

## ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

O DIÁLOGO *SOFISTA* À SOMBRA DE PARMÊNIDESCarla Francalanci  
Universidade Federal do Espírito Santo

A figura de Parmênides se faz presente de maneira explícita em alguns textos platônicos, como o *Teeteto*, o *Parmênides* e o *Sofista*. Nesses dois últimos, o pensador eleata ganha papel de destaque: no *Parmênides*, como condutor de um diálogo que inicia lançando a teoria das idéias, exposta por um jovem e audacioso Sócrates, no terreno das aporias, e prossegue investigando as conseqüências em assumir ou não a principal tese parmenídea, acerca da unidade do ser<sup>1</sup>. No *Sofista*, Parmênides se faz presente a cada momento, tanto ecoando através da personagem condutora do diálogo – o Estrangeiro proveniente de Eléia, que partilha de sua atividade, vindo a ser “um homem que é realmente filósofo”<sup>2</sup> – quanto através da questão que permeia a investigação: a distinção entre ser e não ser, buscada através da delimitação entre dois modos de condução do discurso, o do filósofo e o do sofista. No *Teeteto*, Sócrates, após expor, fundamentar e refutar as teorias que tomam o movimento e a multiplicidade pelo princípio da realidade, é instado a discorrer sobre o pensamento de Parmênides. Sócrates confere ao eleata, nessa obra, um lugar destacado, singular: nomeando os partidários do movimento e da multiplicidade, ele aponta serem esses todos os pensadores, à exceção de um<sup>3</sup>. Por sua vez, esse único defensor da unidade, segundo Sócrates, não é outro senão Parmênides. Contudo, Sócrates aí se exime de investigar esse pensamento, aludindo ao

<sup>1</sup> Plato. *Parmenides*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1992.

<sup>2</sup> Id., *Sophist*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1987, 216a, (...), μαῶλα δε; #ανδρα φιλοῶσοφον.

<sup>3</sup> Id. *Theaetetus*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1987, 183e.

Francalanci, Carla  
O diálogo *Sofista* à sombra de Parmênides

encontro que tivera com o pensador e manifestando um temor reverencial por esse que lhe pareceu ser, a um só tempo, venerável e temível<sup>4</sup>. É preciso marcar que o silêncio de Sócrates com relação a Parmênides permanece no *Sofista*, à medida que o filósofo ateniense se faz presente no diálogo, a princípio, como provocador de sua questão condutora – como se distinguem os gêneros sofista, filósofo e político<sup>5</sup> – e continua ali, ao longo de toda a discussão posterior, ao modo de uma presença silenciosa.

O *Sofista*, diálogo que, através da busca por distinguir sofista e filósofo, necessita rever as relações entre ser e não ser, tomando para isso a disjunção entre ambos atestada pelo *Poema* de Parmênides, é conduzido pelo Estrangeiro de Eléia. Tão intrigante quanto o silêncio guardado por Sócrates é a ausência de nome próprio dessa personagem, o que nos obriga a ouvir, continuamente, a sua denominação; somos confrontados, ao longo de todo o diálogo, com o termo “Estrangeiro” (*xénos*). A personagem é de fato, geograficamente, estrangeira, uma vez que provém do *génos* de Eléia<sup>6</sup>. Essa é, contudo, a primeira aparição de um termo que se tornará estruturante no diálogo: na qualidade de proveniência, linhagem, a busca da determinação dos entes em sua significação acontecerá no modo de uma indagação por e de um remetimento ao *génos*. Nesse sentido de origem, como o que confere a algo determinação, ser do *génos* de Eléia é, obviamente, um atestado do pedigree filosófico do convidado, mas é ainda a proferição da ambiência de pensamento em que o diálogo se desdobrará: seu horizonte é a questão maior trazida pelos eleatas: pensar a unidade do ser, a partir de sua delimitação frente ao não ser. Ainda que carregue consigo essa sua linhagem, por outro lado, na qualidade de “real filósofo”, o Estrangeiro não necessita permanecer estrangeiro, estranho à própria Eléia, isto é, à própria tradição eleática, caso se faça preciso, na condução do pensamento no caminho de uma investigação radical, abandonar essa mesma tradição? Não é, em última instância, todo filósofo um estrangeiro, na necessidade de fazer, conforme nos diz o *Banquete* de Platão, da *atopía* o seu *éthos*<sup>7</sup>, isto é, do extraordinário e inusitado, que rompe com toda a tradição ao inaugurar caminhos de pensamento ainda por investigar, a sua morada e espaço de ocorrência mais íntimos e familiares?

<sup>4</sup>Ibid., 183e. Παρμενίδῃ ὅτι ὅδε μοι φαίνεται, τοῦ τοῦ Ἰομῆρου, αἰφροδιστῶν τε μοι εἶφῆναι ἕαμα δεινῶν τε.

<sup>5</sup> Ibid. Nota 2, 216d-217a.

<sup>6</sup> Ibid., 216a.

<sup>7</sup> Id. *Symposium*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1991, 175a-b.

A questão central de nosso texto pode ser assim expressa: abandona o diálogo *Sofista*, realmente, sua origem parmenídica? A princípio, ouvimos, da boca do Estrangeiro, o risco iminente de impetrar o muito famoso parricídio, por ousar enveredar a seara proscrita por Parmênides, forçando o não ser a ser, ao investigar o modo por demais estranho como, parece, o não ser se entrelaça ao ser<sup>8</sup>.

A fim de iniciar esse diálogo entre alguns aspectos do *Sofista* de Platão e o pensamento de Parmênides, gostaria de evocar o testemunho de um outro filósofo que conferiu papel singular ao eleata. Diferente da posição de Platão no *Teeteto*, Aristóteles não considera Parmênides o único pensador a enunciar o um como princípio, mas o destaca por outro e não menos importante viés: “Entre os que atribuíram o princípio ao um, Parmênides parece ter apreendido o um segundo o *lógos*”<sup>9</sup>. Parmênides se destaca, de acordo com essa posição, por enunciar, pela primeira vez, o entrelaçamento entre ser, unidade e linguagem.

Podemos, em breves traços, compreender a operação do *logos* parmenídico como um *krínein* entre ser e não ser<sup>10</sup>. Aqueles que não o realizam são *ákrita phýla*, a “multidão indecisa”, mas também a turba indistinta, que, incapaz de distinguir, tampouco pode sobressair-se, singularizar-se na condição maior do homem, que se faz como um postar-se na encruzilhada que reúne, separando, os caminhos. Pelo *krínein*, evidencia-se a plenitude e unidade do ser, delimitado pela impossibilidade do não ser.

Retornando ao *Sofista*, Sócrates, ao perguntar se o recém-chegado Estrangeiro não seria na verdade de um deus, explica ser difícil distinguir (*diakrínei*) o *génos* filosófico do divino, e mais ainda distinguir entre o filósofo e as aparições de que se reveste na cidade, para a multidão: sofista, político, louco. Instaura-se, assim, no *Sofista*, a tarefa de realizar uma distinção, delimitação pelo *lógos*, um *krínein* no tocante ao *génos*.

Segundo atesta o Estrangeiro, no início da busca pelo sofista, o que possuímos de comum com relação a ele é, simplesmente, o seu nome. “Contudo, é preciso instaurar um acordo quanto à coisa mesma (*tò prâgma autó*), através do *lógos*, mais do que quanto ao simples nome, separado do *logos*”<sup>11</sup>. Pelo *lógos*, se busca a coisa mesma: no caso, o próprio sofista, como centro irradiante da multiplicidade de suas aparições. O ponto de partida para

<sup>8</sup> Ibid. Nota 2, 240c.

<sup>9</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentin García Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1990, A, 986b 19-20.

<sup>10</sup> José Trindade Santos. *Da Natureza - Parmênides*. O termo *krínein* aparece nos seguintes fragmentos 6, vv.7-8; 7, v.5; 8, v.15, 16, 55.

<sup>11</sup> Ibid, Nota 2, 218c.

essa investigação é o nome, o contexto de significação no qual, a cada vez, ele aparece. Contudo, esse procedimento afirma prosseguir para além do mero nome: através dele, busca-se chegar ao que ele é, ao seu *ti*, desdobrando para isso o horizonte a partir do qual ele vem a ser – *génos*. O *logos* de algo parece começar a mostrar-se, nesse momento do *Sofista*, como o entrelaçamento, a conjugação, de *ti*, *ónoma* e *génos*, sendo que esse último possui função de destaque: é o lugar em que o que algo é encontra sua morada e aí se assenta, podendo, desde esse lugar, ser visualizado propriamente.

O caminho para alcançar a distinção desse entrelaçamento, o diálogo mostra, é a dialética. O processo de divisões instaurado pelo Estrangeiro realiza, precisamente, o ato de, tomando como ponto de partida o nome, dividi-lo, distingui-lo (*diakrínein*) quanto ao *génos*<sup>12</sup>. Operação do *lógos* que visa *tò prâgma auto*<sup>13</sup>, o ser mesmo disso que é investigado. Através desse separar, dividir, a dialética encontra a proveniência a partir da qual um ente vem a ser. Dividindo, a dialética contudo compõe, entrelaçando algo em seu ser; por essa dupla capacidade de separação e entrelaçamento, ela se faz expressão máxima do poder próprio ao *lógos*.

Contudo, no diálogo *Parmênides*, esse pensador ensina ao jovem Sócrates uma espécie de exercício (*gymnasia*)<sup>14</sup>, que é dito já ter sido mostrado, em um momento anterior à narrativa, por Zenão. Segundo Parmênides, isso serviria como um treino para aquele que deseja enveredar pelo caminho da dialética, e consistiria em investigar, tanto o que segue concomitantemente (*xymbaínei*) a partir de uma hipótese, quanto o que segue se for colocada como hipótese o contrário da primeira, a sua negação<sup>15</sup>.

Esse exercício expõe um procedimento de linguagem pleno de conseqüências. Seu único ponto de partida é a hipótese inicial: o que se põe sob, na base (*hypóthesis*) da argumentação. Todos os fios de argumentação iniciam da mesma maneira: “se isso é assim...”, ou, conforme o diálogo, “se Um é...”. A partir das possibilidades de articulação ou de disjunção postas na base, advém a total impossibilidade de o um articular-se, excluindo-o, assim, de qualquer relação com o ser, ou a total impossibilidade de ele não se articular, o que igualmente impede a sua existência ao negar-lhe, na raiz, qualquer separação e distinção, logo, singularidade, individuação. Esse procedimento circunscreve a linguagem a seu próprio perímetro: suas únicas regras são postas pelo seu dizer, não havendo nenhuma instância à qual

---

<sup>12</sup> Ibid., 216c.

<sup>13</sup> Ibid., 218c.

<sup>14</sup> Ibid, Nota 1, 135d.

<sup>15</sup> Ibid., 135e-136a.

ela visa e para onde se dirige. Aqui nada se ganha, não se salta para um novo pôr, apenas se retiram conseqüências do que se põe, do suposto, da afirmação de base – hipótese. Nesse encaminhamento, não há o menor espaço para algo como um *prâgma autó*. É um discurso, como marca Zenão, construído pelo “amor à vitória”, conduzindo às últimas conseqüências tudo o que se põe como base do discurso, e não pela “busca da honra”, que residiria em conquistar um novo e destacado lugar de pensamento<sup>16</sup>. É possível aplicar ao âmbito da unidade e da multiplicidade em si mesmas, Parmênides mostra a Sócrates, a dialética zenoniana, ouvida e interpretada por Sócrates em um primeiro momento como aplicável apenas ao plano dos entes, apontados por Zenão como sendo, a um só tempo, unos e múltiplos<sup>17</sup>. Contudo, essa aplicação enreda o pensamento em aporias, fazendo com que se emaranhem ser e não ser, unidade e multiplicidade, e se embaralhe a clareza primeira onde brilhou, para Parmênides em seu *Poema*, o *krínein* como norteador do pensamento. A partir do procedimento de Zenão, indicado através da fala de Parmênides como personagem de Platão, misturam-se os campos da dialética e da sofística<sup>18</sup>. A linguagem assim empregada abre a possibilidade para um poder infinito de articular, para um discurso que se encontra ajustado não ao *prâgma autó* reivindicado no *Sofista*, mas às possibilidades abertas pelo próprio dizer. Dessa maneira, um discurso não ajustado ao ser pode proferir o outro do ser. Abre-se com ele a possibilidade de um encadeamento que traga, em seus meandros, o não ser, e que constranja o discurso nas armadilhas de um dizer falseador.

Como investigar o problema do não ser, de modo a reconduzir o discurso a um modo de ser afinado com isso de que fala? Trata-se, pois, no diálogo *Sofista*, de trazer o não ser à fala, de solucionar o problema na mesma instância em que ele emergiu<sup>19</sup>. Faz-se preciso, assim, entrelaçá-lo, compô-lo, em um dizer. Contudo, como apreendê-lo por qualquer procedimento que envolva compreensão ou discurso, em suma, como relacioná-lo a qualquer âmbito pertencente à alçada do *lógos*? Se nos mantivermos fiéis a uma compreensão simplesmente excludente, dicotômica, do *krínein* parmenídico, na disjunção cabal entre ser e não ser, o não ser se alijará de qualquer possibilidade de apreensão pelo *lógos*, uma vez que

<sup>16</sup> Gostaria de creditar essas considerações a Cláudio Oliveira, que demarcou esse espaço da dialética zenoniana em seu texto “As suposições do Parmênides de Platão”, apresentado em seminário na Letra Freudiana, em 1996. As considerações que faço nesse texto são, em muito, devedoras à leitura desse escrito.

<sup>17</sup> Cf. Luc Brisson. “Introduction”, in: *Parménide*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, p. 20.

<sup>18</sup> Cf. Id. *Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1995, 261d.

<sup>19</sup> Ibid. Nota 2, 237b-c.

aparecerá como incapaz de qualquer atribuição (*prosgígnesthai*)<sup>20</sup>, de qualquer apresentação pela palavra (*prosphérein*)<sup>21</sup>, de qualquer composição (*prostithénai*)<sup>22</sup> ou conjugação (*prosarmóttein*)<sup>23</sup>, operações que constituem o cerne do que o pensamento de Platão denomina *lógos*<sup>24</sup>. A ousadia em proceder a uma investigação nesses termos deverá levar à revisão do próprio sentido do *krínein*, e assim incorrerá no risco de que se tome o Estrangeiro por um parricida, pois ele enveredará pelo caminho de mostrar a maneira estranha pela qual ser e não ser acontecem em um entrelaçamento fundamental – o termo empregado nessa passagem, *symploké*<sup>25</sup>, será a palavra pela qual o Estrangeiro expressará, adiante no diálogo, o caráter mais inerente ao *lógos*.

A tentativa de instaurar um re-direcionamento do sentido do *krínein*, que assistimos no *Sofista*, conduz à exposição de uma mudança de direção quanto à investigação, e ainda a um novo procedimento dialético. O diálogo volta-se para a busca pelo ser, na convicção de que esse não se faz menos aporético que o não ser, e de que, uma vez aquele descoberto, o não ser igualmente mostrar-se-á. Quanto ao encaminhamento dessa busca, trata-se precisamente da dialética que corta, que distingue, quanto ao *génos*. Nessa, são buscadas as possibilidades mais orgânicas, intrínsecas, de discriminação. Sua meta é incidir sobre o lugar onde se pode encontrar o meio, o limiar orgânico de distinção do que se pretende apreender com relação ao que dele, a cada vez, desde a mesma filiação e âmbito de ser, contudo, se separa<sup>26</sup>. A partir da visão prévia do ente a ser investigado em seu ser, na unidade de seu pertencimento, buscam-se as divisões que poderão torná-lo, assim, maximamente visível em sua singularidade; por isso, se trata simultaneamente de divisão e de reunião<sup>27</sup>, ou de uma divisão que preserva, no indagado, o entrelaçamento à sua proveniência fundamental.

Esse procedimento conduz o diálogo *Sofista* à descoberta e à investigação dialética dos *géne megíste*<sup>28</sup>, daquilo que aparece, em tudo, como necessariamente presente, como já se tendo tornado manifesto, de modo a possibilitar a ocorrência dos entes. Retorna, aqui, a realização de uma dialética não voltada meramente para os entes, conforme mostrara

---

<sup>20</sup> Ibid., 238b.

<sup>21</sup> Ibid., 238b.

<sup>22</sup> Ibid., 238c.

<sup>23</sup> Ibid., 238c.

<sup>24</sup> Cf. Ibid. Nota 3, 201d-202c.

<sup>25</sup> Ibid. Nota 2, 240c.

<sup>26</sup> Id., *Statesman*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1990, 262b.

<sup>27</sup> Ibid. Nota 18, 265d-266d.

<sup>28</sup> Ibid. Nota 2, 254c-d.

Parmênides em seu diálogo homônimo; contudo, instaura-se agora a tentativa expressa de uma **dialética ontológica**, isto é, não apenas que trate do ser, mas que fale a partir do ser, em unísono com seus desdobramentos naturais. A partir de uma discussão com a tradição – aí incluído Parmênides e sua afirmação do um – e com os pensadores contemporâneos a essa investigação, descobrem-se os primeiros *gêne*: ser, movimento e repouso. Melhor dizendo, descobre-se o entrelaçamento forçoso entre esses três: a necessidade de articulação entre o ser e cada um dos outros dois, para que ambos sejam, e a impossibilidade de conjugação do par antagônico movimento/repouso. Nessa discussão, o ser se mostra, pela primeira vez, através de uma caracterização que irá ganhando força crescente ao longo dessa investigação: ele se faz presente como um poder de conjugação, de entrelaçamento (*dýnamis koinonías*)<sup>29</sup>, sendo dito, através de uma comparação com o papel desempenhado pelas vogais no âmbito das letras, o liame (*desmós*) ou laço estruturante<sup>30</sup>.

Se o ser é descoberto a partir de seu poder de conjugação, a dialética igualmente se redimensiona no *Sofista*, na qualidade de “ciência do ser”, como *tékhne* que visa precisamente, abarcar o campo de possibilidades no qual se mostram as conjugações e separações estruturais<sup>31</sup>. Sua atuação incidiria, assim, não sobre os *gêne* ou *eíde* tomados de per si, mas sobre os arranjos que regem as suas possíveis composições. Na composição de ser, movimento e repouso e na descoberta de que há uma conjugação, combinação seletiva entre os *gêne* – o ser se compõe com ambos, enquanto movimento e repouso excluem de si a mútua combinação<sup>32</sup> – dois novos *gêne* se fazem presentes, o mesmo e o outro – à medida que cada um desses é dito ser outro quanto aos outros dois e, simultaneamente, o mesmo que si mesmo<sup>33</sup>. Sobre esses últimos incidirá, precisamente, a nova distinção radical, o novo *krínein* entre ser e não ser.

Uma vez descobertos o mesmo e o outro como distintos dos três *gêne* primeiro apresentados, e como possuindo o modo de perpassar todas as coisas, o Estrangeiro pode cumprir a sua tarefa de mostrar como tudo o que é, ao participar do outro, igualmente não é, por não poder confundir-se com o ser, sendo necessariamente dele distinto. A partir dessas

---

<sup>29</sup> Ibid., 250b.

<sup>30</sup> Ibid., 253a.

<sup>31</sup> Ibid., 253a-d.

<sup>32</sup> É preciso apontar que essa descoberta foi possível recorrendo ao processo dialético zenoniano; partindo de cada uma das possibilidades – tudo se compõe com tudo, nada se compõe com nada e alguns *gêne* se compõem, enquanto outros não – as duas primeiras hipóteses se mostraram impossíveis, restando a terceira como caminho a percorrer. A dialética ontológica do *Sofista* incorpora a dialética hipotética em seu *modus operandi*, empregando-a como uma dentre as possibilidades de investigação.

<sup>33</sup> Ibid., 254d.

colocações, podemos, agora com mais clareza, buscar precisar o que pode ser compreendido por este novo *krínein*. Uma vez que pertence ao ser, como determinação essencial, o poder de tornar manifesto através de sua conjugação com tudo, a partir das suas relações com o mesmo e o outro, isso assim se compreende: por um lado, aparecendo como a “vogal” ou liame primordial, o ser é o poder de tornar manifesto tudo o que se faz presente, apresentando-se conjunto a tudo o que podemos enunciar como sendo. Por outro lado, a sua associação com o outro mantém a comunidade, o poder de associação do ser, irreduzível a fundir-se em uma unidade indistinta: permeando tudo o que é, o ser, contudo, mantém-se outro, distinto de tudo o que se encontra, com ele, conjugado. O ser é o outro de tudo, e tudo é outro com respeito ao ser. O outro é, assim, responsável no diálogo por dar determinação ao não ser, que será caracterizado como sendo não o contrário do ser, mas simplesmente algo de outro. O outro possui, contudo, um poder restrito de determinação do ser: de fato, o ser tem que ser pensado como outro com relação ao próprio outro, uma vez que permanece como ser, para além do todo das alteridades que forma, em sua conjugação. O outro responde pela irreduzibilidade do ser diante de tudo o que, através dele, é. Porém, não é o outro que responde pela irreduzibilidade do ser frente ao outro, mas um *génos* igualmente fundamental: a instância do mesmo. “Mas o ser, por seu turno, participa do outro e é, assim, outro que o resto das classes, e sendo outro do que todas elas, não é cada uma delas nem todo o resto, mas, somente, si mesmo”<sup>34</sup>.

No intuito de responder a questão acerca da possibilidade ou não de retomada, pelo diálogo *Sofista*, de sua filiação ao pensamento de Parmênides, talvez seja possível, agora, esboçar uma resposta. A distinção entre ser e não ser, no *Sofista*, é forçosamente redefinida frente à posição parmenídica, uma vez que, pela associação do não ser ao outro, o ser incontáveis vezes não é<sup>35</sup>, enquanto, em contrapartida, devido à sua comunidade com o mesmo, jamais deixa de ser, a um só tempo conjugado e apartado de tudo com que se conjuga. Contudo, é preciso frisar: através da comunidade entre o ser e o mesmo, continua assegurada a unidade e irremissibilidade do ser frente a tudo o que dele participa.

Gostaria de concluir aqui essa exposição. Através da descoberta de uma nova possibilidade de resguardar a unidade do ser, a linguagem se mostra, mais uma vez, como horizonte para o acontecimento de um limite, através do qual o ser pode ser entrevisto em sua

---

<sup>34</sup> Id., *ibid.*, 259a.

<sup>35</sup> *Ibid.* Nota 2, 259b.



Francalanci, Carla  
O diálogo *Sofista* à sombra de Parmênides

separação, distinção. Na retomada de um dizer que expressa o pertencimento do ser ao Um, refulge ainda uma vez o dizer inaugural de Parmênides.