteriosos relativos ao Estrangeiro não são suficientes para determinar se era à opinião de Platão que seus discursos reportavam, ou realçam que absolutamente nenhum aspecto da atuação desse personagem pode revelar algo sobre ele representava a alguém ou não, fosse a Platão ou a outrém.

Além do mais, outro dos argumentos que se possui por baluarte, também, é o de que nem tudo o que o Estrangeiro proferia pode ser interpretado de forma literal. Isso não só é resultado de sua identidade um tanto quanto oblíqua e esconsa – se não se sabe ao certo quem está falando, tampouco se sabe o que seu discurso pode significar no interior de uma obra tão particular como o *Sofista* –; isso é, pois, uma implicação do contexto nitidamente dramático no qual o parricídio é enunciado. Apenas depois de muito hesitar e, veementemente, solicitar com proeminente gravidade a Teeteto que não o julgue de modo equivocado, que o Estrangeiro menciona a *possibilidade* de um parricídio filosófico; isso sem considerar, aliás, que é neste ponto da obra que se verifica que todas as demais alternativas disponíveis para resolver o problema do discurso falso

e da aparência já estavam esgotadas. O Estrangeiro, outrossim, roga a Teeteto para que não o tome por um parricida (PLATÃO, *Sofista*, 241d-242b, pp. 160-161). Em que medida esse pedido não deve ser levado a sério? Será que o contexto literário não exige uma interpretação que se estabeleça nesses moldes?

Uma variedade de semelhanças pode ser traçada, ademais, entre as filosofias platônica e parmenídica. Em sua teoria das Ideias, Platão atribui às Formas muitas das características que Parmênides associa ao ser: imutabilidade, imortalidade, verdade, dificuldade de serem atingidas pelos seres humanos, etc. O Estrangeiro também frisa que é reprovável a atitude daqueles que dizem que “(...) tudo o que não possam apertar em suas mãos, por essa razão, não existe” (PLATÃO, *Sofista*, 247d, p. 168) – reproche este que tanto a filosofia de Platão quanto a de Parmênides partilham como plausível.

Algumas interpretações que se empenham na defesa da não ocorrência do parricídio, por sua vez, vinculam ao verbo ser (*eîvai*) não apenas o seu sentido existencial, como é comum na atividade de uma pluralidade de pesquisadores que, por outro lado, afirmam a ocorrência do parricídio; para certos intérpretes⁶⁸, o ser possui pelo menos quatro sentidos lingüísticos que variam conforme a sua imissão em determinado texto. São eles o veritativo, o existencial, o predicativo e o identitativo. Ou seja: nem sempre a aplicação do termo não-ser denota a não existência de algo. Deste modo, todo o *Poema* parmenídico é suscetível de uma nova leitura que não leve em consideração apenas o sentido existencial de ser, que é justamente um dos responsáveis por produzir atritos entre a abordagem ontológica platônica e a parmenídica (para as versões tradicionais, quando Parmênides evidencia em seu *Poema* que o ser é, isso significa que o ser existe; que o não-ser não é, que o não-ser não existe. E só de Platão interpelar o não-ser, algo não-existente, já haveria um rompimento com a tese parmenídica, pois isso pressuporia que o não-ser existe). Eis que, logo, não haveria a indispensabilidade de corroborar o parricídio.

Os pesquisadores que se comprometem com a hipótese de o parricídio não ter ocorrido também argumentam que, mais do que não ter havido uma ruptura da filosofia platônica com a eleática, houve, na verdade, a continuação de uma a partir da outra. O Estrangeiro não afirma que o não-ser é simplesmente, e ponto final; ele afirma que o não-ser, de alguma forma muito específica, é.

⁶⁸ Como Rafael Huguenin, com maior profundidade, e José Trindade.

Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciemos o não-ser como contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser (...) (PLATÃO, *Sofista*, 159a, p. 184).

E o Estrangeiro, também, não assimila ao não-ser uma *contrariedade* extrema em relação ao ser, como o faz Parmênides; em sua definição dos grandes gêneros de ser, o personagem afirma que o não-ser é somente *outro* que não o ser. “Quando falamos do não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser. [...]” (PLATÃO, *Sofista*, 257 b, p. 181). Se destarte é – o Estrangeiro diz que o não-ser é tido como alteridade e Parmênides deixa implícito em seu *Poema* que o não-ser é o extremo oposto do ser e se refere, portanto, à contrariedade – então não há ruptura ontológica entre eles. Na verdade, caso Parmênides desejasse que sua filosofia se mantivesse coerente, ele teria que admitir o mesmo que o Estrangeiro: já que o não-ser é precisamente a entidade responsável pela promoção da falsidade e do erro nos discursos, então o não-ser tem que ser reconhecido de alguma forma, pois Parmênides acredita que os mortais estão constantemente errando. (PARMÊNIDES, DK 28 B 6 *versos 4-10*). É desse modo que a filosofia de Platão é vista como uma extensão da filosofia de Parmênides.

Em suma, são estes os argumentos de que usufruem, em geral, os estudiosos que acentuam a inexistência do parricídio supostamente promovido por Platão. É importante ressaltar, porém, que estes são apenas alguns dos seus matizes e, conforme se alternem as interpretações, possíveis variações do modelo aqui rascunhado podem ser constatadas. Adiante, será exposta uma série de fragmentos textuais provenientes de certas análises interpretativas que corroboram a negação do parricídio, cujas especificidades foram, em sua maioria, exploradas nesse subtópico.

2. Apresentação das interpretações mais medulares sobre a não ocorrência do parricídio

Entre os autores que postulam a inexistência do parricídio, destacaram-se para o desenvolvimento dessa pesquisa Francis Wolff, Rafael Huguenin, Néstor Cordero e André Luis Braga da Silva. Algumas de suas proposições mais axiais serão sublinhadas abaixo.

Para Francis Wolff, existem ao menos três motivos pelos quais a inexistência do parricídio é confirmada. O primeiro deles consiste no fato de que Platão não afirmou que o não-ser é pura e absolutamente – ele disse que o não-ser é de *alguma maneira*. Sendo assim, não há atribuição de estatuto ontológico, por parte do Estrangeiro, ao nada (ao não-ser parmenídico) que consiste no extremo oposto de ser, pois não é deste modo que o personagem considera o não-ser. O não-ser a que ele se refere não é o contrário de ser; é, na verdade, algo que lhe é diferente.

(...) como Platão diz em diversas ocasiões, não se estabeleceu a existência do ‘não-ser absoluto’, mas de um certo não-ser, o Outro. Matar o pai teria sido afirmar ‘o não-ser é’, compreendamos: o nada existe – há o nada absoluto ou, que é o mesmo, o ser é contraditório. Ora, Platão evita afirmar isso. Longe de afirmar a existência (em qualquer sentido do termo) do nada, ele toma todas as precauções para negar-lhe absolutamente a existência. Ele mostra, no diálogo (em 237b-239b), definitiva e detalhadamente, que, conformemente à tese do Parmênides, o não-ser absoluto (τό μή δαμώς ὄν) não pode nem ser dito nem pensado. É por isso que ele precisa mais adiante que é do não-ser ‘sob uma certa relação (κατὰ τι) que se trata de estabelecer a existência’ (241d). Aliás, quando da recapitulação de toda a argumentação lógico-ontológica, ele reafirma que o não-ser do qual ele acaba de mostrar a existência não é de forma alguma ‘o contrário do ser’ – o nada, se se quiser (...). Longe de ser a existência do nada que tenha sido provada (*horresco referens!*), é somente a de uma certa maneira de não ser o Ser (de Parmênides), uma maneira de ser outro ou uma outra maneira de ser: a diferença. (WOLFF, 1996, p. 199).

O segundo motivo é que Platão atribui às Formas, cuja existência ontológica é a mais supina, as mesmas características que Parmênides associa ao ser, prova de que aquele primeiro não procura assassinar-lhe a filosofia, mas, antes, privilegiar-lhe.

Notemos (...) que este Outro é também uma forma, que, como tal, continua tendo, como todas as formas, todas as características do ser parmenídico. [...] A estas realidades ‘realmente reais’ que cedem a todas as exigências parmenílicas, Platão dá, como se sabe, o nome de *formas*. Uma forma é justamente o que é neste sentido – imutavelmente, absolutamente, necessariamente – e é por isso a única coisa cognoscível. Mas se é tão pouco inclinado a desobedecer ao pai que se continua a lhe conceder tudo, mesmo quando, prudentemente, é-se forçado a reconhecer a existência de um ‘certo’ não-ser para que a linguagem exista (260a). (WOLFF, 1996, p. 200)

Por fim, Wolff procura assinalar que a tese de Platão constitui resultado indispensável – ou seja, precisamente necessário – das prescrições da deusa identificadas no *Poema* de Parmênides. Ela é uma continuação, portanto, da teoria parmenídica, uma vez que desenvolve as implicações de suas determinações, abordando-as e preservando-lhes o aspecto ontológico mais fulcral.

Falta o essencial, alguém diria. Afirma-se, contra Parmênides, o ser do não-ser. Sem dúvida, mas por quê? A não ser em nome das próprias exigências do pensamento parmenídico, segundo o qual ‘o que pode ser dito e pensado deve ser’ (é o fragmento 6), que se deve estabelecer o ser do não-ser, visto que, *em um sentido*, ele pode ser dito (quando alguém contradiz ou quando se diz o falso, quando se engana, como o sofista). Da negação do discurso ao não-ser na realidade a consequência é necessária. (WOLFF, 1996, p. 201).

O pesquisador supramencionado⁶⁹ resume ainda a sua perspectiva, ao término do raciocínio desenvolvido sobre o *Sofista* no artigo de sua autoria (*Dois Destinos Possíveis da Ontologia: a via categorial e a via física*), sublinhando que, se houve parricídio, então este foi demasiadamente condescendente para ser tratado como tal.

Resumindo: a via categorial que Platão trilha, nas pegadas de Parmênides, inaugura a ontologia ao abraçar todo o ser por onde ele é dito, pois Platão quer conciliar as exigências do pensamento puro e as da dialética. Fala-se do Ser, fala-se ao infinito, se se contradiz, se diz o falso ou o verdadeiro, portanto Parmênides não pode ter inteira razão. Para salvar o fenômeno do discurso e a arte da dialética, é preciso seguir sua via e prolongá-la, para além do que diz, até que se possa pensar e dizer, contra ele mas com ele, o não-ser. Assim, o nada não é, como queria Parmênides. Tudo que é absolutamente [é] e é unicamente o cognoscível, como ele pretendia. É certo que há um certo não-ser (o Outro), visto que é dito, mas esse não-ser é ele próprio no mesmo sentido do Ser do pai. Tudo que é dizível (e pensável) é, tudo que é é dizível (e pensável), como o pai exigia. Raramente parricídio foi tão respeitoso dos princípios paternos (WOLFF, 1996, p. 202).

Já segundo Rafael Huguenin, em primeiro lugar, tende-se a ler o *Sofista* de Platão levando-se em conta que a tese parmenídica já foi exaustivamente analisada, que sua interpretação é unânime e que o modo pelo qual Platão examinou o poema é exatamente o mesmo que se postula nas pesquisas tradicionais, ou seja – dessumindo que Parmênides é um monista unitário. Isso, porém, constitui um equívoco, porque ignora que a interpretação de uma outra interpretação deve usufruir das fontes nas quais está exposta. Se se quiser compreender qual era a posição de Platão em relação a Parmênides, deve-se priorizar o texto do *Sofista* e as demais obras que compõem o acervo filosófico platônico, deles extraíndo toda a informação necessária, ao invés de favorecer as versões tradicionais que classificam como é a filosofia do pré-socrático eleata.

(...) Nenhum destes estudos tradicionais [que admitem a existência do parricídio] se preocupou em estabelecer inicialmente um conjunto apropriado de pressupostos para a tarefa de determinar qual é efetivamente a interpretação platônica de Parmênides. Platão, infelizmente, não estava

⁶⁹ Aliás, Wolff considera, em seu conhecimento, o estudioso S. Rosen o “único comentador do *Sofista* que não atribui a Platão o famoso parricídio” (WOLFF, 1996, p. 198, nota nº 34). Como se pode verificar, até algum tempo atrás, eram extremamente escassas as teorias disponíveis que argumentavam contra a ocorrência do parricídio no *Sofista*.

imbuído de escrúpulos ou mesmo de preocupações historiográficas, no sentido moderno do termo, a ponto de declarar expressamente qual é a sua leitura de Parmênides. Fez-se necessário, assim, inferir a interpretação platônica de Parmênides a partir dos usos que Platão dele faz no desenvolvimento de sua própria doutrina. Ao ignorar este fato, os estudos tradicionais foram levados a sérios equívocos. Todos eles falharam em estabelecer um modelo apropriado para investigar a influência de Parmênides sobre Platão, ou melhor, para determinar qual é a apropriação platônica de Parmênides subjacente aos usos mesmos de elementos parmenídicos. Todos estes estudos adotaram, ainda que de forma implícita, uma interpretação independente de Parmênides – leia-se, a interpretação *standard* de Parmênides – e tentaram depois determinar as relações entre Parmênides e Platão com referência a esta interpretação independente. Feita esta constatação, surgiu a questão acerca de como avaliar corretamente as relações entre os dois filósofos. (HUGUENIN, 2009, pp. 82-83).

Além disso, o Estrangeiro, personagem misterioso que é, adota métodos extremamente incógnitos e passíveis de questionamento ao longo de todo o desenvolvimento da tese do parricídio. Em dadas circunstâncias, analisa a situação como o faria Platão, pois veicula arrazoados muitos semelhantes aos do livro V da *República*; noutras, procede de maneira similar à de um sofista. Isso sem mencionar, é veemente, que o texto engendra um chorrilho de características dramáticas, sobretudo na passagem na qual frequentemente se considera que o parricídio se efetivou. Rafael Huguenin acrescenta, ainda, que é justamente nesse trecho que o Estrangeiro exorta para que não o tomem por parricida: este apelo não parece uma ironia mas, antes, devido à ocasião na qual é proferido, uma séria solicitação.

(...) Levando em conta as inúmeras sutilezas de um texto eminentemente dramático, interpretamos o parricídio não como um afastamento em relação a Parmênides ou mesmo como uma ironia. Tudo o que o Estrangeiro solicita é que não o tomem como um parricida. Trata-se, portanto, de um pedido sincero e honesto. Por meio deste pedido, Platão esperava indicar ao leitor que, em vista da sua própria interpretação de Parmênides, a captura do sofista não exige tal refutação. (HUGUENIN, 2009, p. 84).⁷⁰

No que tange à interpretação de Néstor Cordero sobre o parricídio, para o autor é imprescindível considerar a inexistência deste último. Primeiramente, o parricídio está respaldado numa classificação da filosofia parmenídica como rigorosamente monista, o que constitui um erro que, infelizmente, é expansivamente difundido pelos adeptos de

⁷⁰ Rafael Huguenin também salienta que o verbo *ser* não detém somente o sentido existencial, que é exatamente o que assegura a existência do parricídio, no idioma grego: ele é fornido de pelo menos mais três sentidos. A esse respeito, é válido consultar tanto a sua tese monográfica de mestrado, *Sofista 236e-241a: um estudo sobre a leitura platônica de Parmênides de Eleia*, quanto seu artigo “Sobre alguns empregos do verbo grego *ser* no *Sofista* de Platão”, da revista **O que nos Faz Pensar**, edição nº 24, de outubro de 2008.

estudos tradicionais da temática, resultante de uma leitura equivocada que se estabeleceu sobre uma das passagens do *Sofista*.

Eis como Platão apresenta as coisas no *Sofista*: o grupo eleático ‘que começou com Xenófanes e mesmo antes, chama de um ser único [*hén ón*] ao todo [*tá panta*]’ (242 d 6-7). Como se vê, estamos a apenas um passo para passar disto à atribuição de uma concepção monista a todos os filósofos de Eléia (...) e a Antiguidade não hesitou em franquear tal passagem. De modo [que] inventou-se um ‘monismo eleático’ que nunca existiu nos textos. (CORDERO, 2011, pp. 73-74).

Eis que um dos principais argumentos daqueles que apontam para a existência do parricídio baseia-se justamente na hipótese de que Platão considerava que Parmênides havia ignorado o caráter material do mundo sensível, além de ter recusado o movimento em todas as suas formas de manifestação, em prol do Uno e do ser. Mas, para Cordero, tal visão deve ser combatida, pois a filosofia parmenídica não era monista numérica, ao contrário do que postulam muitos comentadores.

(...) a aplicação daquilo que Parmênides diz sobre o fato de ser às ‘coisas’ tem origem em uma interpretação caricatural de sua filosofia, segundo a qual se faz com que o filósofo tenha dito que o movimento não existe, que o ser é Uno e outras barbaridades. Parmênides é inocente do delírio de seus leitores(...). (CORDERO, 2011, p. 101)

Desta forma, o parricídio é inverossímil, pois para suceder deveria se sustentar na tese de que Parmênides abole o movimento. Além disso, Platão não atribui ao não-ser, *contrário* de ser, um estatuto ontológico; este último ele o atribui ao não-ser *diferente* de ser⁷¹. Por ter descrito o não-ser especificamente como *outra* coisa que não o ser, Platão não associa ao não-ser, diretamente oposto de ser, um caráter ontológico. Nesse sentido, Platão não incorre em um rompimento filosófico com Parmênides. É o que o extrato textual disponível abaixo elucidará:

Com efeito, a assimilação realizada por esses seguidores entre o fato de ser, que foi o autêntico problema parmenídico, com um Ser Uno (uma espécie de Super Ser), inexistente no Poema, obrigou Platão a ‘desembaraçar-se’ deste pai (como o chama no *Sofista*, 241d) nocivo, e a reivindicar a existência do

⁷¹ O não ser é passível de duas acepções, portanto: a de que é contrário ao ser, que é a acepção de Parmênides, e a de que é outra coisa que não o ser, que é a acepção de Platão. Como se pode verificar, não são duas acepções idênticas e, logo, quando o Estrangeiro admite que o não-ser de alguma maneira é, não está comprometido com a versão de não-ser parmenídica. “(...)Platão, (...) diante das dificuldades filosóficas postas pela noção de ‘não ser’ absoluto de Parmênides, acaba introduzindo, no seu diálogo ‘O sofista’, a noção de não-ser enquanto outro, ou seja, do não-ser relativo.” (GALGANO: 2016, p. 16).

não-ser, arma de combate da sofística (pois para que a sofística possa utilizar o não ser, este deve existir). Mas também Platão errou o alvo⁷², pois quando consegue demonstrar, sempre no Sofista, que um certo não ser existe, admite que não se trata de um não ser contrário ao ser, que era precisamente o não-ser negado por Parmênides, sinônimo do nada. (CORDERO, 2011, p. 102).

A interpretação de Cordero é conforme a que também salientará André Luis Braga da Silva: a de que não há um parricídio entre Platão e Parmênides. Primeiramente, porque o não-ser de Platão corresponde a *outro* que não o ser e, o de Parmênides, equivale ao extremo oposto de ser – o que significa que quando o Estrangeiro afirma que o não-ser de algum modo é ele não está se referindo ao não-ser de Parmênides, mas sim ao não-ser como *alteridade*, que é a definição a que chegará ao longo da discussão com Teeteto.

A noção do não ser como alteridade, para o Estrangeiro, não implica a noção de contrariedade.[...] Sim, é fato que, ao contrário do que prescreve o fr. DK7 de Parmênides, o Estrangeiro e Teeteto demonstraram que não apenas os não seres são, mas fizeram visível (*apephenámetha*) a forma (*tò eîdos*) presente no não ser (*mè ontos*), enquanto forma da diferença ou alteridade, isto é, o outro. Porém, o Estrangeiro chama atenção no final do tratamento dessa questão para o fato de ele e Parmênides não estarem falando da mesma coisa quando falam ‘não ser’.[...] Não estando portanto falando Estrangeiro e Parmênides da mesma coisa, porque não empregam a expressão com o mesmo sentido, entendemos que não ocorre o parricídio do último no Sofista. [...] (SILVA, 2011, pp. 153-155).

Além disso, se o Estrangeiro faz o pedido a Teeteto para que este não o tome como parricida (PLATÃO, *Sofista*, 241d), deve-se avaliar como relevante o contexto no qual figura tal discurso, sendo necessário que leve a sério o que roga o personagem tanto Teeteto quanto os leitores do *Sofista*.

(...) Entendemos que, no nível mais fundamental, não há parricídio no Sofista – ao menos não do Estrangeiro em relação a Parmênides. A referência ao termo no texto, inclusive – notadamente, quando o Estrangeiro pede para não ser tomado por parricida – , não entendemos de maneira alguma que se trate de uma *mea culpa* pelo que ele está para realizar. Entendemos tão somente como um ‘por favor, não entenda de modo errado o que eu vou fazer’. E estas palavras, embora proferidas para Teeteto, têm como alvo o leitor do diálogo. Nesse sentido, a ausência de parricídio, e até mesmo da intenção real de cometê-lo, pode ser notada na quase cirúrgica escolha de palavras por parte do Estrangeiro pra falar do seu exame da interdição parmenídica – cuidado o qual algumas traduções do texto não tomam. (SILVA, 2011, p. 156)

⁷² Durante palestra no V Congresso Alfa – Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga -, aduzida em Setembro de 2017 no Rio de Janeiro, Cordero enfatizou que Platão tentou matar Parmênides, mas o desenvolvimento de sua filosofia acabou, na verdade, reforçando a filosofia parmenídica. Por isso, é como se Platão tivesse falhado na tentativa de efetivar o parricídio.

3. A necessidade ontológica de recusar o parricídio: Platão como extensão de Parmênides

Dos raciocínios expendidos e investigados anteriormente, que defendem a inexistência do parricídio, é possível identificar ao menos duas consequências de ordem interpretativa.

A primeira delas é a de que, ao contrário do que a tradição professa, entre Platão e Parmênides não houve uma ruptura mas, na verdade, uma espécie de complementação. Parmênides admite que mortais estão constantemente conjecturando e oferecendo palpites que não atendem à verdade e que, portanto, estão frequentemente errados (PARMÊNIDES DK 28 B 6). Isso significa que, de alguma maneira, o falso deve ser exprimível, ainda que seja enquanto manifestação de um erro (ou então de um arrazoamento falacioso, resultado de um ardil ou estratagema elaborado por um sofista com o escopo de iludir os jovens, como será acentuado no *Sofista*). Até então, não há quaisquer problemas nisso. O que, entretanto, talvez não estivesse previsto na filosofia de Parmênides, é o que a sua análise do não-ser poderia gerar. Como o ser está vinculado à verdade, passou-se a considerar, afinal, que o não-ser está associado à falsidade. Ou seja: para produzir enunciados falsos, bem como imagens ou simulacros, sejam eles consequência de uma escolha voluntária, sejam de um equívoco indesejado, é preciso enunciar o não-ser. Só que as restrições da deusa proibiam que o não-ser fosse dito; deveras, ele não poderia ser sequer pensado: “(...) pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),/ nem o dirias...”. (PARMÊNIDES DK 28 B 2, versos 7 e 8). Ora, então se deve aceitar que tudo o que qualquer um diga é verdade? Nem Platão está disposto a fazê-lo, nem Parmênides. No *Sofista*, tudo o que Platão propõe é uma solução para esse impasse. Primeiro, o Estrangeiro admite que o não-ser é, de alguma maneira; em seguida, define não-ser como alteridade, ou seja, como outra coisa que não o ser. Para Parmênides, o não-ser não é de maneira nenhuma, mas somente se se levar em consideração o não-ser como extremo oposto do ser. O que faz Platão é sugerir, então, uma interpretação diferente, mas não adversária, da de Parmênides, disso que seja o não-ser: não como contraditório do ser, mas como algo adverso a ele. É essa sua interpretação o que mantém a filosofia parmenídica exposta no *Poema* internamente coesa, imune à acusação de que Parmênides aceite que todos podem proferir de forma infrene as mais vitandas parvoíces e simultaneamente dizer a verdade. Se o não-ser for

tomado como *outro* que não o ser, então é possível emití-lo sem maiores dificuldades, pois são muitas as coisas que são outras que não o ser, ao passo que emitir o não-ser (sinônimo de nada) continua sendo impossível. Sendo assim, Platão é tido como uma extensão de Parmênides, isto é, como um autor cuja filosofia não apenas respeitou a de Parmênides, mas também ampliou o seu alcance.

Finalmente, a segunda é a de que esta interpretação, de que não houve um parricídio, é ainda muito nova e pouco conhecida no meio acadêmico. Quando as pessoas se põem a explicar o problema do parricídio no *Sofista*, em geral, pesquisam-no pouco e acabam tomando partido de um ou outro posicionamentos (usualmente, os posicionamentos tradicionais, mais disseminados, de que o parricídio ocorreu de fato), sem nem mesmo aludir a interpretações diferentes da eleita. Essa forma de expender algo é muito precária, porque não é completa, não proporciona ao público a possibilidade de pensar criticamente a respeito do que é debatido e é, em suma, demasiadamente tendenciosa, eivando as opiniões alheias de conclusões que na, verdade, são daquele que está discursando. Proceder assim é reprovável e, todavia, é muito comum entre pesquisadores e demais membros da comunidade acadêmica. Além de outras contribuições, é para isso que nos atenta boa parte dos pesquisadores defensores dessa nova interpretação. O perigo está em achar, implicitamente, em qualquer assunto de que se discorra, que a questão a ele ligada é muito fácil, que tem apenas uma face e que não demanda mais profundas investigações. A ontologia de Parmênides, por exemplo, está o tempo todo expiando desse tipo de preconceito...

(...) a filosofia de Parmênides é extremamente fácil de resumir: o que é é, e o que não é não é, e, além disso, não pode ser, e o ser (o Ente) é eterno e indivisível. À primeira vista, pode parecer um simples jogo de palavras a divertida idéia de que um grego acomodado se entretinha com raciocínios ociosos entre as oliveiras da bela Magna Grécia (DAL MASCHIO, 2015, p. 50).

... e isso não apenas em livros e manuais de filosofia antiga, mas também entre os estudantes universitários, os professores de filosofia de diversas escolas e tantas outros indivíduos que se põem a estudar superficialmente o assunto. A filosofia, enquanto disciplina, deve se prestar a prevenir esse tipo de comportamento excludente e rúptil, pois ele representa um grande prejuízo ao debate e à discussão honestas e, portanto, à toda a sociedade.

CONCLUSÃO: UM LEVANTAMENTO PROVISÓRIO SOBRE A QUERELA DO PARRICÍDIO

É medular enfatizar que a questão sobre se houve um parricídio ou não é de ordem principalmente metafísica: envolve ramos lógicos, linguísticos, epistemológicos e até mesmo éticos, mas a eles não se reduz. Com efeito, a questão os abrange, mas vai além deles. A pesquisa aqui empreendida articulou-se com essa ótica, embora não tenha se posicionado sobre se o parricídio de Platão contra Parmênides realmente sucedeu.

Essa é mesmo uma questão muito difícil e o seu problema está em que, ao definir um ou outro lados, não se pode querer abdicar de suas consequências. Conforme se pôde verificar, tanto a perspectiva de que o parricídio ocorreu, quanto aquela de que não, são tão infensas uma à outra que não toleram meio-termos, devido, sobretudo, ao caráter rigoroso de suas interpretações. É precisamente nisso que repousa a sua polêmica. Todos querem saber o que houve, o que Platão tinha em mente ao escrever o diálogo *Sofista*, o que ele pretendeu ocultar com a atuação do Estrangeiro, o que a dicotomia ser e não-ser, proposta por Parmênides, representou para ele; mas tudo isso é muito difícil de se apurar, e o seu texto parece não revelá-lo de maneira nítida propositalmente.

Isto explica, então, por que Platão não aparece nos diálogos: é para que se possa ganhar distância do que dizem seus personagens e assim provocar de melhor modo um diálogo com seu leitor. (...) Platão pode fazer com que um diálogo proponha uma tese, mesmo uma tese que tem plausibilidade, quando o diálogo não ocorre mais (a explicação da falsidade no *Sofista*, por exemplo), sem se comprometer absolutamente com sua verdade, sem declarar em sua própria voz que *sabe* que isso é verdadeiro. Esta distância que Platão toma das teses defendidas por seus personagens (lembre-se: no Fédon, Platão estava doente) se ajusta bem com o fato de planejar os diálogos com vistas a fazer o leitor pensar por si próprio(...) (MCCABE, 2006, p. 58).

O fato é que o intento a que se almejava não era, realmente, defender esta ou aquela teses, mas expor seus principais argumentos, situá-los no contexto acadêmico e procurar proporcionar, àqueles que tiverem acesso a esse trabalho, uma visão mais panorâmica sobre quais são as obstâncias suscitadas pela questão do parricídio.

Se se considerar que o parricídio ocorreu, então a filosofia platônica rompe drasticamente com a parmenídica, e mais, do que isso, representa a sua superação. Orientando-se por essa linha de raciocínio, Parmênides provavelmente era um monista numérico, o Estrangeiro realmente representava Platão e tudo o que o personagem

emitia deveria ser considerado literal, inclusive que cometeria um parricídio (embora isso envolva algumas ressalvas, tal como já fora explorado anteriormente). O verbo grego *ser* (*εἶναι*) provavelmente só possuía um sentido interpretativo axial, que é o de existência, no *Poema* de Parmênides, e, no mais, as filosofias platônica e parmenídica seriam extremamente distintas uma da outra para que mantivessem um liame metafísico coerente: só o fato de Platão ter admitido a existência de dois mundos, um sensível e outro inteligível, já é o bastante para se verificar a sua rivalidade com a ontologia parmenídica, que negava o movimento e a mudança.

Se, todavia, se postular que o parricídio não existiu, então a filosofia platônica não apenas preserva a parmenídica como também constitui a sua extensão. Tendo-se em vista tal posicionamento, Parmênides não era necessariamente um monista numérico absoluto, o Estrangeiro não representava sem sombra de dúvidas a Platão e se tudo o que o personagem emitia deveria ser considerado, então o Estrangeiro jamais cometeu o parricídio, pois pede a Teeteto, num contexto extremamente dramático, que não o tome por parricida (em 241d). O verbo grego *ser* (*εἶναι*) assume outros sentidos que não o estritamente existencial e, além disso, é possível traçar muitas semelhanças entre a filosofia platônica e a parmenídica, como as características ontológicas que as Formas adquirem no sistema metafísico platônico, muito similares às do ser do *Poema* de Parmênides.

Deve-se, entretanto, antes de mais, e antes ainda de definir uma posição sobre se o parricídio ocorreu ou não, enaltecer um comentário de Cordero sobre a dificuldade que o texto de Parmênides invariavelmente desperta:

Não esqueçamos que, em uma passagem do Teeteto, depois de reconhecer que Parmênides é ‘venerável e temível’, Platão, com uma invejável honestidade intelectual, afirma:

Parece-me que [Parmênides] alcançou uma profundidade de uma qualidade desconhecida, mas temo que não compreendamos suas palavras e, mais ainda, que não sejamos capazes de captar o pensamento que elas expressam. (183e-184a).

Pode o pesquisador atual obter êxito ali onde Platão admite haver fracassado? Seguramente não. (CORDERO, 2011, p. 91).

Em suma, Platão nos deixa uma mensagem – essa sim, ao menos, explícita – em sua obra *Sofista*: a de que é preciso coragem e perseverança ao se encetar qualquer tipo de investigação. E o que de mais importante se pode aprender com o Estrangeiro, talvez, não é a existência do parricídio platônico sobre Parmênides ou a sua ausência, mas sim

aquela busca pela qual se deve nortear a prática dialética: “o que procuramos é a verdade” (PLATÃO, *Sofista*, 246 e, p. 167).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

Parmênides

Poema de Parmênides: Da Natureza. Edição do texto grego, tradução e comentários de F. Santoro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.

PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Tradução, comentário e notas de José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARMÊNIDES. Coleção *Os Pensadores*. In: *Pré-Socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.

Platão

PLATÃO. *As Leis*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 1999.

_____. *A República*. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Crátilo*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Parmênides*. 3ª ed. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Timeu*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2014.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction d' Auguste Diès. I-XIV. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

_____. *Oeuvres complètes*. Direction de Luc Brisson. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

TESES

ÂREAS, James. A Instauração ontológica no Sofista de Platão. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

HUGUENIN, Rafael. *Sofista 236e-241a. Um estudo sobre a leitura platônica de Parmênides de Eléia*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS

PLATÃO. *O Sofista*. Trad. de J. Maia Jr., H Muracho e J. T. Santos. Introdução de J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. de Alfredo Bossi. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 2010.

MOSSÉ, Claude. Dicionário da Civilização Grega. Tradução de Carlos Ramalhe. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PEREIRA, S. J. I. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Braga: A.L. Braga: 1990.

LIVROS

ANNAS, Julia. Platão. Porto Alegre: L&PM, 2012.

BENSON, Hugh H (col.). Platão. 1ª ed. Tradução de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Artmed, 2011.

BRISSON, Luc. Leituras de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

CHÂTELET, François. La Philosophie Païenne: du VI.e siècle av. J.-C au IIIe siècle ap. J.-C – histoire de la philosophie I. Paris: Hachette Littératures, 1999.

CORNFORD, F. M. La teoría platónica del conocimiento. Tradução de Néstor Cordero. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

CORDERO, Néstor. A Invenção da Filosofia. 1ª ed. São Paulo: Odysseus, 2011.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1987.

- GOLDSCHMIDT, Victor. Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. xxxiii.,
- GUTHRIE, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1962.
- LAKS, André. Introdução à “Filosofia Pré-Socrática”. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- LONG, A.A. Primórdios da Filosofia Grega. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- MCCOY, Marina. Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.
- MCKIRAHAN, Richard D. A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. Platão, pensador da diferença: uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MASCHIO, E. A. D. Platão: a verdade está em outro lugar. Tradução de Filipa Velosa. São Paulo: Editora Salvat, 2015.
- OSBORNE, Catherine. Filosofia pré-socrática. Tradução de Marcio Hack. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- REALE, Giovanni. História da Filosofia. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- _____. Para Uma Nova Interpretação de Platão: releitura da metafísica do grande diálogo à luz da “doutrina não escrita”. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- ROSSETI, Livio. Introdução à Filosofia: premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho. São Paulo: Paulus, 2006.

ARTIGOS

AUBENQUE, Pierre. Une Occasion Manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'étant' et le "quelque chose". In: Etudes sur le Sophiste de Platon. Napoli: Bibliopolis, C.R.N.S., 1991.

BROWN, Lesley. Being in the Sophist: a Syntactical Enquiry. In: ANNAS, Julia (ed.). Oxford Studies in Ancient Philosophy. vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1986.

FILHO, Edson Peixoto de Resende. A Interpretação de Pierre Albenque dos usos da analogia em Platão. Nº 24. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, 2008.

GALGANO, Nicola Stefano. Os limites da palavra: Parmênides e o indizível. Nº XIX, vol. 2. Juiz de Fora: Revista Ética e Filosofia Política, 2016.

HUGUENIN, Rafael. É ou não é? Um estudo sobre o verbo ser no poema de Parmênides. Trabalho de conclusão de curso. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2007.

_____. Sobre alguns empregos do verbo grego ser no Sofista de Platão. Nº 24. Rio de Janeiro: Revista O Que Nos Faz Pensar da PUC-RJ, 2008, pp. 47-58.

IGLÉSIAS, Maura. A relação entre o não ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão. In: O que nos faz pensar, n. 11, vol. 2, 1997.

_____. A relação entre sensível e inteligível: methesis ou mimesis? In: Estudos Platônicos (org. de Marcelo Perine). São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. A relação do não-ser como negativo e o não-ser como falso no *Sofista* de Platão. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, nº 11, 1997.

_____. A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do *Sofista* de Platão. Nº 15. Campinas: Boletim do C.P.A, 2003.

MCCABE, Margareth. A Forma e os Diálogos Platônicos. In: *Platão*, de Hugh H. Benson. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- MOURELATOS, Alexander. The Route of Parmenides. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- MURTA, Cláudia. Parmênides, a tradição e o parricídio. Vol. 12. Natal: Princípios, 2005.
- NUNES, Benedito. Introdução ao *Teeteto*. In: *Teeteto*. Belém: EDUFPA, 2001.
- PELLETIER, Francis Jeffery. Plato on Not-Being: Some Interpretations of the ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ (259e) and Their Relations to Parmenides' Problem. Extraído de: <http://www.sfu.ca/~jeffpell/papers/PlatoOnNot-Being.pdf>. Acesso em: 17/12/17.
- ROBINSON, Thomas. Parmênides: o devir de conhecer o real. Boletim do CPA, nº 3. Campinas: UNICAMP, 1997.
- SANTOS, J.T. Pensando o Ser no Poema de Parmênides. *Hypnos* 26, 2011, p. 48 -72.
- SILVA, André Luiz Braga de. Dificuldade e beleza de um parricídio que não há (Platão – Sofista, 236 e – 237 a). Nº 26. São Paulo: Hypnos, 2011.
- WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: a via categorial e a via física. Vol. 1, nº 3. *Revista Analytica*. Paris: Gallimard, 1996.

PALESTRAS

- CONTE, Bruno Loureiro. A Doxa de Parmênides e seus princípios. Rio de Janeiro: V Congresso Alfa, 2017.
- CORDERO, Néstor. El Parmenide irreconocible de Aristóteles. Rio de Janeiro: V Congresso Alfa, 2017.
- GALGANO, Nicola Stefano. Noien em Parmênides. Rio de Janeiro: V Congresso Alfa, 2000.

ANEXO 1

Index Nominum

Interl. de *Banquete* 178b, 195c; *Parmênides* 126c, 127b, 128a, 130a (e seguintes), 130e, 135d s.; *Sofista* 216 a, 217 c, 237 a, 241 d s., 242c, 244 e, 258c s.; *Teeteto* 152 e, 180 e, 183 e.

