

Apologia do sofista

Resumo

É a captura do sofista na jaula do falso a última palavra do debate? Este texto discute o papel da sofística nos dois diálogos eleáticos de Platão (Sofista e Parmênides).

Palavras-chave: sofística; eleatismo; Platão; Filosofia Antiga.

Abstract:

Is the sophist's capture in the cage of the false the final word of the debate? This paper argues about the role of sophistry in the two "Eleatic dialogues" of Plato (Sophist and Parmenides).

Keywords: sophistry; Eleatic school; Plato; Ancient Philosophy.

Em se tratando de sofista, considere-se para início de conversa o capítulo 7 dos *Discursos Duplos*, texto cujo caráter sofístico é incontestado. O que ali é dito caberia bem na boca do Sócrates platônico: uma crítica ao expediente hiperdemocrático do sorteio, pelo expediente mui socrático-platônico da analogia da virtude política com o saber da *tékhnē*. Como também alguns enunciados antirrelativistas em outros capítulos, que escapam volta e meia na primeira pessoa do singular, sugerindo ser essa a posição do autor anônimo, a despeito do relativismo inflado num primeiro momento. Achar que há alguma incongruência na coexistência no mesmo texto de tópicos sofísticos e de tópicos socrático-platônicos é ler o problema já à luz de uma oposição fabricada tardiamente por Platão. Mais correto seria enquadrar a fabricação platônica no movimento sofístico, como seu lastro espiritual, do mesmo modo que o debate sobre o recurso ao sorteio, ainda que produza necessariamente o

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

discurso contrário (tanto quanto o favorável), é em si um fato da democracia. Não há incongruência entre a consciência do caráter convencional dos valores e a necessidade de agir e falar com critério. Vê-se no texto sofístico total consideração com a questão da verdade, entendida como adequação aos fatos, como o que é o caso. Vê-se perfeita identificação entre a competência ontológica, de dizer o que acontece, e a eloquência. A imagem de um sofista falso-filósofo não se justifica hoje em dia senão como construção platônica. Cabe desconstruí-la por dentro.

Haveria várias maneiras de encontrar o tributo ao movimento sofístico na obra de Platão. Deixar simplesmente a plethora de sofistas que aí ocorrem falar seria a mais óbvia. Seguir o fio condutor das temáticas seria outra. Por exemplo: a questão de se a virtude pode ser ensinada foi trazida à lição desde que o primeiro sofista se apresentou como professor de virtude. Ao entrar nesse debate sofístico, Platão repassa os argumentos já inventariados no capítulo 6 dos *Discursos Duplos* (na pressuposição de que este seja anterior ao *Protágoras* e ao *Mênnon*). Sua hesitação em assentir na possibilidade de que a virtude possa ser ensinada talvez se explique porque não quisesse conceder sem mais nem menos essa prerrogativa aos sofistas, mas também porque ainda tivesse a pretensão de assumir ele mesmo o papel de pedagogo da cidade (portanto acreditava na possibilidade de pedagogia), numa disputa não só com os sofistas, mas também diretamente com os poetas.

A estratégia que este texto vai adotar é outra e, como qualquer estratégia, é só uma possível dentre várias possíveis. Trata-se de ir diretamente ao texto em que o sofista é capturado na jaula do *pseûdos*, o *Sofista*. Depois, de arguir, contrariamente à tendência majoritária, a anterioridade do *Sofista* relativamente ao *Parmênides*, sugerindo que o método antilógico deste é que é um refinamento do método do entrelaçamento dos gêneros daquele (ambos nomeáveis de dialética), e não o contrário. Mostrar que a *kategoria* (acusação) desenvolvida no *Sofista* não é a última palavra do debate, já é em si uma *apologíá* (defesa).

Apesar da restrição, adentrar neste universo de problemas que é o *Sofista* não é tarefa simples. De novo aqui cumpre repetir o óbvio juízo da pluralidade. Haveria várias entradas pelas quais se pode pôr o problema do real papel da sofística na filosofia de Platão. Mencionem-se algumas, que ficarão pelo caminho em favor daquela única que será desenvolvida adiante:

1. A situação do início é interessantíssima [216c2-217a8]. Cogita-se a possibilidade de um gênero único albergar três nomes numa mera sinonímia: sofista, político, filósofo. Aos olhos do senso comum pelo menos, estes delirantes que vão de cidade em cidade perfazem um tipo só de gente. Pode-se

dizer que, se a prometida separação do filósofo e do sofista fracassar, o diálogo volta a esse ponto inicial em que ambos ainda estão fundidos.

2. Aparentemente, a sexta definição de sofista – que, aliás, é uma das melhores caracterizações da filosofia de Sócrates – é apresentada com as cores da incipiência, apesar da dignidade, uma vez que não bastaria purificar a alma dos falsos saberes, mas restaria ainda muni-la dos verdadeiros. Essa interpretação, porém, pressupõe não ser possível que a filosofia de Platão se resolva bem nessa função catártica de esvaziamento, o que não é evidente.

3. A típica exigência socrático-platônica, ao final da recapitulação das definições [232a], de encontrar a única definição originária, da qual as seis fossem derivações, não se cumpre. A sétima definição, que deveria ser essa primeira, é outra totalmente diferente das seis anteriores. Todo o esquema do método dierético está assentado na pressuposição do conceito de *tékhnē*, do qual todos os adjetivos que se seguem, como *aspaliēutica* e *sofística*, seriam qualificações. A primeira bifurcação no conceito de *tékhnē* é entre arte aquisitiva (*ktetikē*) e arte produtiva (*poiētikē*). Pelas cinco primeiras definições, a *sofística* é arte aquisitiva. Pela sexta é purificadora. Pela sétima é produtiva.

4. A quinta definição [225a2-226a5], pela qual o diálogo efetivamente continua após a aporia das múltiplas definições, é a da própria antilógica. Não é explicada a primazia dessa definição, é pressuposta, e logo se passa à lista de temas sobre os quais a *sofística* se arrogaria discorrer. Ora, trata-se da mesma lista que a filosofia platônica apresentaria, com a exceção talvez do último item, a competência de refutar um artífice no domínio de sua própria arte, posto aí com espírito detrator, única ocasião em que um sofista particular é nomeado, Protágoras [232d9]. A rigor, a diferença entre o ensino do sofista e do filósofo platônico não é substantiva, mas de modo, e fica suspensa pelo fio de dois humildes adjuntos adverbiais: *en kephalaíō(i)* [232e3] e *en oligō(i) khrónō(i)* [234a8], “em linhas gerais” e “em pouco tempo” [as traduções sem indicação explícita do tradutor são próprias], como seria o ensino do sofista, subentende-se que por oposição ao ensino completo, profundo e demorado do filósofo. A consideração do fator tempo nas assertivas ontológicas é precisamente um tópico do debate sofístico. E ainda que a condenação da quinta definição recaia não sobre a competência antilógica, mas apenas sobre a antilógica erística, que Platão quer grudar na *sofística*, não é claro ainda que a *éris* em questão seja puramente pejorativa e que Platão não pratique ele mesmo a seu modo a erística.

5. Como não é claro que sejam pejorativas todas as definições anteriores, das quais emergem adjetivos ambíguos o suficiente para também se prestarem a descrever uma boa filosofia. Por que não uma filosofia pitagórica, doxopédutica, agorástica, psicoempórica, matematópica, crematística? [222a5-226a5]

6. A procura do sofista acabou por encontrar primeiro o filósofo [253c-9], porque o exame do enigma do não-ser cedeu a vez ao exame do enigma do ser, que curiosamente garante sua diferença irreduzível ao preço de não ser tantas vezes quantas for. O ser e o não-ser se entrelaçam de muitas maneiras, como o filósofo e o sofista.

7. A crítica à caricatura de sua própria filosofia, que Platão desfere contra os “amigos das formas”, se opera a partir de uma definição de ser (όν) postulada sem mais, que outra não é senão a de certo relativismo: “potência de agir ou sofrer” (*dýnamis (...) eis tò poieîn (...) eis tò patheîn (...)*, 247d8-e1). É como se as categorias de ação e paixão, que supõem o outro sobre o qual se age ou do qual se sofre, fossem anteriores à de uma substância uma capaz de subsistir por si e em si. É claro que a doutrina de entidades absolutas subsistindo impassíveis, “solenes e sagradas” (*semnòn kai hágion*, 249a1-2), não resistiria ao crivo de tal ontologia.

8. O reconhecimento do caráter vivo e pensante do ser absoluto, ao lado da necessidade de sua cognoscibilidade, leva a uma assunção radical do movimento em sua relação com o ser, apesar da irreduzibilidade recíproca. [249b5-6]

9. Houve mesmo parricídio? Afinal, provou-se a existência do não-ser “diferente do ser” (*hétéron*), não a existência do não-ser “contrário do ser” (*enántion*) [cf. 258e6-259b6]. Quanto a este último, Platão se junta ao coro pan-helênico: “é necessário que o discurso, enquanto for, seja discurso de algo; ser discurso de nada é impossível” (*lôgon anankaïon, hótanper ê(i), tinos einai lôgon, me dê tinos adýnaton*, 262e5-6).

10. Curioso. Mesmo tendo “dado adeus” (*khatrein légein*, 258e8) ao não-ser *enántion*, os interlocutores do diálogo muito dele antes falaram, em paradoxo semelhante àquele do *Poema* de Parmênides, em que o caminho do não-ser, pelo qual não se pode transitar, é ainda chamado caminho (um caminho

pelo qual não se caminha...), fazendo com que a declaração do Estrangeiro de Eleia mais pareça fuga que solução: “[demos adeus à questão de saber acerca do não-ser] se é, se não é, sendo racional ou completamente irracional” (*eit'és-tin éite mé, lógon ékhon ē kai pantápasin álogon*, 259a1).

O ponto, porém, pelo qual o presente texto pretende questionar o enquadramento do sofista no esquema do argumento da existência do falso localiza-se no coração mesmo da argumentação que conclui pela existência de uma ciência dialética, que junta e separa os gêneros como convém, condição para que se possa falar, por falta desta ciência, de um juntar e separar inconvenientes, inadequados, que diz outro do que deveria dizer, que diz o falso. É como se a ciência da dialética estivesse entre dois extremos opostos, ambos igualmente catastróficos às pretensões de se estabelecer um critério entre o verdadeiro e o falso. De um lado, um cenário mínimo, em que só o enunciado tautológico é lícito, pois, num sentido primário, cada gênero só garante o que está encerrado em seu nome. Como diz o texto num apêndice sintático no particípio genitivo absoluto, embora se trate de enunciado capital da filosofia platônica do ponto de vista semântico [253d6]: *henòs [génous] hekástou keiménou khō-rís*, “cada [gênero] jazendo em separado”. Portanto, todo juízo sintético já pressupõe o entrelaçamento com outro gênero e poder-se-ia arguir que isso a rigor nunca é lícito. De outro lado, um cenário máximo, em que tudo se pode dizer de tudo, pois, se a linguagem junta e faz sentido, a mente, para poder entender o sentido, sempre pensa uma perspectiva que valida esse sentido. A dialética ficaria entre o sofista-planta, cratiliano-antistênico, e o sofista tagarela, capaz de um encômio às panelas. A análise das relações entre os gêneros supremos caminhava rumo ao cenário máximo, pois dos cinco todos se diziam de todos, menos dois que não se diziam um do outro, embora se dissessem dos demais: o movimento e o repouso. Isso parecia provar haver um discernimento necessário, domesticável em ciência, pelo qual se autoriza ou desautoriza certos dizeres. Pois, se nada pudesse ser dito de mais nada ou se tudo pudesse ser dito de tudo o mais, não haveria necessidade de uma ciência do dizer. No silêncio ou no falatório total, nenhum discurso é melhor ou mais verdadeiro do que outro. Volta-se ao ponto zero do debate, de há muito no centro da ágora sofística: tudo é verdade.

Mas, a despeito da contrariedade irreductível, pela qual, aliás, constatou-se tratar-se o ser de um terceiro diferente do repouso e do movimento, tão logo asseverou-se que o repouso é e que o movimento também é, sob pena de serem a mesma coisa e não contrários, fica a pergunta, baseada na própria

argumentação utilizada por ocasião do exame do estatuto das formas e asacada contra os *tôn eidon philous* [248a4] que se defendem “de uma região invisível” (*ex aorátou*) [246b7]: não haveria o *génos* (ou *éidos*) “repouso”, enquanto *génos*, de se mover ao ser conhecido? Isso para ficar no mais simples dos argumentos, sem ter de recorrer aos princípios de uma ontologia do *ón zōon*, *émpsykhon*, *énnoun*. Sem movimento não há inteligência (*noús*) “acerca de nada (*perì medenós*) para ninguém (*medeni*) em nenhum lugar (*medamoû*)” [249b6] (as relações do genitivo e do dativo já seriam movimento). E o gênero “repouso” é inteligível. Por outro lado, não haveria o *génos* (ou *éidos*) “movimento” de repousar em sua determinação de ser precisamente movimento e não sempre outra coisa a cada vez? Afinal de contas, também a suposição de um movimento sem repouso “exclui a própria inteligência (*noús*) do conjunto dos seres” [249b9-10] e o gênero “movimento” é inteligível.

Cada um dos vários enunciados pelos quais os gêneros supremos se dizem uns dos outros depende sempre de uma perspectiva própria. Por isso não há propriamente contradição, pois os discursos contrapostos visam aspectos diferentes, por exemplo: o ser é o mesmo e não é o mesmo, mas não ao mesmo tempo quanto ao mesmo aspecto e na mesma relação, e sim em relações diferentes ou quanto a aspectos diferentes ou em momentos diferentes. Por que não aceitar as perspectivas propostas nas duas perguntas acima e admitir que os cinco gêneros se dizem dos cinco? Todos são, são mesmos que si mesmos, são outros que os outros, repousam em suas determinações e se movem ao serem conhecidos e ao se relacionarem uns com os outros. Se essa argumentação é correta, o método que resta não é aquele que vai admitir certos enunciados e excluir seus contrários, mas o que vai rastrear para cada uma das duas teses em antilogia a perspectiva que a valida por sua vez.

É claro que se poderia recorrer ao argumento clássico de que há um domínio, o da matemática e das ciências formais, nos quais certas afirmações ou negações são necessárias *a priori*, e que, portanto, os enunciados contrários são sempre falsos. Saída bem platônica, aliás. Mas esta restrição sempre subdiz que o domínio restante, o da experiência, ficou a descoberto. E mesmo a frase “a diagonal do quadrado é comensurável com seu lado” faz sentido, não é mero ruído, e soa imediatamente a contraexemplo que vem a calhar em muitas preleções. A ideia de um parafuso quadrado é pensável, e produz a irrupção de um sorriso no canto da boca. Ademais afirmações como as de Protágoras de que a tangente não toca o círculo em apenas um ponto não são nenhuma piada. Não contradizem os princípios matemáticos porque não falam de dentro do domínio matemático, mas põem em xeque precisamente

o estatuto ontológico deste domínio. Quanto ao domínio empírico, nele também é possível fazer rir: o que Santos Dumont pensaria da frase “Teeteto voa” ao sentir pela primeira vez o ar alçar-lhe o 14 bis?

No domínio empírico, toda questão é disputável. Pois que o discurso verdadeiro seja o que enuncia o que é o caso, isso é só o enunciado geral e, portanto, vazio da tese da verdade como adequação. A questão é saber, a cada vez, o que é o caso e o que não é, e qual dos dois discursos que aí vão necessariamente se formar é, no caso, o verdadeiro. No domínio empírico todo enunciado sintético é *a posteriori*. Como num processo jurídico, que só se instaura depois do crime ocorrido, reconstituível doravante somente a partir de versões parciais e enviesadas. Mas o agon jurídico é no caso apenas metonímia do agon existencial, o de estar constantemente diante de bifurcação e ter de decidir por qual único caminho seguir. E por qual critério decidir senão pelo juízo que resulta dos debates do tribunal da consciência, no qual disputam as vozes da memória, do aprendizado, da experiência, que na melhor hipótese torna-se sabedoria pluralista, e na pior, preconceito ego- e etnocêntrico? Pode-se dizer que esta disputa languageira é a própria disputa política, e que os sofistas perceberam como ninguém este liame entre linguagem e poder. Quem diz o que é ou não (nas várias acepções do “é”)? O poeta? O sofista? O político? O filósofo? Mas é tão nítida assim a distinção entre estas figuras?

A conclusão de que os discursos não são substantivamente verdadeiros ou falsos, mas ditos oportunamente são verdadeiros, inoportunamente, falsos, é sofística. Como diz o capítulo 5 dos *Discursos Duplos*: “As mesmas coisas tanto os loucos quanto os sensatos, assim como os sábios e os ignorantes, dizem e fazem. (...) E, no entanto, os sábios falam na ocasião devida e os loucos quando não devem”. Mais que um conteúdo determinado, a sabedoria é um faro, um tino, o senso de não deixar passar o *kairós*. E de deixar passar o tempo inoportuno. Mas há que conhecer todos os mesmos discursos que se dizem sempre (o pragmatismo sofístico não é incongruente com o enciclopedismo, vide o caso de Hípias). Os adversários da sofística gostam de usar o termo “casuismo” para depreciar-lhe, como se não fosse universal o dilema da adequação da prescrição da lei ao caso particular em que se vive efetivamente.

Mas, voltando à hipótese de tratar-se o entrelaçamento, pelo menos dos gêneros supremos (inferre-se que toda palavra da língua, enquanto universal, corresponde a um gênero), de discursos relativos a um domínio matemático-formal, não-empírico, que poderia disciplinar-se em ciência com seu corpo de assertivas necessárias. Mesmo aí vê-se a linguagem transbordar em antilogia mais do que o esperado. Vide o que Górgias faz com o *Poema de Parmênides* no

Tratado do não-ser. O método do *Sofista* veio a pretexto de disciplinar a linguagem, autorizar uns enunciados e desautorizar outros. Se ele acaba por se converter num método de percorrer os enunciados contraditórios, cada qual na sua lógica própria, que é o método desenvolvido no *Parmênides*, é isso mesmo que permite supor que este método é mais sofisticado (literalmente) que aquele.

Considerar o *Parmênides* posterior ao *Sofista*, ainda que não seja a tendência majoritária, não é nenhum absurdo. Ambos, os diálogos ontológicos-eleáticos, pertencem certamente ao mesmo período, o tempo que Platão passou em Atenas entre a segunda e a terceira viagens à Sicília, de 367 a 361 a.C., ao qual pertencem também o *Político* e o *Filebo*, e provavelmente também o *Teeteto* e o *Crátilo*, diálogos heraclíticos, que desenvolvem uma ontologia do devir, ou talvez uma meontologia do devir, já que “nada nunca é, sempre devém” (*ésti mèn gâr oudépot’oudén, aèi dé gígnetai, Teeteto* 152e1). A ordem entre o *Sofista* e o *Parmênides* é que está em causa. Há um enredo muito coerente e verossímil, segundo o qual o *Parmênides* é um momento de crise, após uma fase mais dogmática, correspondente aos diálogos centrais, o que explicaria sua obscuridade, seu caráter meio aporético, meio lúdico, meio propedêutico, meio de passagem. O *Sofista*, como peça discursiva, é aparentemente muito mais inteiriço e consistente, tem começo, meio e fim, tem problema e solução, é euporético, tem final feliz. Mas esta aparência não é prova. Alain Séguy-Duclot, em seu livro *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses* (Belin, 1998), sugere a posteridade do *Parmênides* (“Il n’inaugure pas la période de rénovation qui eut lieu entre 367 et 361, mais la conclut”, p. 13) ligada a uma consideração que merece acolhimento: a longa exposição que a personagem Parmênides faz na última parte do diálogo é apresentada como o mais sério e autêntico, ainda que lúdico, fazer filosofia, um “jogar um jogo trabalhoso” (*pragmateiôdē paidiān paízein*, 137b2, trad.: M. Iglésias e F. Rodrigues). Não há nenhuma ironia ou espírito cômico na passagem, e, portanto, ela deve ser compreendida como tal. Vide a solenidade com que Parmênides é tratado no *Teeteto* [183e3-184a1]; com que deferência o Estrangeiro de Eleia é tratado no *Sofista* [216a1-c1]. O eleatismo é o terreno em que Platão resolve o cerne teórico de sua filosofia.

Argumento interessante é o de que a personagem Aristóteles pode ser uma referência intencional ao fundador do Liceu, que ao final do período mencionado já contava cerca de 5 anos como aluno de Platão. Afinal, o célebre argumento do terceiro homem, repetido amiúde por Aristóteles, aparece duas vezes no *Parmênides*, inclusive para interditar a tese cara a Platão de as ideias serem paradigmas na natureza. A peça toda é uma grande ficção,

ainda que tenha tomado por tema a notícia de um encontro de Sócrates com Parmênides eventualmente ocorrido. Escrita por volta de 361 a.C. sobre uma cena imaginada em 449 ou 445 a.C., ela põe em disputa diversas teses filosóficas que deviam estar vivas no espírito de Platão no momento em que escreveu. Que o *Teeteto* mencione certo encontro do mestre eleata com Sócrates, que lhe proferiu copiosa e profunda preleção, não prova que o *Parmênides* já tivesse sido escrito. Prova que o tema já existia e Platão pode muito bem tê-lo explorado só mais tarde. O *Teeteto* é anterior ao *Parmênides*, se são anteriores os meontológicos-heraclíticos aos ontológicos-eleáticos. E, quanto a estes últimos, o *Sofista* é anterior ao *Parmênides*, que lhe amadurece a sabedoria, num método abrangente, de caráter antilógico.

Primeiramente, o *Parmênides* se move a passos antilógicos. Ao fundo, pressuposta está a tese de Parmênides da imobilidade do ser, contra a qual se colocam os adversários de Parmênides não nomeados, contra os quais se colocam os argumentos que Zenão acabara de proferir, contra os quais Sócrates apresenta a teoria das ideias de Platão, contra a qual Parmênides desfere argumentos aporéticos e o diálogo termina com Parmênides dando a última palavra, precisamente o método de percorrer as consequências de hipóteses antilógicas. O eleata dá assim a primeira e a última palavras, fechando o círculo.

Ademais, o método proposto por Parmênides se estrutura antillogicamente. Dado o tema da exposição, no caso do diálogo, o um (mas poderia ser qualquer outro *éidos* ou *gênos*, e toda palavra da língua é um *gênos*), uma primeira grande bifurcação surge, entre seu ser e seu não ser: é preciso admitir uma e outra hipótese a cada vez, a de que o *éidos*-tema é e a de que o *éidos*-tema não é. Outras duas bifurcações surgem, uma em cada um desses dois grandes troncos, entre “si mesmo” e “os outros”: é preciso a cada vez verificar as consequências do ser ou do não ser do *éidos*-tema para o próprio *éidos*-tema e para as outras coisas que não ele. Quatro novas bifurcações surgem, uma em cada um dos quatro caminhos anteriores: conforme a modulação do “é”, segue-se um caminho negativo, marcado pela reiteração da conjunção “nem (...) nem” relativamente aos predicados contraditórios, ou segue-se um caminho positivo, marcado pela repetição do “e (...) e”. A terceira hipótese ou argumento deve ser entendido como um desdobramento dos dois primeiros argumentos, e não fere o desenho simétrico que a partir da unidade do tema desdobra agora oito caminhos. Cada um dos oito caminhos é em si mesmo eivado de antilogia, o “nem (...) nem” e o “e (...) e” articulam exatamente os enunciados contraditórios ou de alteridade.

E só aparentemente o “nem (...) nem” burla o princípio do terceiro-excluído e o “e (...) e” burla o princípio da não-contradição. A cada vez que se nega ou se afirma um predicado ao *eîdos*-tema é uma perspectiva diferente (um significado diferente para as palavras) que valida o enunciado. O “é” da primeira hipótese reitera a unidade da qual é dito de modo radical, passando a equivaler à exclusão de todo e qualquer múltiplo, com o que o uno não pode ser pensado a partir do “uma coisa” (que é sempre também múltipla), carecendo de qualquer determinação ôntica espaço-temporal. O “é” da segunda hipótese já admite de saída essa possibilidade, de haver uma multiplicidade, com o que o uno se torna pensável a partir das categorias de todo e parte, todos e cada um. Torna-se também “multifalado”, como o caminho do *Poema* de Parmênides (*polyphemos*): torna-se idêntico a si e aos outros, diferente de si e dos outros, por exemplo. De saída, quatro caminhos, mesmo neste domínio “transcendental” das relações do “um” e do “ser”. O método da filosofia, segundo este diálogo, que se quer aqui postular central, é uma abertura total à multiplicidade dos discursos (“sem essa saída para toda parte e essa errância [*dià pánton diexódou te kai plángs*, 136e1-2] não é possível encontrar o verdadeiro e adquirir inteligência”), inclusive, por exemplo, aqueles que cogitam uma ontologia (ou meontologia) do múltiplo sem um (as duas últimas hipóteses do diálogo). O sábio do *Parmênides* sabe precisamente atravessar esse “pélago de discursos” (*pélagos lógon*, 137a6) sem se afogar, sabe administrar as mudanças de perspectiva sem perder de vista a unidade de todo o caminho.

As últimas linhas do diálogo resumem a conclusão de todo o percurso. Uma experiência interessante é ler somente esse final para quem não conhece o texto. Soa jocoso e sofisticado, artimanha da linguagem, um exercício “inútil” (*akhréstou*, 135d5), “tagarelice” (*adoleskhías*, 135d6). Quem conhece o diálogo, sem perder o espírito jocoso e sofisticado, entende o que se passa, e proclama em uníssono com o jovem Aristóteles após ouvir o trecho: “absolutamente verdade” (*alēthéstata*).

Eis a conclusão entre as oposições ser/não ser, si/outro, parecer/não parecer, numa estrutura sintática binária e simétrica: “(...) quer *um* seja, quer não seja, tanto ele mesmo quanto as outras coisas, tanto em relação a si mesmos quanto em relação uns aos outros, todos totalmente tanto são quanto não são, e tanto parecem quanto não parecem ser”. [Trad.: M. Iglésias e F. Rodrigues].

É um final genial, mas não dá para dizer que seja um final feliz, pois não há cães amistosos que triunfem sobre lobos traiçoeiros, nem luz de ser que prevaleça sobre treva de não-ser. É antes trágico: decidir a cada vez por um

sempre na contradição de dois. Resta percorrer todos os caminhos, cada qual na sua oportunidade.

Este texto traz implícito desde o início um juízo favorável a uma filosofia antilógica, cuja competência mor é fazer tinir a contradição acerca de cada causa e farejar em cada oportunidade a boa decisão. Este é o aspecto positivo da apologia. E não por capricho, mas porque de fato “acerca de cada coisa há dois discursos opostos um ao outro”.

Referências bibliográficas:

- Anônimo. *Discursos Duplos in Anônimos Sofísticos*. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Adiel Mittmann e Dante Carvalho Targa. Rio de Janeiro: Hexis, 2012.
- Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 1996. 3v.
- Platão. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Opera*. Recognovit breviqueadnotatione critica instruxit: Joannes Burnet. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1985. 5v.
- Séguy-Duclot, Alain. *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*. Éditions Belin, 1998.

