

**O Mo(VI)MENTO
DO DISCURSO**

Direção Editorial:

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico:

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo.



Vicente Thiago Freire Brazil

O MO(VI)MENTO DO DISCURSO:

*Entre o Tratado sobre a Natureza ou
sobre o Não-ser e o Elogio de Helena*

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida. ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRAZIL, Vicente Thiago Freire.

O Mo(vi)mento do Discurso: entre o tratado sobre a natureza ou sobre o não-ser e o elogio de Helena. [recurso eletrônico] / Vicente Thiago Freire Brazil -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
142 p.

ISBN - 978-85-5696-027-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Discursividade. 2. Górgias. 3.Sofística. 4. Sofistas. I. Título.

CDD-180

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia antiga 180

Agradecimentos

Agradeço a Deus – “*Ser do qual não é possível pensar nada maior*” – sem o qual minha existência sequer teria sentido.

A minha amada família – Danielly, Thaíssa e Gabrielly – combustível de minha vida; alimentam-me de amor cotidianamente.

Aos meus pais – Fátima e Brasil – exemplos de dedicação, esforço e perseverança. Se amo estudar é porque aprendi contigo, minha mãe, se nunca desisti de estudar foi em virtude de teu exemplo e conselhos, meu pai.

Ao estimado Prof. José Carlos Silva de Almeida, que aventurou-se a enveredar comigo os tortuosos caminhos trilhados pelos sofistas. Obrigado por sua disponibilidade, orientação e seriedade. Seu empenho docente inspira-me e instiga-me ao desafio de tornar-me um educador comprometido.

Aos demais Professores do PPG em Filosofia da UFC, especialmente a Prof^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro; sua constante colaboração em minha pesquisa, desde a graduação, tornou este trabalho possível.

Aos colegas da graduação Paulo César, Edmilson Rodrigues e William Matias. Aos companheiros da graduação que continuaram no mestrado, Mateus Uchoa, Alex Pinheiro e Ivonilda. Ao companheiro de orientação no mestrado, Reginaldo.

Agradeço por fim à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

*A Danny, Thaíssa e Gaby,
Amores de minha vida inteira.*

“Uma tal ilusão que, por um lado, o que cria a ilusão é mais justo que aquele que não a cria e, por outro lado, aquele que se deixa encantar é mais sábio que aquele que não se deixa levar. De fato, um é mais justo porque aquilo que prometeu fê-lo; o outro, o que cede ao encanto, é mais sábio: com efeito deixa-se levar pelo prazer das palavras, o que não deixa de ter um sentido.”

Górgias

Introdução . 15

Capítulo I - O que é a sofística? . 18

Capítulo 2 - Górgias, o sofista/filósofo . 62

*Capítulo 3 - A meontologia como fundamento da
discursividade em Górgias . 74*

Capítulo 4 - A discursividade em Górgias . 101

Conclusão . 136

Bibliografia primária . 138

Bibliografia secundária . 140

Introdução

Muito provavelmente, o que há de mais instigante no estudo da filosofia antiga é a percepção de que os problemas que na atualidade são tidos como de extrema relevância já estavam presentes, como discussão ou forte intuição, no florescer da filosofia ocidental.

Ao analisarmos os textos acessíveis de Górgias podemos perceber a construção de uma reflexão filosófica instigante sobre a problemática do *logos*. O discurso para o sofista de Leontino deve ser considerado como a máxima esfera de efetivação de nossa humanidade.

É no discurso que construímos a “realidade última” com a qual lidamos, pois esta é essencialmente cultural. Aquilo que conhecemos ou compreendemos em nossa existência está absolutamente relacionado com aquilo que dizemos, isto é, com os discursos que proferimos.

Contudo, diametralmente oposto a Parmênides, Górgias não compreende a relação *Ser X Discurso* como uma isomorfia, muito menos uma oportunidade para fundamentar a defesa de uma ontologia forte através da postulação de uma realidade extramundana. Para o sofista, o fato de enunciarmos discursos constrói aquilo que era definido como o “ser”, de tal maneira, que este constitui-se uma pura elaboração convencional daquele.

O mundo que conhecemos, aquele que de fato concebemos como existente, é uma elaboração determinada pelos enunciados anteriormente proferidos e por aqueles que continuam sendo emitidos no cotidiano de nossas relações.

Por isso falar de uma essência do ser, ontologicamente fundada, preexistente a linguagem, e especialmente conceber tal ser como causa geneticamente

anterior a linguagem, é no mínimo um desatino na concepção gorgiana.

É exatamente neste momento que cada indivíduo reconhece o quanto cada ser humano tem plenos motivos para ser existencialmente angustiado; a tomada do discurso como objeto de apaziguamento das contradições do real torna-se muito mais aceitável e, em certa medida, necessária para o indivíduo.

Nossa existência é envolta em uma tragédia epistemológica: temos uma concupiscência epistêmica insaciável, mas uma capacidade efetiva de leitura de mundo limitada em virtude da precariedade de nossa racionalidade e sensibilidade.

Górgias de Leontino em suas obras, o *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza* e *Elogio de Helena* discorre exatamente sobre este poder criativo inerente ao discurso. Na primeira obra, Górgias denuncia a impossibilidade humana de eleger outro recurso, que não o *logos*, como instrumento de construção do conhecimento de um indivíduo.

Já no *Elogio*, Górgias demonstra a múltipla potencialidade do discurso, assim como a onipotência do mesmo. O discurso tem o poder de construir um estereótipo negativo de uma pessoa, assim como de descriminalizar aqueles que injustamente sofrem o resultado de julgamentos precipitados.

Desta maneira, pretende-se demonstrar nesta pesquisa que o *logos* tem em Górgias um papel de inteiro destaque, sendo este um tema constante, do “momento”, no pensamento gorgiano, podendo este ser compreendido como o fio condutor da obra do Leontinense.

O discurso é o momento de efetivação da reflexão filosófica em Górgias, diante da ausência de qualquer elemento fundante da realidade, nossos discursos tornam-se os únicos e reais balizadores

Toda e qualquer interpretação dos textos gorgianos que se afastam desta premissa, *o discurso tem poder*, torna-se extremamente limitada e tendenciosamente negativa.

Não obstante o reconhecimento do “momento” do discurso em Górgias, demonstra-se também na presente pesquisa que esse é absolutamente dinâmico, vivo, puro “movimento”.

Partindo de uma análise do contexto sociocultural formador da sofística – na qual são apresentadas e discutidas as principais questões que envolvem os pensadores que são relacionados neste movimento – segue-se para a discussão pormenorizada de ambos os textos, tendo como pressuposto de leitura para compreensão do *Tratado* a meontologia gorgiana que funda o “momento” do discurso no pensamento ocidental.

Do *Elogio* a onipotência do *logos* que põe a realidade cultural na qual a natureza humana está posta em “movimento” para que a tragicidade de nossa existência seja suavizada.

O fato é que o debate sobre o mo(vi)mento do discurso em Górgias suscita o início de um novo paradigma filosófico no qual o mais importante não é aquilo que deveria ser e o indivíduo é incapaz de conhecer, e sim aquilo que é e a humanidade é capaz de transformar ainda mais.

Capítulo I

O que é a sofística?

1 A “CRIAÇÃO” DA SOFÍSTICA

A partir do século V a.C., uma série de fatores de ordem social, econômica e política contribuíram para o surgimento de um grupo *sui generis* de pensadores na Grécia antiga; tais filósofos foram responsáveis por profundas mudanças no paradigma filosófico clássico e suscitaram questões tão importantes para a história da filosofia¹ que, inclusive, na contemporaneidade, encontramos fortes e reconhecíveis ecos de seus pensamentos e debates, como nos afirma Guthrie (1995, p. 26). Estes pensadores eram os sofistas.

Os sofistas, obviamente, são fruto de uma engenhosa e imbricada relação entre o clima espiritual de sua época e as condições socioculturais da civilização grega antiga. Investigar a primazia genética de um destes dois aspectos, de maneira que se possa determinar aquele que é a causa determinante do outro, é tarefa demasiado complexa, pois estes implicam-se mutuamente.

Podemos assim notar que, somente a soma de inúmeros fatores favoráveis e desfavoráveis, poderia

¹ Podemos citar como questões de relevância para a sofística e de contínuo interesse na atualidade o incomparável destaque dado à linguagem, sendo esta o elemento central da reflexão filosófica, a defesa de um ceticismo em contraposição direta a uma postura dogmatista defendida pelo eleatismo, predominante na época, uma forte crítica ao caráter místico da religiosidade exercida no contexto da religião pública grega e à própria religião enquanto tal, a diferenciação entre *nomos* e *physis* etc.

determinar o surgimento de pensadores tão brilhantes e imprescindíveis à história da filosofia como os sofistas.

Além da relação entre o social e o espiritual, nesta etapa inicial da pesquisa, nos debruçaremos numa análise do vocábulo *sophistés* e na contribuição de filósofos contemporâneos no processo de uma leitura não-platônica/aristotélica das teses sofistas.

Passemos então a analisar especificamente cada um destes importantes aspectos que estão ligados ao surgimento deste movimento filosófico.

1.1 Contexto Sócio-histórico do Surgimento da Sofística

A sofística não pode ser definida como uma escola filosófica propriamente dita, pressuposto que discutiremos ulteriormente neste trabalho, todavia, não se pode negar que os pensadores que são agrupados neste movimento são, como nos diz Mondolfo (2008, p. 537), “a expressão natural de uma nova consciência pronta para advertir quão contraditória, e assim trágica, seja a realidade.”²

O movimento sofístico é assim a expressão filosófica de uma série de crises e transformações que enfrentava a sociedade grega do século V a.C. Os sofistas passam a ganhar destaque, especialmente em Atenas, a partir de dois acontecimentos importantíssimos: o desenvolvimento e a consolidação dos ideais democráticos – mais especificamente a partir da forte influência política de Péricles (461 a 429 a.C.) – e a liderança de Atenas na liga marítima de Delos (477 a.C.).³

² Orig.: *l'espressione naturale di una coscienza nuova pronta ad avvertire quanto contraddittoria, e perciò tragica, sai la realtà.*

³ É importante ressaltar que os testemunhos apontam para a chegada dos principais sofistas em Atenas exatamente neste intervalo histórico. Isto corrobora a tese aqui defendida de que os sofistas são uma

O conceito de democracia tem suas origens, segundo Detienne (1988, p. 154), na ideia de *isonomía* a qual estaria diretamente ligada ao exercício político dos *aristoi* no século VI a.C. e, neste contexto histórico, não significava, necessariamente, “igualdade perante a lei”, pois segundo alguns intérpretes – inclusive o próprio Detienne –, isonomia pode ser um vocábulo derivado de *némein* e assim expressaria a ideia de “igualdade na divisão de bens materiais ou de direitos políticos” entre indivíduos específicos e não num caráter absoluto – esta também é uma das possíveis interpretações da partícula “*iso-*” –, conclusão diferente da que se chega ao propor-se *nómos* como termo originário da palavra em análise.

O desenvolvimento da democracia traz consigo aquilo que Untersteiner (2008, p. 541) denomina de “crise da aristocracia”, que apesar de aparentemente ter sua origem apenas em fatos históricos, está intimamente relacionada à mudança de uma série de pressupostos éticos, gnoseológicos e metafísicos daquele período.

Havia no governo aristocrático um senso de coletividade que é representado pela ideia de *philantropía*, contudo esta noção, no momento inicial da filosofia antiga, é seletiva. Deste modo a aristocracia não se identificava com os outros segmentos da sociedade, havia apenas um

pertinente manifestação intelectual de sua época, desconstruindo assim o argumento de que estes seriam meros acidentes intelectuais da filosofia antiga. Para exemplificar esta relação sócio-histórico-filosófica pode-se citar: Górgias foi a Atenas na condição de embaixador de Leontini em 427 a.C. Neste período deveria ter por volta de 55 anos (*Hípias Maior* 282b). Neste mesmo período, que compreende o momento da Guerra do Peloponeso, Hípias também esteve na *pólis* democrática como embaixador de Élis. Já Protágoras, deslocando-se para Atenas, foi indicado pelo próprio Péricles para escrever a constituição de uma nova colônia fundada, Turií, em 444 a.C. (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. IX, 50). Antífon era ateniense, uma exceção num grupo de estrangeiros-sofistas, e teve grande influência no final do século V.

reconhecimento mútuo de cidadania plena entre as pessoas deste mesmo nível econômico e cultural, por isso, sequer consideravam o restante da população digna de participar de julgamentos ou deliberações públicas. Esta grande massa de pessoas não passava de um verdadeiro vulgo.

Todavia é a partir de uma interpretação cada vez mais radical de conceitos como *isonomía* e *philantropía* que o ideal democrático ganha força na civilização grega, notadamente em Atenas. Segundo Rodolfo Mondolfo:

O conceito de “coletividade”, com todas as consequências gnoseológicas, se conserva e se amplia, da mentalidade aristocrática, na experiência do período democrático. [...] O estado universal toma o lugar da universalidade délfica e aristocrática. (MONDOLFO, In: UNTERSTEINER, 2008, p.547).

Como nos aponta Detienne (1988, p.158-160), o processo de democratização da civilização grega está intimamente atrelado a uma dessacralização ou secularização da verdade, isto é, no período arcaico a concepção de verdade é algo que provém do conhecimento mítico-místico do mundo – único acessível naquele período histórico –, deste modo intimamente ligada aos ofícios do poeta e do sacerdote, todavia, a partir do final século VI a.C e início do século V a.C, o conceito de verdade passa a ligar-se à reflexão filosófica – já iniciada pelos pré-socráticos – fato este que tem grande repercussão também no processo educacional do homem grego.⁴ Nas palavras de Detienne:

⁴ Segundo Werner Jaeger (1994, p. 335), é somente com o advento da sofística que se pode falar com propriedade do nascimento de uma *paidéia* grega, sendo esta vista como uma formação espiritual consciente de todos os cidadãos.

A reforma hoplita e o nascimento da cidade grega, ambas em si mesmas, em solidariedade, não podem separar-se da mais decisiva transformação intelectual do pensamento grego: a construção de um sistema de pensamento racional que aponta para a manifesta ruptura com o pensamento religioso, de caráter geral, em que uma mesma forma de expressão abarca diferentes tipos de experiência. (DETIENNE, 1988, p.158).

A secularização da verdade, na passagem da sociedade arcaica para a sociedade clássica, denuncia uma forte crise de autoridade nas instituições (poesia artística e religião) que anteriormente detinham o poder de analisar a validade ou não de um determinado discurso.

Paulatinamente, estas instituições tornaram-se dentro de si mesmas um processo de desenvolvimento reflexivo de tal maneira que a recepção do saber não pode mais ser realizada de uma maneira meramente dogmática.

Se no nascimento da civilização grega temos a palavra “divinamente inspirada” do sacerdote ou a sabedoria enciclopédica dos primeiros poetas, no século VI a.C temos uma guinada na construção do conhecimento, especialmente com relação ao estabelecimento de seu caráter veritativo.

Despontam neste período poetas que, através de seus textos, já demonstram o interesse do homem grego por importantes questões, que mais tarde tornar-se-ão centrais na discussão filosófica. Com os textos homéricos, mui provavelmente datando do século VIII a.C, temos o início do processo de transmissão escrita dos valores morais e intelectuais do homem grego. A partir do século VI a poesia já está muito próxima daquilo que no século vindouro constituir-se-á tradicionalmente como saber filosófico.

A poesia deste período já aponta para um progressivo abandono de uma submissão a vontade divina

e acentua o peso da responsabilidade humana nas ações e escolhas. O diálogo e o debate ganham paulatinamente espaço, inclusive dentro da poesia e da religião, como estratégias ideais para avaliação da veracidade de um determinado discurso.

Para alguns pensadores, como Conford (1989), por exemplo, os pré-socráticos extraíram suas intuições filosóficas não de uma aproximação com as ciências da natureza, e sim de uma apropriação de conceitos e princípios expressos na religiosidade grega arcaica.

Pode-se assim perceber que o nascimento da filosofia está intimamente relacionado ao desenvolvimento reflexivo da poesia e religiosidade grega.

A democracia ateniense foi, como nos demonstra Jaeger (1994, p. 336), a ampliação do conceito de “comunidade de sangue”, largamente utilizado pela aristocracia para justificar uma série de direitos exclusivos daquele grupo específico – como o acesso privilegiado à política e à educação –, de modo que todo cidadão livre foi considerado pelo estado como membro da grande comunidade ateniense na qual este teria plenos direitos – independentemente de seu nível econômico e cultural – e também responsabilidades para com o bem-estar da *pólis*.

Deste modo, as decisões políticas que anteriormente eram discutidas apenas por um pequeno grupo de pessoas – aspecto característico de um sistema oligárquico –, a partir da democracia, passam a ser debatidas por todos os cidadãos, com o objetivo de se chegar a benefícios para um maior número de cidadãos, e não exclusivamente para um grupo reduzido de indivíduos que descendessem de uma determinada família.⁵

⁵ É evidente que o avanço social trazido pela democracia ateniense não teve efeitos universalmente aplicados naquela sociedade. Para a maioria dos especialistas, em média apenas 10% da população de uma *pólis* organizada democraticamente possuíam direitos de cidadania.

É exatamente neste contexto de crise social (fim dos direitos exclusivos da aristocracia), política (“universalização” do poder de voto e do direito de participar das discussões de temas pertinentes a todos os cidadãos atenienses) e educacional (decadência da fundamentação mítico-mística do conhecimento e ascensão da reflexão filosófica) que dois conceitos ganharão notoriedade na mentalidade do homem ateniense do século V a.C., a *isegoria* e a *parrhesia*. Nas palavras de Casertano:

A primeira (*isegoria*), que de qualquer modo é um termo não específico da democracia, podendo indicar também uma paridade entre famílias aristocráticas, indica a mera igualdade no direito da palavra, pelo fato de que cada cidadão tem o direito de intervir na assembleia, qualquer que seja o ‘peso’ que sua intervenção possa ter; a *parrhesia*, ao contrário, cuja primeira aparição se encontra provavelmente em Eurípedes, indica a possibilidade concreta de dizer livremente aquilo que se quer, e é o termo que mais apropriadamente caracteriza a ordem constitucional democrática em Atenas. (CASERTANO, 2010, p.16).

A questão que surge para o homem ateniense deste contexto histórico, a partir da análise dos efeitos causados por estes dois novos conceitos é: uma vez que, em tese, o direito ao uso da palavra está acessível a todos os cidadãos (*isegoria*), como usufruir deste direito de maneira livre e significativa para a comunidade e para o próprio cidadão (*parrhesia*)? Ressaltando-se o evidente pressuposto de que para o homem deste contexto social, felicidade coletiva é pré-requisito para felicidade pessoal.

A resposta para tal questionamento estaria ligada ao início do desenvolvimento de uma visão discursivo-reflexiva do mundo, por meio da qual o homem grego sentiu-se no direito – enquanto pessoa que é reconhecida

pela sociedade – e no dever – em virtude do forte compromisso do espírito grego com a coletividade – de analisar e criticar os discursos e as ideias que eram apresentadas nas assembleias.

O uso do discurso no contexto democrático deixa de ter como fundamento argumentos de autoridade mítica ou mística, os quais apelavam para uma pura reprodução da tradição ou para uma infável comunicação com os deuses; agora o mais importante na enunciação de um discurso não é o seu emissor – antes o representante dos deuses ou o detentor de uma sabedoria vastíssima transmitida somente a alguns escolhidos capazes de reproduzi-la –, pois todo e qualquer cidadão da *pólis* tem o direito de publicamente emitir sua opinião e defendê-la.

O principal fator para se analisar a validade, ou não, de um determinado discurso está muito mais ligado à capacidade deste de persuadir racionalmente aqueles que o ouvem, do que uma dependência direta com o caráter ou status social de seu emissor.

Assim pode-se notar que a grande conquista advinda da democracia ateniense é a *parrhesiazomai*, isto é, a capacidade de falar aquilo que se deseja e não simplesmente reproduzir aquilo que já foi enunciado anteriormente.⁶ Deste modo, por meio do discurso, a possibilidade de conquistar outros direitos tornou-se algo real.

A democracia ateniense, por meio dos pressupostos e causas apresentados anteriormente, propiciou o surgimento de um novo grupo de pensadores, os quais não

⁶ Michel Foucault no ano de 1984 proferiu uma série de palestras intituladas *Le gouvernement de soi et des autres II: Le courage de la vérité*, que postumamente vieram a ser publicadas em forma de livro. Nesta obra de Foucault há uma pormenorizada análise da importância e dos efeitos que a *parrhesia* causou na sociedade grega antiga e também uma tentativa de resgate da mesma como característica imprescindível do discurso humano na contemporaneidade.

tinham mais a ambição de formar indivíduos com conhecimentos meramente enciclopédicos, que serviriam apenas para a ostentação, e sim pessoas capazes de defender suas ideias e sua cultura publicamente. Como bem nos diz Jaeger:

É na política e na ética que mergulham as raízes desta terceira forma de educação sofística. Distingue-se da formal e da enciclopédica, porque já não considera o homem abstratamente, mas como membro da sociedade. É desta maneira que coloca a educação em sólida ligação com o mundo dos valores e insere a formação espiritual na totalidade da *areté* humana. (JAEGER, 1994, p. 342-343).

É importante, neste momento, desconstruir um mito que foi por muito tempo reproduzido na história da filosofia e que está relacionado à consolidação da democracia ateniense, qual seja: os sofistas ministravam aulas as quais tinham como principal objetivo a transmissão de técnicas para apreender a virtude – *Areté*.⁷

A proposta educacional sofística, possibilitada pelo contexto democrático ateniense, é formar pessoas capazes de participar da vida política de maneira útil e significativa; assim se deve frisar que aquilo que os sofistas propunham ensinar era a “virtude política” e não a virtude enquanto tal.

Para tornar mais evidente a relação entre os sofistas e a questão do ensino da *areté* política citamos a seguir o célebre passo no qual Sócrates e Protágoras debatem sobre a possibilidade do ensino da virtude:

Protágoras – O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares – de modo a administrar

⁷ *Protágoras* 323c, 324c; Cf. GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*, 1995, p.41-42; JAEGER. *Paidéia*, p. 340.

com competência a própria casa – e dos assuntos da cidade – de modo a fazê-lo o melhor possível quer por acções quer por palavras.

Sócrates – Será que percebi bem as tuas palavras? Parece-me que falas da arte de gerir a cidade e prometes transformar homens em bons cidadãos?

Protágoras – É esse precisamente, Sócrates, o objectivo que me proponho cumprir.⁸

Desdobrando-se o conceito de *areté* – definido como algo que está ligado diretamente à natureza do indivíduo, assim não artificial e por isso impossível de ser ensinado⁹ – no conceito de “virtude política” – que é algo completamente artificial e necessariamente transmitido por meio de uma *paidéia* às pessoas¹⁰ –, pode-se perceber a importância do papel do sofista neste novo contexto político do mundo helênico.

Como “virtude política” entenda-se a capacidade de articular-se discursivamente com o objetivo de defender determinado ponto de vista perante outros indivíduos. Pode-se assim deduzir que aquilo que os sofistas propunham-se a ensinar, na maioria dos casos, não era algo ligado ao campo da ontologia, e sim da política; e esta “virtude política” era um componente novo e essencial para as pessoas que compunham a democracia ateniense.

A democracia, por meio dos sofistas, propicia assim o desenvolvimento de um importante aspecto para a

⁸ *Protágoras* 319a.

⁹ Este primeiro conceito de *areté* é algo ilusório para os sofistas, impossível de ser comprovado, acessado e por isso dificilmente será transmissível a outro indivíduo, se esta for existente – como bem defenderá Górgias no seu *Tratado*; logo, cabe ao homem ateniense um esforço para tornar-se um bom político, e para atingir tal finalidade este deve acumular cultura suficiente para, com desenvoltura, defender suas ideias nas assembleias públicas.

¹⁰ *Protágoras* 318e.

sociedade grega daquele período: o acesso de um maior número de pessoas a uma racionalidade articulada por meio de discursos públicos; o avanço na publicização da cultura – ou nas palavras de Casertano (2010, p. 19), de uma “nova cultura” – a qual não é mais ligada a uma ordem natural (defendida pelos poetas e sacerdotes), muito menos a tentativa de explicar o mundo a partir de tal perspectiva (proposta dos filósofos naturalistas).

Ligado ao desenvolvimento da democracia ateniense há outro fato, de natureza político-econômica, extremamente importante para o nascimento dos sofistas: a formação da liga marítima de Delos (476 a.C.).

O fato de liderar um conjunto de *póleis* tornou Atenas o centro das atenções no contexto da civilização grega no século V a.C. Obviamente este destaque não era completo em virtude da concorrência de Esparta que, no mesmo período, funda a liga militar do Peloponeso (431 a.C.). Graças a este fato histórico, muitos sofistas migraram de suas cidades-estado para Atenas, alguns como representantes políticos (Górgias, por exemplo), outros simplesmente atraídos pelo florescimento desta cidade.

Quatro anos depois de liderar a vitória dos gregos sobre os persas em Salamina (480 a.C.), Atenas cria uma confederação com finalidades mercantis, políticas e bélicas. À medida que Atenas passa a influenciar a vida política e comercial de outras *póleis*, a interação socio-cultural também entre indivíduos de contextos diferentes aumenta consideravelmente.

Há assim um forte choque cultural que produzirá, inevitavelmente, a necessidade de um ajuste social entre cidadãos de *póleis* diferentes – o que somente será possível por meio de um discurso moderador, articulado racionalmente, que parta de um pressuposto defendido por um dos principais sofistas, Protágoras: “O homem é a

medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são.”¹¹

O contato com outras culturas gerou no homem ateniense do século V a.C uma série de questionamentos que iam de encontro às crenças religiosas¹², às leis locais de cidade-estado¹³ e as variadas formas de governo existentes na civilização grega.

Diante de uma forte crise da aristocracia, o grupo dos comerciantes marítimos – em virtude das alianças com outras *póleis* – foi o mais beneficiado neste momento histórico. A transição e consolidação do regime democrático trouxeram aos comerciantes uma oportunidade antes não possível: debater, discursar e decidir sobre os assuntos relativos à *pólis* com o mesmo direito (*isonomia*) e poder (*isegoria*) que qualquer outro cidadão.

Diante de tantas possibilidades os comerciantes sentem-se incapazes de discutir com os *aristoi*, que possuíam uma sólida formação educacional; é neste contexto que surge a necessidade de formar novos indivíduos hábeis no campo do discurso e da persuasão, é assim, por consequência, que surge o sofista como educador.¹⁴

O modelo arcaico de educação grega estava intimamente ligado à questão da imitação e da repetição, em contrapartida os sofistas defendiam uma formação cultural do cidadão, algo que produziria a formação integral deste, como no modelo tradicional, contudo por meio de estratégias diferentes – algo exigido diante dos desafios da

¹¹ PLATÃO, *Teeteto* 152a;

¹² *Leis* 889e; PROTÁGORAS, *fragmento 4*.

¹³ A tese do igualitarismo de Antifonte; ANTIFONTE, *fragmento B44*.

¹⁴ Cf. JAEGER, 1994, p. 339-340.

nova organização político-econômica de Atenas. Com relação ao modelo educacional sofisticado, Jaeger esclarece:

O ideal de educação humana é para ele (*Protágoras*) a culminação da cultura, no sentido mais amplo. Tudo se engloba nela, desde os primeiros esforços do homem para dominar a natureza física até o grau supremo da autoformação do espírito humano. Nesta profunda e ampla fundamentação do fenômeno educacional, mais uma vez se manifesta a natureza do espírito grego, orientado para aquilo que de universal e de total há no ser. Sem ela, nem a ideia de cultura nem a da educação humana teriam vindo à luz naquela forma plástica. (JAEGER, 1994, p. 365).

Graças ao intercâmbio cultural nascido através do comércio e das interações políticas entre Atenas e outras *pólis*, foi possível ampliar o espectro cultural do homem grego e assim necessário dar, àqueles que podiam ter acesso, uma formação mais integral e humanística – entenda-se neste contexto, *humanístico*, aquilo que é exclusivamente humano, por isso na formação proposta pelos sofistas não havia espaço para fundamentação do conhecimento em aspectos religiosos ou míticos. (Cf.: CASERTANO, pp. 17-19).

Sobre esta formação cultural do homem grego, desapagada a valores mítico-místicos, diz-nos Casertano:

Portanto, a religião, como necessário complemento das leis, não é outra coisa senão um instrumento mais refinado de controle social e político, bom para manter no cabresto as plebes, e da qual o homem culto e de poder, *que dela não necessita*, deve saber fazer uso atento. (CASERTANO, 2010, p.75). (Grifo nosso).

1.2 Conjuntura Filosófica do Nascimento da Sofística: os Filósofos Naturalistas–Precursores, Contemporâneos e Primeiros Interlocutores dos Sofistas

Os filósofos naturalistas¹⁵, ou os *physikoi* como nos diz Aristóteles na *Metafísica*, são a primeira expressão do florescer filosófico da Grécia antiga. São estes os responsáveis pelo enorme salto qualitativo que o pensamento ocidental deu ao abandonar uma cosmovisão dominada por aspectos míticos e religiosos, e iniciarem os esforços para fundamentação do conhecimento humano exclusivamente em pressupostos racionais.

Os naturalistas fazem a pergunta pela *arché* do cosmos, isto é, os primeiros filósofos investigavam qual a origem fundadora, sustentadora e finalística de todas as coisas existentes no universo. Havia entre estes pensadores um consenso: o princípio fundamental de todas as coisas existentes é algo natural/físico, em grego, *physis*. Para estes filósofos a *physis*:

[...] abarca também a fonte originária das coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento; com outras palavras, a realidade subjacente às

¹⁵ Opta-se, no presente trabalho, pela designação *Filósofos Naturalistas* ao invés das outras possibilidades – *Pré-socráticos*, *Filósofos Físicalistas* – por acreditar-se que a primeira designação concede uma centralidade exagerada a figura de Sócrates não só na história da filosofia, como especialmente na filosofia antiga, não a despeito das relevantes contribuições de tal pensador, mas como um esforço de diminuir a influência das concepções socrático-platônicas-aristotélicas na análise da história da filosofia; e que o segundo termo reduz, erroneamente, o campo de pesquisa dos primeiros filósofos a aspectos exclusivamente físicos do cosmos, visão esta que será desconstruída a seguir na presente pesquisa.

coisas de nossa experiência. (JAEGER, 1952. *apud* BORNHEIM, 2000, p. 11).

Assim o desejo dos naturalistas é atingir, por meio da *physis*, uma concepção lógico-racional para explicar o mundo. Etimologicamente o vocábulo *physis* deriva de duas outras palavras: a partícula “-sis” que está relacionada com a ideia de ação, movimento, e o prefixo “*phy-*”, derivado de “*phyein*”, que indica impelir, crescer, desenvolver-se (BENOIT, 2009, p.77).

Assim, quando os naturalistas investigavam a origem fundadora do cosmos, estavam em busca de algo que fosse ativo e gerador não só daquilo que é físico, mas também daquilo que estava para além do físico, nas palavras de Bornheim:

Em nossos dias, a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico, ao espiritual, ou qualquer que seja o sentido que se empreste a estas palavras. Mas para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis*. Esta importante dimensão da *physis* pode ser melhor compreendida a partir de sua gênese mitológica. Já afirmamos que os deuses gregos não são entidades sobrenaturais, pois são compreendidos como parte integrante da natureza. (BORNHEIM, 2000, p. 12).

Ao propor uma pesquisa sobre a *physis* os naturalistas procuravam solucionar uma indagação que surge no início do desenvolvimento da filosofia: existe, para cada objeto do mundo, uma natureza específica ou há uma natureza universal, presente em todos os entes do mundo, da qual seja possível derivar uma unidade no cosmos?¹⁶

Todavia, é importante ressaltar que a pesquisa naturalista, ainda que iniciada por tal indagação – muito

¹⁶ Cf.: GOMPERZ, T. *Los pensadores Griegos*, 1969, p.75.

ligada àquilo que é físico –, não se reduz a uma mera investigação sobre o mundo natural, pois é a partir da pergunta pela origem do mundo físico que os primeiros filósofos passam a analisar as questões relativas ao humano, uma vez que este é partícipe daquele.

A esta postura dos filósofos naturalistas nasce uma crítica que, se não completamente, em grande parte é verdadeira: neste período a filosofia não conseguiu dar conta dos problemas especificamente humanos. Pode-se explicar este fato através da postura que, de modo geral, situava o homem como mais um objeto do mundo, não dando a este qualquer papel de destaque.

Nas palavras de Reale (1993, p. 177): “De fato, no âmbito da filosofia da *physis*, não se atribuía ao homem lugar privilegiado, ou melhor, não se compreendia nem se justificava este lugar privilegiado.” Deste modo, pode-se notar a necessidade que surgiu, no início da história da filosofia, de uma reflexão mais detida e apurada acerca do homem enquanto tal.

Evidentemente esta análise que fazemos da filosofia naturalista está diretamente ligada ao acesso que temos às ideias destes primeiros pensadores. A escassez de textos que preservem as teses destes pensadores é um enorme desafio com o qual nos deparamos.

Deste modo, talvez seria mais exato afirmar que, diante dos fragmentos textuais antigos a que temos acesso hoje, supomos que os filósofos naturalistas concentraram-se mais numa análise de questões relativas ao cosmos, na qual, aparentemente, as temáticas relativas ao homem possuem um papel secundário.

Porém, é importante destacar-se que, apesar das dificuldades que os naturalistas enfrentaram para responder as questões relativas ao homem, estes realizaram tais pesquisas, investigaram problemas humanos.

É necessário realizar tal ressalva para que se evite uma leitura estereotipada destes pensadores, assim como

dos próprios sofistas – como veremos a seguir – que são opostos entre si em nome de uma leitura homogeneizante e linear da história da filosofia, tal qual proposta, por exemplo, por Aristóteles. É assim que o Estargirita apresenta-nos a sofística:

Eis uma prova do que dissemos: os dialéticos e os sofistas têm o mesmo aspecto do filósofo (a sofística é a sapiência apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre tudo, e o ser é comum a tudo), e discutem essas noções, evidentemente, porque elas são o objeto próprio da filosofia. A dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente, mas não real.¹⁷

O objeto de estudo dos naturalistas, o cosmos, era tão amplo que uma pesquisa detida em um campo específico, no caso a humanidade, seria reduzir demasiadamente o foco das investigações. Para os naturalistas, os problemas do homem merecem a mesma atenção que qualquer outro problema relativo a natureza possa exigir.

Além desta visão excessivamente abrangente dos problemas filosóficos – na qual os problemas humanos se diluem – há ainda outros problemas que podem ser citados como pontos frágeis da filosofia naturalista, sendo um deles a diversidade de respostas a que chegaram as pesquisas naturalistas.

A quantidade de possibilidades para se definir a *physis* constituinte do cosmos foi de tal modo exagerada que

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro G, 2, 1004 b, 18-27.

levou ao extremo de haver respostas contraditórias umas as outras.¹⁸ Talvez, como pior consequência para a filosofia naturalista, a multiplicidade de respostas produziu paulatinamente uma descrença na possibilidade de atingir-se uma resposta válida para a pergunta impulsionadora destes filósofos.

Como consequência inevitável destas duas falhas estruturais dos filósofos naturalistas – a falta de um aprofundamento nas questões relativas e específicas ao ser humano e dos problemas correlatos a este, e o conjunto, quase infinito, de respostas propostas ao problema da *physis* como fundamento do universo – abre-se espaço para o surgimento de um novo grupo de pensadores que elegeram a problemática do humano, bem como seus assuntos correspondentes (ética, política, religião etc), como a temática por excelência da filosofia. Tais pensadores, imprescindíveis para a história da humanidade, foram os sofistas.

Deve-se observar que a originalidade na abordagem das questões mais relativas ao homem é tradicionalmente atribuída a Sócrates. Disto, todavia, pode-se indagar: teria sido Sócrates um sofista, ainda que apenas no momento inicial de sua trajetória filosófica?

¹⁸ Pode-se tomar como exemplo deste fato a existência de um grupo de pensadores monistas (os quais defendiam que a realidade era formada essencialmente por apenas um elemento), tendo como representantes Tales de Mileto, Parmênides de Eléia, Heráclito de Éfeso entre outros, e um grupo de filósofos que defendiam a tese pluralista (segundo a qual o cosmos é formado pela interação de um número determinado de elementos essenciais à existência do mesmo), são exemplos de pensadores pluralistas Empédocles de Agrigento e Anaxágoras de Clazômena. Além disso, dentro destes segmentos da filosofia naturalista havia contradições entre as respostas propostas pelos pensadores, como por exemplo, a água, segundo Tales, em contraposição ao fogo-movimento de Heráclito, que também se contrapunha à tese do ser-imóvel de Parmênides.

Uma das questões de relevância que se deve destacar na relação entre a filosofia naturalista e a sofística é que, a partir dos fragmentos que nos são acessíveis, podemos notar que aquela empreendeu grandes esforços na construção de uma cosmologia, enquanto esta investiu seus esforços numa investigação epistemológica, ou seja, enquanto os primeiros filósofos tomaram como fio condutor de seus pensamentos a pretensão de dizer as estruturas essenciais do universo como um todo, os sofistas preocupavam-se, principalmente, em discutir se era possível ao homem conhecer de fato algo do mundo, e se o era, de que maneira se dava tal processo. Sobre esta questão nos diz Bonazzi:

Em outras palavras, os sofistas movimentam-se na esteira da tradição da filosofia pré-socrática, continuam a se interessar pelos problemas relativos à natureza, à cidade e ao homem, mas segundo uma hierarquia inversa, que se baseia numa intuição filosófica decisiva: que a relação entre o homem e a realidade é problemática, não é estática, mas deve ser construída. E é desta constatação que os sofistas partiram para tratar do homem e de seus problemas: porque, se a natureza em si é ambígua, neutra ou sem sentido, é em outro lugar que devemos procurar dar sentido à experiência e à vida humana. A atenção se transfere da cosmologia à epistemologia, do estudo de como é a realidade a como podemos conhecê-la e relacionarmo-nos com ela. Da *physis* ao *logos*¹⁹ (BONAZZI, 2010, p. 56-57).

¹⁹ Orig.: *In altre parole, i sofisti si muovono nel solco della tradizione della filosofia presocratica, continuano a interessarsi dei problemi riguardanti la natura, la città e l'uomo, ma secondo una gerarchia rovesciata, che prende spunto da un'intuizione filosofica decisiva: che tra la realtà e l'uomo il rapporto è problematico, non è garantito, ma deve essere costruito. Ed è da questa presa d'atto che i sofisti muoveranno per trattare dell'uomo e dei suoi problemi: perché, se la natura in sé è ambigua, neutrale o priva di senso, è altrove che bisogna cercare per dare un senso all'esperienza e alla vita dell'uomo. L'attenzione si sposta dalla cosmologia*

Os naturalistas partem do pressuposto de que o homem tem, de fato, tanto a possibilidade quanto os meios necessários para conhecer a realidade na qual este está inserido. Este postulado intrínseco à filosofia naturalista é aquilo que mais inquieta a mente de um conjunto de pensadores que, em locais diferentes e sem uma relação direta entre si, começa a duvidar desta potência humana.

A sofística é assim uma consequência (in)direta da filosofia naturalista. Não é possível negar-lhe a origem causal, todavia, é evidente que a opção teórica que estes pensadores posteriores tomaram foi, sutilmente, diversa daquela assumida pelos naturalistas. Todo o desejo por aquilo que é o humano, presente na sofística, nada mais é que a reação de um grupo de pensadores que não se conformaram com as pesquisas filosóficas de sua época e ousaram ir além.

A influência da filosofia naturalista, ainda que como efeito reativo, sobre a sofística é tamanha que, para exemplificar tal “herança”, podemos citar a célebre obra do sofista Górgias, *Sobre a Natureza ou Sobre o Não-ser*, que é uma paródia, cheia de ironia e sarcasmo, do grande poema de Parmênides, *Sobre a Natureza*.

No afã de atacar o modelo ontológico do eleatismo, Górgias faz uma releitura do *Poema* e concomitantemente lança as bases de uma antiontologia, de sua teoria do conhecimento e enuncia a linguagem como potência privilegiada da racionalidade humana.

Para tornar mais evidente que os objetos de estudo dos naturalistas e dos sofistas são basicamente os mesmos, sendo, todavia, bem diferenciadas as perspectivas utilizadas por estes grupos para abordar tais temáticas, citamos mais uma vez Bonazzi:

all'epistemologia, dallo studio di come è la realtà a come noi possiamo conoscerla e relazionarci con essa. Dalla physis al logos.

De uma maneira geral a vagueza do conceito ‘pré-socrático’ tem promovido um equívoco de uma clara cisão entre a filosofia naturalista e a sofística, produzindo um senso comum segundo o qual os primeiros têm se ocupado apenas da natureza e os outros do homem. Como todo senso comum, este contém um pouco de verdade e de falsidade: é verdade que a reflexão dos naturalistas teve como objeto privilegiado a *physis* (a natureza), enquanto que os sofistas por sua vez estão interessados por aquilo que é especificamente relativo ao homem; mas não é menos verdade que os pré-socráticos foram responsáveis por importantíssimas contribuições no campo da linguagem, da psicologia humana, e que os sofistas também se ocuparam do problema da *physis* e da relação do homem com o mundo ao seu redor. Em outras palavras, o que muda é a perspectiva, não os temas abordados: os filósofos naturalistas pesquisam o elemento de ligação que relaciona o homem ao mundo ao seu redor, e os sofistas estão preocupados com aquilo que os distingue. Mas a mudança de perspectiva não depende de um desinteresse dos últimos pelos primeiros: este é o resultado de um confronto crítico.²⁰ (BONAZZI, 2010, p. 24).

²⁰ Orig.: “*Di solito la vaghezza del concetto di ‘presocratico’ ha favorito l’equivoco di una netta cesura tra i filosofi naturalisti e i sofisti, dando vita al luogo comune per cui i primi si sarebbero occupati solo della natura e i secondi dell’uomo. Come tutti luoghi comuni, anche questo contiene una parte di verità e una di falsità: è vero che la riflessione dei naturalisti ha come oggetto privilegiato la physis (la natura), mentre i sofisti si interessano piuttosto di ciò che è più specificamente proprio dell’uomo; ma non meno vero è che i presocratici furono capaci di importantissimi contributi sul linguaggio o sulla psicologia umana, che i sofisti si occuparono anche dei problemi della physis e della relazione tra l’uomo e il mondo che lo circonda. In altre parole, quello che cambia è la prospettiva, non gli argomenti trattati: i filosofi naturalisti cercano gli elementi di continuità che legano l’essere umano al mondo che lo circonda, i sofisti s’interessano di ciò che lo distingue. Ma il cambio di prospettiva*”

Como neste presente momento da pesquisa nos concentramos em discorrer sobre os elementos espirituais que contribuíram para o nascimento da sofística, nos absteremos de tratar da relação dos sofistas com outros pensadores e filósofos contemporâneos a estes, como Sócrates, por exemplo, tema tão polêmico e vasto que não será possível nesta pesquisa contemplar.²¹

1.3 A Origem do Termo “Sophistes”

Como nos assegura Bonazzi (2010, p.11), para compreendermos a presença da sofística na história do pensamento ocidental é necessário entender esta como a história de um nome, mais que isso, a história de um estereótipo, que como tal, trouxe inúmeros prejuízos para os pensadores que assim foram denominados.

Etimologicamente o vocábulo *sophistes* é derivado do verbo *sophizesthai* que significa “aquele que exercita a sabedoria (*sophia*)”. Assim o sofista não é aquele que se considera como “o sábio”, detentor de uma verdade estabelecida e inamovível, pelo contrário, é indivíduo que investiga, discute, debate sobre aquilo que se construiu socialmente como conhecimento.

non dipende dal disinteresse dei secondi per i primi: è il risultato di un confronto critico.”

²¹ Há uma vasta literatura que trata sobre a relação entre os sofistas e Sócrates, e assim como Kerferd (2003, p.96-110) somos propensos a ver o célebre filósofo de Atenas como um sofista nato, o qual faz vasto uso das estratégias de persuasão e retórica, especialmente dos *elenchos*. É importante lembrar, apenas a título de introdução da questão, que as acusações que levaram Sócrates a julgamento e posterior condenação à morte foram, exatamente, impiedade contra os deuses da religião pública grega e manipulação da juventude ateniense através de ensinamentos corruptos.

A sofística, por definição, é promotora de um contínuo processo de avaliação daquilo que se convencionou como conhecimento estabelecido em uma determinada sociedade. Nesta perspectiva, a sofística demonstra-se essencialmente dinâmica e crítica.

G. B. Kerferd, em sua obra *O movimento sofista* (1999, p. 45), faz questão de demonstrar a fragilidade dos argumentos que tentam defender um “empobrecimento” conceitual do termo *sophistes* no processo de desenvolvimento da cultura grega. Segundo o autor, tal conjunto de teses teria suas raízes no pensamento aristotélico, especialmente no desejo de apresentar a história da racionalidade dentro de um modelo desenvolvimentista “ênfatizando sobretudo a procedência do particular ao universal.” (KERFERD, p. 46).

A falácia do argumento aristotélico²² estaria em tentar demonstrar que no seu nascedouro, o significado do vocábulo *sophia*, estaria ligado à posse de um conhecimento profundo e reflexivo sobre uma determinada atividade; assim, o fato de ilustres pensadores da antiguidade grega, como o matemático Tales, o poeta Homero ou mesmo Sócrates, serem denominados textualmente de *sophós* apenas indicaria que tais homens eram exímios nas atividades que exerciam.

É assim que nos diz o Estagirita, numa tentativa de produzir uma pretensa “evolução” semântica do conceito de *sophia*, em sua *Ética a Nicômaco*:

Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis,

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1141a-b

díficeis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram.²³

Num segundo momento do desenvolvimento do significado do vocábulo, *sophia* estaria relacionada com a capacidade de resolver com sabedoria determinados problemas, especialmente aqueles ligados à vida prática (política). Mais uma vez, apenas nesta particular acepção da palavra, seria correto dizer que Péricles, por exemplo, foi um *sophos*, pois isto soaria como um elogio à capacidade política do grande estadista grego do século quinto.

É, contudo, na mais baixa acepção da palavra, ou seja, aquela que define *sophia* como uma aptidão manual para determinada profissão ou conhecimento específico de uma determinada técnica, que temos adequadamente reconhecido o caráter do *sophistes* que Aristóteles tanto atacava.

Ressalte-se, novamente, como nos afirma Kerferd (1999, p. 45), que este tipo de apresentação da evolução do termo é completamente artificial e não histórica, contudo, não se pode negar o efeito que tal definição produziu na mentalidade da posteridade com relação a imagem do sofista; sendo este visto não como aquele que possui um saber efetivamente válido sobre um determinado assunto, mas apenas como o indivíduo que é detentor de um conjunto de técnicas capaz de convencer, por vias não racionais, os outros.

A reprodução e o comentário dos clássicos fragmentos textuais, platônicos ou aristotélicos, que apresentam definições pejorativas para o termo *sophistes* ou descrições para a atividade do sofista tais como no *Protágoras* 312a, 316d-317c; *Sofista* 218 b-d, *Metafísica* 1004b 17-26, é algo que se considera, segundo o objetivo da presente pesquisa, desnecessário, pois nada mais seria que

²³ *Ibid.*, 1141b 1-5

uma republicação de inverdades e exageros que reforçam uma visão estereotipada dos sofistas; provavelmente o melhor modo de fazer cessar tais ataques infundados é não lhes dando voz.

1.4 A Unidade na Diversidade: uma Tentativa de uma Caracterização da Sofística

Em virtude da singularidade das teses propostas pelos sofistas, é necessário refletirmos, de uma maneira mais detida, sobre as peculiaridades que marcam esta nova forma de filosofar que nasce na Antiguidade. Num primeiro instante nos debruçaremos sobre a problemática da heterogeneidade da sofística e das dificuldades de se propor um conjunto mínimo e comum de características, presente no modo de fazer filosofia dos variados indivíduos que assim foram denominados.

Num segundo momento, nos deteremos em demonstrar a relação mutuamente causal entre o caráter intercidadino da sofística e a questão do recebimento de honorários por parte dos sofistas. É de suma importância estabelecermos uma explicação lógica e coerente para esta relação, pois esta última postura, isto é, o recebimento de pagamento pela ministração de aulas, é a atitude que mais rendeu críticas aos sofistas no curso da história da filosofia.

Este segundo momento da reflexão acerca das características essenciais dos sofistas finalizará com um esforço de demonstrar que o recebimento de honorários como pagamento por atividades intelectuais não é algo introduzido pelos sofistas, mas é na verdade o reflexo de uma prática social habitual no século V a.C.

1.4.1 A sofística ou apenas os sofistas?

Antes de abordarmos as possíveis aproximações e intercessões existentes entre os sofistas, realizaremos uma

reflexão sobre as dificuldades que se impõem a uma tentativa de agrupar os indivíduos que, no século V a.C, foram denominados de sofistas, assim como os obstáculos para defini-los como um grupo.

Toda e qualquer tentativa de homogeneização dos sofistas é sempre problemática; não importa o viés que se escolha – teórico ou metodológico –, o agrupamento destes pensadores requer muito esforço. Dentre os desafios que se pode apresentar àquele que se propõe à tal empresa está a escassez de textos de autoria dos sofistas, fato que dificulta diretamente uma compreensão maior destes pensadores.

Alguns especialistas em filosofia antiga²⁴ discutem na atualidade sobre a real possibilidade de se definir uma sofística de fato, ou se é possível apenas apresentar o variado conjunto de ideias dos pensadores que foram posteriormente designados de sofistas.

Temos assim o dilema entre um pluralismo de ideias, manifestadamente presente nos fragmentos dos sofistas que nos são acessíveis, e um esforço de unificação destes pensadores, iniciado por Platão e Aristóteles, e em certa perspectiva importante para a compreensão do contexto no qual se situavam os sofistas.

Sobre a discussão de uma “sofística unitária” falamos a professora Maria José Vaz Pinto: “Não obstante a eventual plataforma comum, coloca-se a dúvida de ser legítimo falar de uma Sofística ou de um movimento sofístico ou se devemos ater-nos apenas aos sofistas, considerados como em si mesmos nas suas concepções individuais.”²⁵

²⁴ Cf. BIGOU, D. *Diversité des sophistes, unité de la sophistique*. *Noesis*, N°2, 1998.

²⁵ SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. p.12.

A variedade de teses propostas e discutidas, a inexistência de uma liderança oficial ou mesmo ideológica e a ausência de um espaço físico específico para o desenvolvimento dos debates – tal como uma escola, jardim ou pórtico –, não nos impede de reconhecer a importância de pensadores como os sofistas, contudo dificulta o estabelecimento de vínculos que possam identificá-los uns com os outros e assim aproximá-los. Nas palavras de Guthrie (1995, p. 49): “Não se pode falar deles (os sofistas) como escola.”

Temos assim um movimento de pensadores, os sofistas, e não uma escola de pensamentos. É bem verdade que não há nisto novidade alguma, uma vez que os filósofos naturalistas, vistos como um todo, também devem ser compreendidos em sua multiplicidade temática natural, e não simplesmente, como a tradição aristotélica tenta nos fazer perceber, um grupo homogêneo e harmônico de pensadores.

Sobre o caráter multitemático do movimento sofista afirma-nos Romeyer-Dherbey:

Os sofistas possuem, como veremos, personalidades e doutrinas muito diferentes. Quais são, portanto, os traços comuns que lhes proporcionam uma denominação semelhante? Talvez um determinado número de temas, como o interesse prestado a problemas sobre a linguagem, à problemática das relações entre natureza e a lei, por exemplo. Mas não é isto o mais importante. A semelhança que une estas individualidades distintas está antes num momento histórico e num estatuto social. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 10).

O que nos fica explícito a partir das palavras supracitadas é que os pensadores que foram tradicionalmente denominados de sofistas nunca tiveram a intenção de formar uma escola filosófica que agrupasse um

determinado número de indivíduos que defendessem um mesmo conjunto de teses. O surgimento de tal identificação sociointelectual é absolutamente posterior e artificial.

Na verdade, a sofística nasce como antítese daquilo que se convencionou chamar de pensamento filosófico tradicional antigo, ou seja, não havia entre estes pensadores um mútuo comprometimento intelectual que os unisse. Para ser denominado de sofista a partir do século IV a.C bastava discordar das ideias dos naturalistas ou de Sócrates, Platão e Aristóteles.

Como temos visto inicialmente, a tentativa de estabelecer uma unidade sistêmica à sofística por meio da definição de um *corpus* doutrinário básico, que seja comum a estes pensadores, é algo que somente será possível de ser realizado se fizermos, de antemão, um extenso conjunto de ressalvas, como se pretendeu até agora realizar no contexto desta pesquisa.

1.4.2 A unidade na heterogeneidade da sofística

Diante dos desafios e percalços para se analisar os sofistas como movimento filosófico, isto é, como sofística, uma das possibilidades é agrupá-los tendo por base não um único objeto de estudo, e sim a estratégia de abordagem das variadas temáticas, ou seja, uma espécie de método filosófico minimamente comum.²⁶

Passemos então a investigar quais seriam tais elementos constituintes do procedimento sofístico, que seriam capazes de servir como vínculo para tais pensadores.

Que método é este? Quais suas características?

²⁶ Nisto temos um forte ponto de convergência entre os sofistas e Sócrates, pois em ambos os casos a escolha de um método filosófico para a construção do pensamento é algo basilar.

Pode-se definir o método sofístico como uma *paideia*, isto é, como a defesa da possibilidade de um processo educativo que fosse capaz de tornar os indivíduos aptos para a vida pública na *polis*.²⁷ Entenda-se “vida pública” como poder de falar aquilo que se pensa de maneira articulada e racional, a ponto de convencer outros indivíduos. Sem dúvida, aquilo que se pode definir como política.

Para Untersteiner (2008, p. XXII), o sofista não pode ser compreendido apenas como um educador humanista, apesar de tal postura ser um enorme avanço num contexto filosófico onde de um lado estavam os filósofos naturalistas e sua predominante inquietação pela constituição última do universo e de outro estava Sócrates e seus alunos os quais, através de um forte apelo metafísico, buscavam compreender o homem.

Diante de tal contexto espiritual no qual o homem é de tal forma objetivado, a ponto de ser avaliado apenas como mais um elemento constituinte da *physis*, sem nenhuma importância específica, ou este deve abstrair considerável importância de suas relações inter-pessoais em nome de um, quase que místico, dialogar com a alma em busca da ideia do bem último, constituinte metafísico do todo da realidade.

Para Untersteiner o que caracteriza primordialmente o sofista é a percepção da tragicidade da realidade, a qual era compreendida pelo filósofo por meio de um fenomenismo²⁸ que se apropriou de estratégias

²⁷ Podemos apresentar como defensores de tal postura E. Dupréel (1948, p. 397) e G. B. Kerferd (2003, p. 52).

²⁸ Cf. CASERTANO, 2010, p. 44.

antirrealistas para denunciar os limites da cognoscibilidade humana.²⁹

A precariedade de nosso aparelho cognitivo ante a infinitude das múltiplas formas de entes existentes denuncia a necessidade de compreendermos que o conhecimento absoluto, exaustivamente esgotado e desta maneira imutável, que qualquer coisa existente é impossível.

Por isso, diante deste quadro angustiante, no qual nossa concupiscência cognitiva sempre nos exige mais, sendo, contudo, impossível saciá-la em virtude da incapacidade lógica de determinar objetivamente o que qualquer coisa é em si mesma, resta apropriarmo-nos daquilo que o mundo é para nós e através do discurso construí-lo continuamente por meio de nossas interações sociais.

Apesar de diferentes, estas duas teses podem ser compreendidas de forma complementar, isto é, diante da tragédia da existência humana que não pode apropriar-se da verdade de fato, resta-nos, através de uma educação que prime pelo debate das questões que são palpáveis ao indivíduo, ou seja, as questões humanas, construir nossa realidade. Nas palavras de Jaeger:

Em todo caso, é uma afirmação superficial dizer que aquilo que de novo e de único liga todos os sofistas é o ideal educativo da retórica. Comum a todos é antes o fato de serem mestres da *areté* política e aspirarem a alcançá-la mediante o fomento da formação espiritual, qualquer que fosse a sua opinião sobre a maneira de realizá-la. (JAEGER, 1994, p 343).

²⁹ Tome-se como exemplo desta leitura de mundo sofisticado o relativismo antropocêntrico de Protágoras e as críticas gorgianas à metafísica e a epistemologia de seus contemporâneos.

Este é o elemento de ligação, visto enquanto componente estratégico, que propomos haver entre os sofistas que atuaram na Grécia do século V a.C.

Tendo por base esta premissa, pode-se caracterizar o modo de fazer filosofia do sofista como um contínuo exercício reflexivo, que tem por finalidade possibilitar uma formação cultural aos indivíduos. Este aspecto *paidético-cultural-humanístico* da sofística é de tamanha importância que assim nos afirma Casertano:

Concluindo, podemos dizer que com os sofistas se afirma um tipo de filosofia não abstrato, não isolado da vida concreta e prática do homem, mas como instrumento de vida necessário, meio para levar a própria vida a uma tomada de consciência histórica. Nesse sentido, pode-se falar até de um ‘humanismo’ da cultura dos sofistas: onde por humanismo não se deve entender, na esteira da notação platônica (que, com os sofistas e Sócrates, quer iniciar a época da reflexão sobre o homem contraposta àquela sobre a natureza), em seguida retomada por Hegel e pela historiografia mais ou menos influenciada pelo idealismo, algo de contraposto aos ‘naturalismo’ ou à filosofia da natureza, mas uma concepção que une estreitamente os termos natureza e cultura. Essa última é considerada justamente em seu emergir da ordem natural, no ser o resultado de um processo natural no qual se insere, com a sua tomada de consciência, com as suas problemáticas, com a sua possibilidade de errar, com as suas incertezas e com as suas verdades parciais, a tentativa do homem de construir a sua natureza humana e de melhorá-la. (CASERTANO, 2010, p. 22).

Assim, é de suma importância compreender que a natureza que determina aquilo que é o “ser homem” não é algo constituído biofisicamente, e sim o conjunto de

relações socio-culturais ao qual este foi submetido no curso de sua existência.

A cultura, e não um determinismo biológico, passa a ser o elemento primordial constituinte do mundo que verdadeiramente nós conhecemos e que nos implica. O mundo que nos influencia não é construído por átomos ou moléculas, mas por tradições, costumes e ideologias historicamente desenvolvidas.

Somos um ser naturalmente cultural, assim sendo, o caminho de desumanização de um indivíduo ou sociedade é a artificialização da cultura através de mecanismos de controle e imposição desta.

Tendo por base esta concepção, esta estrutura procedimental da sofística – a qual valoriza o processo de enriquecimento cultural como mecanismo de potencialização da humanidade, concentremo-nos agora na análise das principais temáticas espirituais nas quais se envolveram e pesquisaram os sofistas.

Se é possível propor um conjunto de temas que seja, minimamente, objeto de interesse das pesquisas dos sofistas de um modo geral, podemos citar como partícipes deste conjunto: a defesa do primado da linguagem na racionalidade, o conflito *nómos* e *physis*, uma forte crítica ao modelo religioso vigente e a possibilidade do ensino da “virtude política”. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 10; GUTHRIE, 1995, p. 46-50).

Tratemos pormenorizadamente de cada uma destas temáticas, tomando como base os fragmentos dos próprios sofistas; sempre tendo em mente que as generalizações que aqui serão feitas sobre as características de uma sofística devem ser lidas a partir das ressalvas anteriormente feitas.

Para os sofistas, a linguagem tinha um caráter extremamente importante, pois é nela que se constrói e efetiva a realidade, ou seja, para estes o real não pode ser compreendido em si mesmo, mas aquilo que nós

denominamos como realidade nada mais é que uma convenção linguisticamente constituída.³⁰

Para melhor esclarecer esta perspectiva sofística façamos uma análise conjunta de dois fragmentos representativos deste modo de conceber a realidade, sendo o primeiro de Górgias e o segundo de Protágoras:

“O discurso é um tirano poderoso, que com um pequeníssimo e invisível, executa ações divinas.”³¹

“O homem é a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são.”³²

O contexto original no qual se encerram os dois fragmentos é importantíssimo para compreensão do significado dos mesmos. O enunciado gorgiano foi extraído de uma das obras mais famosas do sofista de Leontino, *Elogio de Helena*. O texto em apreço faz parte do terceiro argumento apresentado por Górgias para inocentar a rainha *espartana*.

Górgias deseja demonstrar que em virtude da onipotência do discurso, a indefesa dama não pode ser reputada como culpada; esta é na verdade uma vítima não compreendida.

Já o segundo fragmento de Protágoras é oriundo da obra *Contra os Matemáticos* de Sexto Empírico – o médico

³⁰ Observe-se os ecos da concepção sofística da linguagem no pensamento platônico, especialmente no *Crátilo* onde o autor debruça-se sobre o tema da fundamentação da linguagem de maneira exaustiva – analisando minuciosamente os principais argumentos tanto do *naturalismo* como do *convencionalismo* – e finaliza de modo aporético para parte dos eruditos, já para outros Platão concede a um *convencionalismo moderado* a vitória na disputa conceitual.

³¹ GÓRGIAS, *Elogio a Helena*, § 8.

³² SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 60 *apud*: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 79.

seguidor do ceticismo pirrônico. Protágoras é apresentado por Sexto como um cético fenomênico, o qual através de sua tese lapidar desemboca num relativismo que tem nos fenômenos a única garantia de conhecimento dos fatos do mundo.

Pode-se perceber a partir destes dois textos o caráter de destaque que a linguagem recebeu na sofística. Ela é “um tirano poderoso”, isto é, o discurso não é apenas, de fato, uma ferramenta de governo, assim como aquele que faz uso de tal poder é capaz de realizar obras de um deus, ou seja, ilimitadas.

Mas como a linguagem é instituída, de que modo ela vem ao mundo? Sem dúvida alguma, através do homem. A linguagem não é autônoma, ela é naturalmente humana. Deste modo, por meio da linguagem que constitui o mundo, o homem, aquele que é o *métron*, o único ser capaz de estabelecer os limites e sentidos da realidade, cria seu mundo cultural.³³

No intuito de estabelecer uma cosmovisão antieleática, especialmente anti-parmenídea, a qual ataca frontalmente uma concepção de verdade como algo cristalizado, imposto por tradições místico-míticas, revelado apenas a um pequeno grupo de elementos privilegiados da sociedade, é que os sofistas propõem o uso do discurso como instrumento produtivo da realidade sociocultural.

Para a sofística, a linguagem, através de um movimento dialético entre os fatos que se desenrolam no mundo e as percepções individuais que cada indivíduo tem deste, constrói as verdades que são utilizadas em um determinado contexto histórico.

A verdade deixa assim de ser um ente metafisicamente constituído, preexistente à experiência humana, para tornar-se na sofística um conceito (um

³³ CASERTANO, 2010, p. 53.

discurso, uma palavra) fenomenicamente construído por um homem de uma determinada cultura.

A linguagem constrói o mundo, obviamente, não que a linguagem construa rochas ou rios, mas esta estabelece as perspectivas pelas quais o homem “lerá” a realidade na qual vive. Em outras palavras, a linguagem estabelece os “pré-conceitos” que servirão de chave de leitura para compreendermos o mundo em que vivemos.

Diante desta artificialização da realidade que é construída pela linguagem, deriva-se uma questão no âmbito da moral: para agir corretamente devo agir de conformidade com a lei ou com a natureza? Ora, deve-se esclarecer que agir segundo a lei seria obedecer as regras que foram constituídas em minha sociedade, e agir conforme a natureza seria seguir as normas que existem estruturalmente em meu ser.

Licofronte, em um célebre fragmento, registrado por Aristóteles, apresenta-nos a postura dos sofistas quanto a tal questão, no qual este diz:

A sociedade torna-se uma aliança diferente apenas do ponto de vista topográfico dos outros tipos de alianças estabelecidos entre os povos que vivem distantes. A lei é uma convenção e, como dizia o sofista Licofronte, ‘uma garantia dos direitos recíprocos’, mas incapaz de tornar bons ou justos os cidadãos.³⁴

A existência do homem é algo natural, a existência do cidadão é algo absolutamente artificial; por isso é ilusória a defesa da formação de uma *pólis* boa e justa, a partir de homens bons e justos.

³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 3, 9, 1280 b 8

Aquilo que definimos como bondade, justiça e retidão passa, necessariamente, por uma relação de comparação entre indivíduos, ou seja, somente é possível fazer a partir de um conjunto de aspectos que se constituem socialmente, e a sociedade é regida por elementos artificiais.

Ora, sendo a legislação de uma determinada sociedade o fruto de uma convenção (*synthekē*), esta é incapaz de transformar aquilo que naturalmente os indivíduos são. Este parece ser o objetivo de todo sistema de leis, transformar indivíduos maus e corrompidos em pessoas moralmente boas.

Deve-se ressaltar, todavia, que mesmo diante da ineficácia ético-moral das leis, estas são extremamente apropriadas para o estabelecimento de relações políticas. Há assim já na Antiguidade, por meio dos sofistas, um vislumbre daquilo que a modernidade consagrará através de Maquiavel: a separação entre o ético e o político.

Ainda sobre este dilema *nómos* e *physis* é de grande valia citarmos Antífone em seu célebre Fragmento:

Assim, se um indivíduo, ao transgredir as normas, passar despercebido aos que estabeleceram as leis, escapará à desonra e ao castigo, mas, se não passar despercebido, não escapará. Se, pelo contrário, alguém excede o possível e violenta alguma das exigências inerentes à natureza, se passar despercebido a todos os homens não é menor o mal; bem como, se todos assistirem, não é maior o mal.³⁵

Por este texto, percebe-se, mais uma vez, a fragilidade da lei enquanto instrumento de aperfeiçoamento da natureza humana. Aquilo que se é não pode ser mudado.

³⁵ Fragmento 44 B, col. II.

Deste modo, na sofística, a ética perde completamente seu espaço para a política. Critica-se deste modo, todo o esforço de uma filosofia que se empenha em mudar aquilo que o homem seria por natureza.

Há assim um forte conflito entre a lei que é acessória e a natureza que é essencial. Por vezes em nome da observação do legal se violenta o natural. Não se deve, todavia, equiparar as teses de Antifonte a um “direito natural”. Sofista que era, este reivindica a necessidade de cada homem tornar-se construtor de sua consciência através de sua cultura. Esta é sua verdadeira natureza, e não simplesmente algo biológico.

Sendo críticos tão lúcidos de certas limitações da vida social, os sofistas defendem ainda a necessidade da superação da visão religiosa comum que ainda predominava na Grécia, e especialmente em Atenas. Sobre a crítica ao modelo religioso vigente no século V a.C, podemos citar o clássico fragmento da obra *Dos deuses* de Protágoras: “Em relação aos deuses, não estou em posição de saber nem que (ou como) são, nem que (ou como) não são, ou que aparência tem; pois há muitas coisas que impedem o conhecimento: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana.”³⁶

O enunciado protagórico é um exemplo para representar a postura que o sofista vai tomar numa sociedade que ainda era muito influenciada por uma visão religiosa. Note-se que não é um ateísmo dogmático puro e simples, isto é, uma negação absoluta, não propositiva de provas contrárias à existência da divindade.

A postura assumida pelo sofista será a de um agnosticismo que, diante dos dois entraves propostos no fragmento acima – a obscuridade do tema e a brevidade da vida –, não poderá declarar uma posição final. Há assim uma suspensão de juízos.

³⁶ Fragmento 4 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*, p. 82.

Protágoras permanece assim fiel ao princípio do homem-medida e demonstra que diante da impossibilidade da certeza de um determinado fato a defesa peremptória deste é ilógica, em contrapartida, uma negação absoluta da possibilidade do conhecimento também redundaria em semelhante contradição.

Numa versão naturalista do ataque dos sofistas ao teísmo grego, Pródico defendia que:

Os antigos consideravam deuses o Sol, a Lua, os rios, as fontes e, em geral, tudo aquilo que é vantajoso à nossa vida por causa da sua utilidade, tal como os egípcios consideravam o Nilo um deus. E por isso Deméter era considerada o pão, Dionísio, o vinho, Poseidon, a água, Hefesto, o fogo, e assim cada uma das coisas de que nos servimos.³⁷

Assim como o texto de Protágoras supracitado, o de Pródico está registrado por Sexto Empírico em seu *Contra os Matemáticos*, o intuito do pirrônico médico é alinhar Pródico entre os céticos em virtude de sua postura antimística sobre as divindades.

Na concepção de Pródico, foi uma relação de necessidade dos homens com os objetos do mundo que lhes levou a divinizá-los. O passo seguinte foi antropomorfizar os elementos naturais de modo a torná-los mais capazes de intervir e negociar com os homens.

Os sofistas demonstram assim que a temática dos deuses não deve ser algo que angustie os indivíduos, pois, tanto por nossa incapacidade de conceber respostas cabíveis, quanto o provável caráter pragmático do

³⁷ SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, IX, 18. *apud*: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*, p. 170.

nascimento dos deuses, conduz-nos a tomar uma postura de maturidade intelectual com relação a estes.

1.4.3 O Ensino da “Virtude Política”: o Sofista e o Ensino na Atenas Democrática

Passemos então a analisar aquela que foi a postura mais polêmica adotada pelos sofistas: a defesa da possibilidade do ensino da virtude. Como já foi apresentado anteriormente, os sofistas defendiam que era possível ensinar aquilo que era culturalmente mais desejável a um ateniense no século V a.C: a capacidade de convencer os outros através de discursos.³⁸

É necessário destacarmos, nesta análise sobre os sofistas e a problemática do ensino da virtude, que estes foram os primeiros pensadores, na história da filosofia ocidental, a defenderem um processo sistêmico de aprendizagem, nas palavras de Jaeger: “Em todo o caso, constituem um fenômeno do mais alto significado na história da educação. É com eles que a *paidéia*, no sentido de uma ideia e de uma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional.”³⁹

Deseja-se aqui utilizar a acepção supracitada para virtude, a qual desvia o foco de uma leitura moralista que simplesmente possa identificar virtude e moral. Na verdade parece-nos claro que no contexto social no qual a sofística estava envolvida, *areté* tinha muito mais relação com o aspecto político do que com uma concepção exclusivamente ética.⁴⁰

Alguns esclarecimentos que devem ser feitos sobre a posição dos sofistas quanto ao ensino da virtude:

³⁸ *Protágoras* 324 a – 325 d.

³⁹ JAEGER, 1994, p 348.

⁴⁰ *Protágoras* 318e.

1) A proposta sofística rompe com o modelo educacional aristocrático vigente até aquele momento, o qual defendia que apenas alguns indivíduos detinham o direito natural à educação. Estes teriam um pendor natural para a filosofia; coincidentemente os detentores de tal característica natural, em geral, também eram os mais ricos e poderosos da *pólis*.

2) Para o sofista todo e qualquer indivíduo, se bem ensinado, será capaz de possuir a técnica eficiente para o bom pronunciamento de discursos. Antifonte no seu *Fragmento 4 A, II*, afirma-nos que: “Por natureza somos todos absolutamente iguais, tanto bárbaros quanto gregos. Isso se pode ver a partir das necessidades naturais de todos os homens”. Deve-se assim perceber que na concepção da sofística, aqui exemplificada por Antifonte, não havia impedimentos, naturais ou legais, para a instrução de um indivíduo que assim desejasse ter educação. É óbvio que, de fato, mesmo com os sofistas, este ensino não estava acessível a todos, se não apenas, ainda, a uma parcela da sociedade. No caso da *paidéia* sofística, em grande parte os indivíduos que tiveram acesso a esta foram aqueles ligados à atividade marítimo-comercial, os quais tiveram uma grande ascensão econômico-social no século V a.C, mas faltava-lhes ainda habilidade política. Note-se assim que uma visão romanceada, que apresenta os sofistas como indivíduos extremamente preocupados com o desenvolvimento da democracia ateniense, por ver nesta o melhor modelo de desenvolvimento político para a *pólis*, é falsa. (KERFERD, 2003, p. 34).

3) Por fim, para os sofistas o ensino da virtude é algo consciente. A *paidéia* sofística pode ser resumida como uma aquisição cultural, um enriquecimento intelectual a partir de um conjunto de tradições e normas aos quais um

determinado indivíduo é submetido no exercício da vida social. (CASERTANO, 2010, p.19).

A possibilidade ou não do ensino da virtude é uma grande questão filosófica. Sabedores disto, os sofistas não se eximiram de posicionar-se sobre tal questão. Como já foi discutido anteriormente, a virtude que o sofista pretende dominar e ensinar a seus discípulos nada tem a ver com algo de caráter natural – se compreende-se natural como aquilo que está ligado a uma determinada essência física.

A natureza da virtude estava ligada à política, a formação humanística do indivíduo, algo absolutamente artificial e possível de ser moldado por um perito no assunto. Cabe ao sofista ensinar ao homem que deseja participar dos embates políticos a *techné*, a arte política que lhe fará hábil orador.

Acusa-se os sofistas de serem descompromissados com a verdade, a qual é relegada a segundo plano em detrimento de um maior pagamento. Abandonando-se os estereótipos, é importante ressaltar que, de fato, não era do interesse dos sofistas – como já foi anteriormente discutido – impor uma verdade inamovível. Para estes, tal verdade fundamentada numa esfera ideal de conhecimento sequer existia.

No *fragmento* 133 registra-se as seguintes palavras de Protágoras sobre a questão da educação: “O ensino requer disposição natural e exercício [...] é preciso aprender começando desde jovem”⁴¹ Pode-se aqui notar que a educação tem relação direta com um processo formativo, não doutrinador – o que seria se fosse defendido o ensino de indivíduos que já tivessem sido completamente envolvidos por um processo cultural.

⁴¹ *Anedota Parisiensis*, I, 171, 31, *Sobre Hipócrates* B 3 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 81.

Ainda sobre a defesa dos sofistas com relação ao ensino da virtude política é imprescindível citarmos o principal fragmento sobre a obra *Estações* de Pródico, no qual o sofista de Ceos demonstra que para Hércules foram propostos dois caminhos oferecidos pela virtude e pelo vício. Caberia ao mítico herói a escolha de um destes.

Assim se segue um excerto do texto que foi registrado por Xenofonte:

Então o Vício retomando a palavra disse, segundo Pródico afirma: ‘Compreendes, Hércules, como é penoso e longo o caminho de que esta mulher (a virtude) te fala para chegares à bem-aventurança? Eu conduzir-te-ei à felicidade por um caminho mais fácil e curto’. A Virtude retorquiu então: ‘Desgraçada, que bem é que tu possuis? Que prazer conheces, se não queres fazer nada por isso? Tu que nem aguardas sequer o desejo de prazer, mas antes de sentir desejo te enches de tudo.’⁴²

Podemos notar neste fragmento de Pródico uma defesa da *eudaimonia*. Hércules é impelido a escolher a virtude porque, de fato, lhe dará esta maiores e mais estáveis benefícios que uma vida dominada pelos vícios que momentaneamente lhe serão úteis, mas posteriormente dolorosos.

Percebe-se por estes poucos fragmentos dos próprios sofistas que sua intenção, como já fora dito, era formar indivíduos hábeis e capazes de sobreviver no regime democrático ateniense do século V a.C. Que problema haveria nisto?

O fato é que esta postura dos sofistas suscitou uma série de ataques na antiguidade, que ecoam até nossos dias, através dos quais o que mais marcou a imagem do sofista

⁴² Xenofonte, *Memoráveis*, 2, 1, 21-43.

na história da filosofia foi, não o fato de ensinarem a “virtude política”, mas o caráter pecuniário deste processo educativo.

De imediato é necessário desconstruirmos a ideia de que tal relação – conhecimento e dinheiro – nunca havia existido na Antiguidade até o surgimento dos sofistas. Na verdade os poetas, muito antes destes pensadores, já costumeiramente recebiam salários e pagamentos por suas apresentações ou textos que escreviam.

É óbvio que também nas escolas filosóficas que se formariam após o século V a.C, e mesmo antes, com os grandes filósofos naturalistas, o ensino era realizado através do pagamento de honorários para a manutenção e o ócio do filósofo educador.

Justifique-se ainda que, diferentemente da grande parte dos filósofos que eram atenienses de nascimento e residência, os sofistas de um modo geral eram estrangeiros, e por isso os pagamentos de seus cursos e aulas garantiam-lhes o sustento e a permanência na grande *pólis* grega.

A pecha de mercenários e comerciantes do saber deve, a partir desta perspectiva, ser substituída pelo reconhecimento a colaboração dos sofistas na formação do homem grego naquele que ficaria conhecido na posteridade como o mais áureo dos séculos da história da civilização grega.

Finalizamos, assim, esta introdutória análise acerca do pensamento sofisticado e sua colaboração para a formação do homem grego com as palavras de Jaeger:

Os sofistas constituem, sob este ponto de vista, um fenômeno central. São os criadores da consciência cultural em que o espírito grego alcançou o seu *telos* e a íntima segurança da sua própria forma e orientação. O fato de terem contribuído para o aparecimento deste conceito (*paideia*) e desta consciência é muito mais importante que a

circunstância de não terem alcançado a sua expressão definitiva. (JAEGER, 1994, p. 354).

Jaeger demonstra assim que a contribuição dos sofistas, muito mais que se tornarem unanimemente aceitos na antiguidade, foi suscitar questões que repercutiriam não apenas neste período, mas que em alguns casos tornaram-se problemas presentes no decorrer de toda a história da filosofia.

Pode-se perceber a partir do fragmento acima que a concepção da cultura como o aspecto natural da humanidade pelos sofistas não implica afirmar que estes conseguiram levar a cabo, com bom êxito, o projeto de uma educação cultural dos indivíduos de contexto social. Muito mais importante que a concretização de tal projeto foi a postulação da necessidade do mesmo.

A sofística necessita assim ser melhor pesquisada e mais divulgada, para que seja possível a superação dos conceitos manualísticos que tendem a padronizar e aglomerar diferentes pensadores em nome de uma melhor compreensão destes.

No caso da sofística, como já temos visto, somente uma análise detida nos fragmentos acessíveis nos proporcionará a possibilidade de superar os estereótipos historicamente constituídos e possibilitando uma leitura mais apropriada de tão importantes pensadores.

Capítulo 2

Górgias, o sofista/filósofo

Nosso objetivo central neste capítulo é demonstrar a centralidade do *logos* no pensamento gorgiano a partir de uma minuciosa análise do seu *Elogio à Helena*. Todavia, é imprescindível, antes de adentrarmos nesta discussão específica, realizarmos, ainda que apenas à guisa de introdução, uma apresentação do pensamento gorgiano como um todo.

Ressalte-se então, que o primeiro capítulo da presente pesquisa deve ser compreendido como um esclarecimento do contexto espiritual do qual Górgias era partícipe, ou seja, na leitura que aqui se fará das teses gorgianas, tem-se como pressuposto que este é um sofista.⁴³

No intuito de atingirmos da melhor maneira possível nosso intento neste capítulo, iniciaremos este com a análise de alguns dados biográficos que nos são acessíveis sobre a vida e a obra de Górgias, extraídos de textos de pensadores e historiadores antigos.

Em seguida nos deteremos na sutil diferenciação entre o Górgias histórico, pensador da Sicília, que de fato existiu e o *Górgias* personagem, presente no *corpus* platônico. Demonstraremos, a partir de referências textuais de ambos pensadores, o modo como Platão, em nome do

⁴³ Para alguns autores, que tomam como padrão a definição apresentada por Platão para a atividade de *sofista Górgias* 449a -457c; *Ménon* 70a -74b, Górgias não poderia ser compreendido como um sofista, mas apenas como um retor, que de maneira muito persuasiva, utilizava-se da linguagem; mas que não teria qualquer intuito de instituir uma *paideia*.

fortalecimento de suas teses, fragiliza não somente as ideias como a própria figura de Górgias.

Faremos ainda uma apresentação da tese antimetafísica ou meontológica defendida por Górgias no *Tratado sobre o não-ente ou sobre a natureza*, texto importantíssimo para a compreensão do pensamento do sofista de Leontino, e que já apresenta o caráter imprescindível do discurso como instrumento de construção da verdade linguisticamente instituída.

Por fim nos debruçaremos na análise do seu *Elogio à Helena*, através da qual aspiramos demonstrar a escolha da linguagem como única hipótese válida na construção da realidade, a qual, por meio de sua discursividade, instaura um conjunto de verdades, uma natureza cultural, que servirá de parâmetro para a sociabilidade humana.

Deste modo, o uso do *logos* sofisticado será para Górgias a estratégia persuasiva por excelência; através da qual os cidadãos devem apropriar-se do poder intrínseco à linguagem e esforçarem-se para construir, através das disputas discursivas, a *pólis* por eles desejada, em suma, uma sociedade melhor – dentro dos limites que a tragicidade da vida humana permitir.

2.1 GÓRGIAS, O PENSADOR SICILIANO

A vida e obra de Górgias nos estão minimamente acessíveis por meio daquilo que nos foi transmitido nas obras de pensadores e historiadores da antiguidade. A importância do conhecimento destes dados biográficos está no fato de que, conhecendo aspectos específicos do autor, possamos compreender melhor sua produção filosófica.

É consenso entre os testemunhos antigos que Górgias nasceu na *pólis* de Leontino, que estava situada na

região jônica de Cálcis, na Sicília.⁴⁴ É importante ressaltar que para boa parte dos especialistas que estudam a sociedade grega antiga, a Sicília é o berço das primeiras articulações teóricas acerca do *logos*⁴⁵, tendo nos nomes de Coráx, Tísias e Empédocles seus primeiros articuladores.⁴⁶

O *logos* ou os jogos discursivos desenvolvidos por estes primeiros pensadores estavam intimamente ligados a questão dos processos jurídicos, tanto que Córax e Tísias não são sequer tidos como filósofos, e sim apenas como logógrafos, ou seja, especialistas em construir e ensinar discursos para serem proferidos nos primeiros tribunais.

Note-se assim que Górgias nasceu e cresceu no espaço cultural no qual a disputa por meio do discurso também surgiu; deste modo, a partir de dados como estes encontramos certos indícios que podem nos conduzir a compreensão das opções filosóficas adotadas por nosso sofista/filósofo em análise.

A data em que Górgias nasceu também é alvo de controvérsias, contudo, a maior parte dos especialistas tem adotado como referência para balizar o nascimento do sofista uma passagem da obra *Vida dos dez Oradores* de Plutarco. Segundo o historiador antigo, Górgias seria um pouco mais velho de Antifonte de Ramnute, o qual teria nascido no tempo das Guerras Pérsicas.⁴⁷

Tomando como referência a data de acontecimento das Guerras Pérsicas, por volta de 480 a.C, os especialistas têm proposto 485 a.C como possível ano de nascimento para Górgias. Ressalte-se que é neste mesmo período

⁴⁴ Cf. Diodoro de Sicília, 12, 53,1 e segs., *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 102.

⁴⁵ Cf. CASSIN, 2005, p. 147.

⁴⁶ Cf. Quintiliano, 3, 1, 8 e segs. *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 106.

⁴⁷ Cf. Plutarco 41, 1 a 1, 393, 10 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 106.

histórico que surgem grandes oradores tais como Antifonte, Isócrates e Demóstenes; tendo estes ligações diretas ou indiretas com Górgias.

Górgias era filho de Carmântides, e irmão do médico Heródico; note-se que a metáfora da retórica como *techné* que desenvolve remédios (*pharmákon*) para a alma é muito cara para o sofista de Leontino⁴⁸; sendo esta uma forte analogia por este usada, a qual, como se pode pressupor, é herança do contato que este tinha com a profissão de seu irmão.

Outro dado biográfico importante é o fato deste ter sido discípulo de Empédocles de Agrigento (484/481 a 424/421 a.C) – o filósofo naturalista que tem seu nome ligado ao surgimento das teses pluralistas, segundo a qual o universo era composto por quatro elementos (água, fogo, terra e ar) que eram ligados ou separados pelo amor/amizade (*philia*) e ódio/discórdia (*neikos*), respectivamente.

O pluralismo democriteano foi postulado como uma resposta frontal aos monismos jônico e eleático que predominavam como saídas para a aporia naturalista. Em virtude de seu mestre, atribui-se também influências pitagóricas⁴⁹ no pensamento de Górgias.

Um dos fatos mais importantes registrados sobre o sofista que temos acesso, dá conta de sua ida a Atenas na condição de embaixador de sua *pólis* com a missão de arregimentar reforços para o exército local em virtude de um conflito com os habitantes de Siracusa, por volta do ano de 427 a.C.⁵⁰

⁴⁸ Cf. *Elogio de Helena* §14 e *Górgias* 448b e 456b.

⁴⁹ Cf. OLIMPIODORO, *Comentário ao diálogo Górgias de Platão apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*, p. 105.

⁵⁰ DIODORO DE SICÍLIA, 12, 53, 1 e segs *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*, p. 102.

De fato, esta é a primeira data segura que se tem acerca da vida de Górgias, e este é, provavelmente, o evento que marcará mais profundamente a trajetória do sofista de Leontino, pois como nos atesta Diodoro da Sicília:

Górgias, o orador, era chefe da embaixada, sobressaindo particularmente em relação aos de seu tempo pela habilidade do seu discurso. Ele foi o primeiro a inventar a arte retórica e, na arte sofisticada, ultrapassou de tal modo os demais, que recebia dos discípulos cem minas como honorários. Quando chegou a Atenas e foi levado à assembleia popular, fez um discurso sobre a aliança militar e, com a novidade de seu estilo, impressionou os Atenienses, que eram bem dotados e amantes de discursos.⁵¹

O resultado deste discurso de Górgias em Atenas foi retumbante: os atenienses foram persuadidos a enviar tropas em socorro a Leontino e o sofista passou a ser imediatamente admirado pelos cidadãos da grande *pólis* da Hélade.

Górgias é reconhecido no fragmento acima como um dos mais bem-sucedidos sofistas; contudo, a justificativa que Diodoro de Sicília utiliza para referendar sua opinião é o fato do sofista de Leontino receber altíssimos pagamentos.

É este mais um testemunho antigo que reforça o estigma, de interesseiros e gananciosos, posto sobre os sofistas de um modo geral e que já foi alvo de nossa análise anteriormente.

Além dos detalhes anteriormente já discutidos, o testemunho de Diodoro traz outra informação importante: o nome de Górgias está intimamente ligado ao

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

desenvolvimento daquilo que, por meio de Platão, veio a denominar-se *retórica*.⁵²

Fica implícito, através do relato do historiador grego, que as teses de Górgias se centravam no poder da linguagem e nos efeitos desta para a condição humana.

O sofista de Leontino teve uma longa vida, e é quase que unanimidade entre os testemunhos antigos que este viveu mais de cem anos⁵³ mantendo plena lucidez e atividade filosófica até o momento de sua morte.

Dentre os motivos que proporcionaram a longevidade de Górgias são citados: uma vida distanciada dos vícios e dos problemas alheios,⁵⁴ uma imperturbabilidade ante o fim da vida,⁵⁵ nunca ter desposado ou ter tido filhos – o que evitou-lhe os encargos e problemas advindos destes.⁵⁶ Além, de uma vida abastada

⁵² CASSIN (2005, p.145) defende a tese de que tudo aquilo que comumente definimos como *Retórica* não passa de uma construção platônica, cheia de uma pecha negativa. Ao defender que o discurso dos sofistas é eminentemente “retórico”, Platão procura desqualificar as contribuições filosóficas destes pensadores e restringir seu espaço de ação e atuação exclusivamente à esfera jurídica. Seguimos este ponto de vista defendido por CASSIN (2005, p. 148) e por COELHO (2009, p.86), por isso, feitos os devidos esclarecimentos e ressalvas, de agora em diante, nesta pesquisa, sempre que nos referirmos às construções discursivas dos sofistas ou de Górgias especificamente, usaremos expressões como o *logos sofístico*, o *discurso* ou a *discursividade* em Górgias e por consequência o termo *retórica* será exclusivamente utilizado para referir-se ao pensamento e obra de Platão ou dos platonistas.

⁵³ FILÓSTRATO, *Vidas dos sofistas*, 1, 9, 6 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 100.

⁵⁴ ATENEU, 12, 548 c-d, PLÍNIO, *História Natural*, 7, 156,. *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 105 e 106.

⁵⁵ CÍCERO, *Catão*, 5, 12 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 106.

⁵⁶ ISÓCRATES, 15, 155 e segs. *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 107.

e rica, apesar de na sua morte possuir apenas uma pequena quantia de dinheiro.⁵⁷

Conta-nos o historiador Plínio que este morreu por abster-se de alimentar-se⁵⁸; já Eliano registra que na hora de sua morte ao ser indagado por um de seus familiares sobre o que fazia este respondeu-lhe: “O sono começa já a entregar-me à sua irmã!”⁵⁹

2.2 O Górgias X Górgias

Mesmo não sendo um dos objetivos gerais desta pesquisa, realizar um esclarecimento sobre as diferenças e semelhanças existentes entre o indivíduo Górgias, sofista de grande renome durante o século V a.C, e a personagem Górgias, presente em vários diálogos platônicos, é algo extremamente importante e enriquecedor.

Tendo em vista a análise biográfica já feita anteriormente sobre o indivíduo histórico, debruçar-nos-emos neste momento principalmente sobre alguns aspectos da personagem da obra de Platão, para que, através desta, possamos demonstrar com clareza o Górgias que a tradição platônica nos transmitiu.

Como bem nos informa Santos (2011, p.7), Górgias é citado por Platão em sete dos seus trinta e seis diálogos e cartas que nos chegaram. Em alguns diálogos, como no *Filebo*, *Banquete*, *Apologia a Sócrates* e *Hípias Maior*, o Leontinense é apenas mencionado em citações esporádicas e sem muitas informações relevantes com relação a suas teses filosóficas.

⁵⁷ PAUSÂNIAS, 6, 17, 7 e segs., ISÓCRATES, 15, 155 e segs. *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 104 e107.

⁵⁸ PLÍNIO, *História Natural*, 7, 15, *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 106.

⁵⁹ ELIANO, *Histórias Variadas*, 2, 35, PLÍNIO, *História Natural*, 7, 156, *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e fragmentos*. p. 106.

Em outros dois diálogos, *Fedro*⁶⁰ e *Ménon*⁶¹, as referências a Górgias são maiores, e já constam nestas algumas questões polêmicas como a temática da cobrança de honorários para o ensino de Filosofia e o uso da retórica. É, sem dúvida alguma, no diálogo platônico que leva o nome do sofista, o *Górgias*, onde temos mais subsídios para reconstituir a imagem deste importante interlocutor de Sócrates.

No diálogo eponímico, Górgias é apresentado como o modelo do retor-sofista; um verdadeiro perito na arte da retórica. O objetivo central do diálogo é a denúncia da retórica como um malefício de caráter ético-político à sociedade. Algo importante a ser apontado, ainda que não discutido neste momento, é o uso que Platão faz de argumentos retóricos para atacar a Retórica enquanto tal.

Alguns dos passos mais importantes para compreensão do *Górgias* platônico estão compreendidos no intervalo de 456b-457c. Nestes, há a referência a capacidade do orador discorrer sobre qualquer assunto melhor do que qualquer profissional especializado no tema.

Podemos ainda citar o passo 458e, no qual há a célebre assertiva – característica da sofística – de que Górgias seria capaz de ensinar qualquer indivíduo que se tornasse seu aluno a arte retórica necessária para compor discursos persuasivos.

Os debates entre *Górgias* e Sócrates parecem minimamente amigáveis; é contra Cálicles e Pólo que o filósofo de Atenas parece ser mais agressivo e completamente impossível de aproximação.

Deve-se lembrar que Pólo e Cálicles são discípulos de Górgias; pode-se perceber assim um empobrecimento

⁶⁰ Cf *Fedro* 261c e 267a.

⁶¹ Cf. *Ménon* 70a-b.

conceitual e dialógico entre as teses defendidas, respectivamente, por Górgias, Pólo e Cálicles.

Tal postura de Platão, para a maioria dos intérpretes, deve ser compreendida como uma atitude de respeito do autor para com o personagem histórico, ou seja, apesar de discordar de muitas das teses gorgianas, Platão, ainda assim, prestava respeito ao indivíduo histórico Górgias.⁶²

Para finalizarmos esta rápida comparação entre o sofista Górgias e a personagem platônica é importante citarmos as possíveis influências gorgianas no pensamento platônico que ultrapassam as citações diretas ao Leontinense.

Para alguns pesquisadores pode-se notar a influência ou referência indireta do pensamento gorgiano na obra platônica, pelo menos, em três importantes diálogos: No *Banquete*, na *Apologia a Sócrates* e no *Fedro*.

Nesta pesquisa propõe-se a inclusão de um quarto momento de destaque desta relação entre Górgias e Platão, que seria exatamente nos passos 514a-517b do livro VII da *República*; contudo, antes de discutir-se tal questão específica, analisemos as outras três referências textuais.

Provavelmente é no discurso de Agatão sobre o Eros no *Banquete* (194e-198a) que se pode perceber com extrema clareza a apropriação que Platão faz das teses, do estilo e da argumentação de Górgias.⁶³

O contexto é amplamente conhecido: após deliciarem-se das comidas e bebidas do banquete realizado na casa de Agatão, os presentes (Fedro, Pausânias, Eriximaco, Aristófanes e Sócrates) além de um convidado que somente chegará posteriormente (Alcebiades) passam a

⁶² Deve-se, todavia, fazer a ressalva de duas específicas citações negativas à Górgias que Platão registra no *Fedro* (261c e 267a).

⁶³ Cf. MACEDO, 2001, p.46.

preferir discursos numa competição que busca eleger aquele que consegue produzir o melhor elogio ao *Eros*.

As estratégias utilizadas por Agatão em seu discurso assemelham-se muito àquelas utilizadas por Górgias no *Elogio de Helena*; por exemplo: deve-se proferir o discurso a partir do conhecimento da natureza do objeto que se discursa⁶⁴; antes de elogiar-se o objeto do discurso elogia-se o próprio discurso⁶⁵; uso do argumento do poder do mais forte sobre o mais fraco⁶⁶; o reconhecimento do ilimitado poder do *Eros*.⁶⁷

Do mesmo modo, a estratégia utilizada por Platão para defender Sócrates em sua *Apologia* segue de muito perto o esquema gorgiano apresentado na *Defesa de Palamedes*. Cogita-se inclusive que o princípio ético socrático teria por base a argumentação gorgiana exposta no §21 da *Defesa*.⁶⁸

A discussão sobre a proximidade entre a *Defesa* e a *Apologia* gira também em torno de se saber até que ponto Platão apropria-se ou parodia a obra de Górgias; especialmente quando se concentra na diferenciação platônica entre o discurso dos políticos/retores e o discurso do filósofo.⁶⁹

Já no caso do *Fedro*, as influências gorgianas aparecem em 270b-271c, onde Platão trata do discurso como *phármakon*. A discussão platônica evidentemente evoca-nos o §14 do *Elogio de Helena* onde Górgias de maneira análoga apresenta o poder do discurso.

⁶⁴ *Elogio de Helena* §3 e *Banquete* 195a.

⁶⁵ *Elogio de Helena* §8 e *Banquete* 195a, 197e.

⁶⁶ *Elogio de Helena* §§6, 19 e *Banquete* 196d.

⁶⁷ *Elogio de Helena* §15 e *Banquete* 195c, 197b.

⁶⁸ “A partir do que foi dito, fica demonstrado que, [mesmo podendo], não quereria, [e que, mesmo querendo, não poderia] trair a Grécia.”

⁶⁹ CALOGERO, 1957.

De igual modo no *Fedro*, Platão defende a necessidade de analisar e classificar cada gênero de discurso (270d), para que assim possa-se compreender melhor cada alma (271a) e por fim entender quais os efeitos e poderes que cada tipo de discursos possui sobre os vários gêneros de almas (271b).

Apesar destas importantes referências ao pensamento de Górgias nestas três importantes obras platônicas, parece-nos que o maior ataque do pensador ateniense à concepção gorgiana de filosofia esta no reconhecido Livro VII da *República* no qual, passo a passo, Platão tenta atacar os três princípios básicos da meontologia de Górgias que são expressos em sua obra *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza*.

É tendo como pressuposto espiritual todo este embate entre Parmênides e Górgias que Platão floresce; é evidente que o pensamento platônico sofre fortes influências de ambas perspectivas filosóficas, todavia, o brilhantismo de Platão está no fato de conseguir compreender o nível da discussão entre os magnos pensadores e propor uma terceira via a estes.

Escamoteando sua resposta ao embate parmenídeo-gorgiano nas entrelinhas de uma, aparentemente, ingênua alegoria, Platão revisita a questão central do conflito procurando não apenas apresentar uma réplica a Górgias, mas uma verdadeira síntese das duas posturas antagônicas.

Platão usa como fundamento estratégico para apresentar seu pensamento o enunciado gorgiano de abertura do *Tratado* – supracitado – no qual o Leontinense apresenta os três argumentos que fundamentam sua meontologia.

Deste modo, pode-se analisar a alegoria dos passos 514a-517b do Livro VII da *República*, a partir da divisão argumentativa utilizada por Górgias em sua obra, assim: o momento inicial no qual Sócrates descreve a miserável situação dos indivíduos que indeterminadamente

permanecem acorrentados no fundo da caverna (514a-515c) seria a resposta platônica a afirmação gorgiana “Nada é”.

Já a descrição de todo o processo ascendente de saída da caverna, bem como o esforço empreendido pelo prisioneiro liberto para conseguir compreender o que existia fora de sua maquiavélica prisão (515c-516c), contrapor-se-ia ao argumento “se algo existir, não será apreensível aos homens.”

E finalmente o regresso do prisioneiro livre para a caverna, com a intenção de comunicar aos seus amigos a ilusão na qual estes viviam (516c-517a) é o imediato correspondente à última afirmação gorgiana, “e se algo existir e for apreensível, será intransmissível e inexplicável a outro indivíduo.”

Pode-se assim perceber que através de todo o processo de libertação dos grilhões, ascensão da caverna, compreensão da realidade existente exteriormente e retorno ao antro subterrâneo com a intenção de comunicar aos demais indivíduos o mundo existente, Platão pretende atacar aquilo que anteriormente Górgias já havia afirmado contra/sobre a ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem.⁷⁰

De maneira reconhecida ou não, o fato é que a presença de Górgias, e suas teses, no *corpus* platônico transcendem os limites da presença da personagem *Górgias* nos sete diálogos em que este é mencionado.

⁷⁰ SEXTO EMPÍRICO, §65.

Capítulo 3

A meontologia como fundamento da discursividade em Górgias

A principal obra de Górgias, que é o *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza*, tem como objetivo demonstrar que a defesa de uma ontologia, empresa de todos os filósofos naturalistas de sua época, é algo inútil e impossível logicamente. Como bem nos afirma F.R. Adrados: “Górgias em seu *Tratado sobre o não-ser* demonstra os problemas entre o ser e o pensamento, entre o pensamento e sua expressabilidade em palavras.”⁷¹

Não temos acesso ao texto original⁷² do *Tratado* de Górgias. Este chegou até nós por meio de duas paráfrases, uma apresentada por Sexto Empírico (180 a 214 d.C) em sua obra *Contra os Matemáticos*, 7, 65-87 e outra registrada no tratado *Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias*, 5-6, 979 a 980 b21 do Pseudo-aristotélico.

O *Tratado* gorgiano constitui-se assumidamente como um voraz ataque ao eleatismo – especialmente ao defendido pelo mestre desta escola, Parmênides.⁷³ Para atestar este fato basta percebermos que o texto de Górgias possui uma estrutura interna de desenvolvimento de

⁷¹ ADRADOS, F.R. *La democracia Ateniense*. Madrid, 1975, p.214 *apud* RUS, 1986, p.323.

⁷² Provavelmente este foi escrito entre 444 e 441 a.C, período da 84ª olimpíada.

⁷³ Cf. UNTERSTEINER, 2008, p. 242.

argumentos que procura atacar o grande poema que o filósofo de Eléia escreveu intitulado *Tratado sobre o Ser ou sobre a natureza*, cujas teses centrais eram: *O ser é, e o não ser não é*; de onde se deduz, segundo Parmênides, que *Pensar e ser são a mesma coisa*.⁷⁴

Górgias, no primeiro parágrafo do *Tratado* (§65) apresenta sua postura antieleata, que se percebe em seus três argumentos básicos, os quais serão desenvolvidos nos parágrafos posteriores: Nada é⁷⁵, se algo existir, não será apreensível aos homens e se algo existir e for apreensível, será intransmissível e inexplicável a outro indivíduo.

Com relação à primeira parte do *Tratado*, Górgias desenvolve um esquema argumentativo que segue a seguinte ordem: a) Demonstrar a impossibilidade lógica da existência do *não-ente*; b) Provar não-existência do *ente*; e por fim c) Denunciar a inconsistência lógica que há na defesa de uma coexistência entre *ente* e *não-ente*.

À guisa de informação, é importante ressaltar que as duas versões que nos são acessíveis do *Tratado* – a de Sexto Empírico e a do Pseudo-aristotélico – usam essencialmente a mesma estrutura argumentativa e poucas diferenciações terminológicas. Há, obviamente, entre os especialistas na obra, uma larga discussão sobre as especificidades de cada paráfrase, assim como sobre qual destas seria a mais fiel às teses gorgianas. Não sendo este um dos objetivos desta

⁷⁴ SEXTO EMPÍRICO, §65.

⁷⁵ A tradução da presente expressão “οὐδὲν ἔστιν” tem sido objeto de grandes discussões entre os especialistas na obra de Górgias, pois sendo este um termo central no pensamento deste filósofo, uma má tradução pode transformá-lo de um refinado filósofo clássico, bem articulado e radicalmente contrário ao projeto ontologizante de sua época, num simples retor, defensor de um niilismo ingênuo; esta última que parece ser a precipitada opinião de alguns autores, como Reale (1992, p.220), por exemplo. Por isso para a maior parte dos intérpretes, a expressão “οὐδὲν ἔστιν” relaciona-se com uma postura filosófica que renega todo e qualquer esforço de eleger uma substância fundante do real.

pesquisa, nos deteremos na análise dos argumentos centrais do autor – expressos em ambas as versões.

Para mais comodidade do leitor, escolheu-se a versão de Sexto Empírico para se tomar como fonte primária para a presente discussão, fazendo-se o uso do texto do Pseudo-aristotélico quando se achar conveniente ou de relevância para a compreensão mais ampla de um determinado argumento do autor.⁷⁶

Passaremos agora a analisar, pormenorizadamente, cada uma das teses gorgianas apresentadas no *Tratado sobre o não-ser ou Sobre a natureza* no esforço de demonstrar a inexistência lógica de qualquer *ser* metafisicamente fundado.

O argumento de Górgias segue uma sequência encadeada de argumentos, deste modo, nos deteremos, mais demoradamente, na discussão da primeira das três teses principais – “Nada é”⁷⁷ –, a qual serve de fundamento para a construção das seguintes que se desenvolverão como complementos argumentativos da basilar assertiva.

3.1 Nada é (οὐδὲν ἔστιν).

A análise e defesa lógica desta afirmação é o conteúdo fundamental do *Tratado*, de onde as duas outras premissas centrais dependem, por derivarem diretamente desta primeira. Da discussão sobre a impossibilidade de um ser eterno, imutável, necessariamente existente na essência de todas as coisas, ocupam-se os parágrafos §66 ao §76 da obra.

Para demonstrar a veracidade do primeiro argumento de sua tese, Górgias propõe-se a tornar evidentes as três afirmações que se seguem: o *não-ente* (τὸ

⁷⁶ A tradução citada sempre será a das professoras Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto (2005), salvo referência expressa no texto.

⁷⁷ Fragmento §1 *De MXG*.

μη ὄν) não existe, assim como o *ente* (τὸ ὄν) também não pode existir, e que seria ainda mais absurda a defesa da simultaneidade do *ente* e do *não-ente*⁷⁸; desta maneira, a conclusão que se chega, através da demonstração da consistência lógica de tais premissas, é a de que nada existe.⁷⁹

3.1.1 A impossibilidade da existência do não-ente⁸⁰ (τὸ μη ὄν).

Górgias escolhe iniciar a construção do seu argumento pela demonstração daquela que parece ser a afirmação de maior evidência lógica: *O não-ente existe*. O sofista demonstra o absurdo lógico de defender tal tese, pois, enquanto ser nomeado, como o conceito desse nos informa, está claro que o *não-ente* não pode existir; por isso a defesa da existência do *não-ente* conduzirá o seu defensor, inevitavelmente, a uma redução ao absurdo, isto é, a defesa

⁷⁸ Como nos afirma CASSIN (2005, 284), esta terceira impossibilidade poderia ser melhor expressa como a inexistência do [ente-e-não-ente], em que esta simultaneidade existencial deve ser analisada numa perspectiva unicista, ou seja, na qual *ente* e *não-ente* devem ser vistos como um só ser.

⁷⁹ Como bem nos demonstra UNTERSTEINER (2008, p. 246), para Górgias “οὐδὲν” corresponderia a *nulidade*, ou seja, é uma impossibilidade existencial fundamental; o que não é o mesmo que “τὸ μη ὄν”, isto é, o *não-ente*. É importante ressaltar que para Górgias, como se verá na exposição de seu argumento a seguir, sequer “o nada” poderá existir, pois a existência deste é ilógica; assim quando o filósofo diz “οὐδὲν ἔστιν” elimina-se, inclusive, a possibilidade da existência do “nada” enquanto ser essencialmente eterno e fundamental.

⁸⁰ No esforço de demonstrar a fragilidade dos argumentos de Parmênides em seu Poema, Górgias “entifica” o *não* é apresentado pelo pré-socrático, atribuindo-lhe o caráter/definição de *não-ente*; com tal artifício o sofista demonstra que a tese parmenídea não parte simplesmente da negação do *ente*, sim da contrariedade entre *ente* e *não-ente*.

da existência daquilo que, por definição, seria a própria não existência.

Górgias demonstra tal contradição declarando que “[...] se, com efeito, o não-ente existe, existirá e, ao mesmo tempo, não existirá.”⁸¹ O que a análise proposta pelo sofista nos leva a concluir, e com razão, é que propor algo como existente e não existente simultaneamente é um absurdo, logo, o *não-ente* não pode existir.

Ora, sendo o *ente* e o *não-ente* contraditórios entre si – ou seja, a existência de fato de um exclui a possibilidade da existência de fato do outro – se chegássemos à constatação lógica de que o *não-ente* existe, logo seria uma exigência da razão que o *ente* não pudesse existir. Cria-se assim um absurdo lógico: o *não-ente* possuiria um caráter existencial, isto é, o *não-ente* teria sido “entificado” tornando-se assim sinônimo de *ente*. Contudo, como o *ente* não pode existir em virtude da existência do *não-ente* o defensor de tal tese cai numa aporia.

O Anônimo no *MXG* §4 apresenta tal contradição nos seguintes termos (cito desta feita a opção de tradução apresentada por Cassin, na qual, mesmo em sua versão na língua portuguesa, pode-se perceber a beleza linguística do texto gorgiano):

Ou bem o não-ente é, ou bem ele seria simplesmente e é também, enquanto idêntico, não-ente. Ora, não ocorre aqui nem aparência nem necessidade; mas é como se se tratasse de dois entes, dos quais um é e o outro parece: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele seja, ele que é primeiramente não-ente.

A existência do não-ente produziria uma duplicidade de seu ser, pois ao enunciar a frase “não-ente

⁸¹ SEXTO EMPÍRICO, §67.

existe” haveria um “não-ente” existente o qual deveria ser identificado pelo emissor da frase, contudo, simultaneamente a existência deste não-ente, surgiria a necessidade de conceituar tal ente. No processo de conceituação do não-ente este seria compreendido como o “não existente”.

Ora, paradoxalmente, o “não-ente” seria predicado com a existência enquanto objeto de um enunciado específico, mas simultaneamente exigir-se-ia a não existência dele em virtude de sua definição.

É evidente que um mesmo ser que possui o seu ser duplicado não pode ser compreendido como ser único existente. A necessidade da duplicidade seria o impedimento da existência deste ente específico.

Tendo demonstrado o absurdo da defesa da existência do *não-ente*, Górgias passará a analisar se é viável a exigência da existência do *ente*.

3.1.2 A não-existência do ente (τὸ ὄν)

No início do parágrafo §68, o sofista atesta: “Também o *ente* não é”. Assim seu esforço até o parágrafo §74 estará concentrado em provar a impossibilidade do *ente* existir.

Górgias começa sua nova série argumentativa partindo do seguinte pressuposto: se o *ente* existir ele deverá ter necessariamente uma característica intrínseca a si mesmo: a eternidade⁸², a qual, por sua vez, exclui a possibilidade do *ente* ter sido gerado §71 e também a tese de

⁸² Uma possível definição para aquilo que Górgias considerava como *eterno*, é nos apresentada no fragmento 30B, 2 de Melisso de Samos, quando este diz: “Posto que não nasceu é agora, foi sempre e será sempre, e não tem princípio nem fim, senão que é infinito. Pois se houvesse nascido teria princípio, mas como não começou nem acabou, foi sempre e será sempre, e não tem fim, pois é impensável que exista para sempre o que não existe completamente na totalidade.”

uma simultaneidade entre eternidade e geração na constituição do *ente*.

Górgias defenderá a tese da imprescindibilidade da eternidade como característica essencial para a existência do *ente*, a partir do argumento que se segue: “[...] se o ente é eterno (deve começar-se a partir daqui) não tem qualquer começo. Tudo aquilo que nasce tem um começo, mas o que não nasce, sendo eterno, não tem começo.”⁸³

O que fica implícito nas palavras de Górgias a partir deste fragmento é que se o *ente* tivesse tido um começo, seria necessário algo anterior a este, que lhe gerasse – fato este que exigiria a desqualificação do *ente* como ser fundante de todo o cosmo, já que este teria sido fundado por outro ser.

Em virtude desta exigência que se põe sobre o *ente*, é necessário postular a eternidade deste para que o *ente* seja o fundamento lógico e ontológico de tudo o que existe. Além disso, a possibilidade do *ente* enquanto ser gerado pressuporia um momento em que o *não-ente* teria existido, algo absolutamente ilógico, como já foi demonstrado anteriormente.

Da eternidade, Górgias demonstra a existência de outra característica fundamental do *ente*, a infinitude ou ilimitação (ἄπειρόν) que seria uma qualidade mais geral que a própria eternidade, pois abarcaria esta como sendo apenas uma de suas possíveis variáveis, isto é, a eternidade seria uma infinitude/ilimitação temporal.

O sofista, deste modo, defende que a infinitude temporal é uma das facetas do *ente* que necessita ser ilimitado em todos os aspectos possíveis, pois se assim não o for será impróprio para ser o elemento basal de tudo o que existe. A partir desta primeira parte do argumento Górgias demonstra que os conceitos de *eternidade* e *ilimitação* estão de tal modo relacionados que esta é causa daquela.

⁸³ SEXTO EMPÍRICO, §§68 e 69.

Tendo demonstrado a necessidade do *ente* ser ilimitado e conseqüentemente eterno, o sofista passa a refletir sobre as conseqüências da aplicação do critério de ilimitação absoluta do *ente*. Górgias traz a discussão o problema do *ente* ser ilimitado quanto ao espaço.

Se o *ente* é realmente ilimitado em todos os aspectos, este não pode ser “limitado” espacialmente, e se não puder ser limitado espacialmente concluir-se-á que o *ente* não está em parte alguma especificamente, mas por necessidade, se este existir, estará na completude absoluta do todo.

A existência absoluta do *ente* no todo, impede-nos de determinar-lhe qualquer restrição com relação ao espaço; logo não há nenhum lugar específico em que o *ente* possa ser, e por isso é impossível de ser localizado. Nas palavras de Górgias: “Ora, se é ilimitado, não está em nenhum lugar. Com efeito, se estiver nalgum lugar, é diferente de si mesmo naquele lugar em que está.”⁸⁴

O filósofo de Leontino demonstra que aqueles que procuram localizar o *ente*, isto é, determinar um lugar específico para ocorrência de sua existência, são conduzidos a defesa de uma intransponível contradição: defender que o ilimitado está contido num lugar; ou seja, que o ilimitado está delimitado num determinado ponto restrito do espaço.

O sofista afirma-nos que a conservação da supracitada tese – isto é, a defesa da existência do ilimitado num determinado lugar – contraria um princípio logicamente evidente que nos afirma a superioridade do continente ante o conteúdo: “O continente é maior que o conteúdo; mas nada é maior que o ilimitado, de modo que o ilimitado não existe em parte alguma.”⁸⁵

⁸⁴ SEXTO EMPÍRICO, §69.

⁸⁵ *Ibid.*, §69.

Tal postura, como nos afirma Górgias, torna o *ente* algo diferente (ἕτερον) daquilo que por definição este deve ser. Assim como na demonstração da impossibilidade lógica do *não-ente*, o sofista demonstra que a defesa da existência do *ente*, por meio dos argumentos apresentados até agora, desemboca numa *reductio ad absurdum*, ou nas suas palavras, simplesmente num absurdo.⁸⁶

Após demonstrar a impossibilidade lógica do *ente* ser existencialmente delimitável num lugar qualquer, Górgias passa a atacar a única possibilidade restante para a manutenção da tese da existência ilimitada do *ente*, que é a afirmação de que este está ilimitadamente contido em si mesmo.

O sofista é categórico ao afirmar no parágrafo §70: “O ente não está contido em si mesmo.” A fim de demonstrar a logicidade de sua assertiva peremptória, Górgias torna-nos evidente que se o *ente* fosse continente e conteúdo ao mesmo tempo sua essência deixaria de ser uma unidade e passaria a ser uma díade, intrinsecamente ligada existencialmente, mas de fato dividida.

Então, se o *ente* fosse continente (ἐμπεριεχομένου) e conteúdo (ἐμπεριέχον) ao mesmo tempo, teria de ser algo (continente/lugar) e não-algo (conteúdo/corpo) simultaneamente, o que de maneira clara seria uma crassa contradição.

A conclusão irrefutável a que se chega após todas estas análises sobre a possibilidade da existência do *ente* enquanto ser eterno-ilimitado, nas palavras de Górgias, é: “Deste modo, se o ente é eterno, é ilimitado, se é ilimitado não está em lugar nenhum, se não está em lugar nenhum,

⁸⁶ O termo que Górgias utiliza no §70 para demonstrar o contrassenso da defesa do *ente* enquanto eterno-ilimitado e localizável, e traduzido pela maioria dos especialistas como “absurdo”, demonstra bem que a persistência em tal tese leva-nos a defender a presença do *ente* num lugar logicamente impossível, literalmente num não-lugar (ἄτοπον).

não existe. Por conseguinte se o ente é eterno, o ente não existe em absoluto”⁸⁷

Avançando na discussão, Górgias passa a analisar a possibilidade do *ente* existir enquanto ser gerado; mais uma vez o sofista é categórico ao afirmar: “não é possível que o *ente* seja gerado.”⁸⁸ Com tal assertiva, Górgias parece desejar demonstrar-nos que a próxima tese a ser analisada é de menor plausibilidade que a anterior, todavia, apesar do caráter mais frágil da ideia a ser discutida este avalia a mesma com igual seriedade.

O percurso utilizado pelo pensador para demonstrar tal impossibilidade é apontar para o fato de que a ideia da geração do *ente* exige que postulemos a existência de uma causa anterior a este que lhe tenha produzido. Para tal tese existem apenas duas possibilidades: que o *ente* tenha sido gerado do *ente* ou causado pelo *não-ente* (§71). Ambas hipóteses apresentam dilemas insolúveis.

Tomemos para discussão a primeira proposição com relação à geração do *ente*, a qual defende sua produção a partir do *ente*. Esta assertiva apresenta-se como problemática em virtude de exigir que o próprio *ente* seja causa anterior de si. Ora, toda causa antecede os seus efeitos, logo, como poderia o *ente* existir e não existir anteriormente a si mesmo?

A situação torna-se mais constrangedora ainda se postularmos uma existência causal do *ente* diversa da existência efetiva deste. Se na conjectura anterior já criávamos uma diferença existencial do *ente* com relação ao tempo; nesta segunda saída constituímos dois *entes* diversos de fato no mundo.

Como Górgias nos diz: “Se é *ente*, não foi gerado, mas já existe.”⁸⁹, isto é, para garantia da existência do *ente* há

⁸⁷ SEXTO EMPÍRICO, §70.

⁸⁸ *Ibid.*, §71.

⁸⁹ *Ibid.*, §71.

uma exigência de eternidade deste, hipótese esta que já foi anteriormente descartada.

Resta-nos então analisar a suposição da geração do *ente* a partir do *não-ente*. O sofista esclarece que o *não-ente* não pode gerar coisa alguma, pois a produção de algo exige partilha de existência de um ser com o outro; como, por várias maneiras, foi demonstrado que o *não-ente* não participa da existência, assim não pode partilhar tal atributo com o *ente*. O filósofo de Leontino finaliza o parágrafo §71 da mesma maneira que o começou, declarando que: “não é possível que o *ente* seja gerado.”⁹⁰

A demonstração da inconsistência lógica da tese “O *ente é gerado*” é assim apresentada. Superando tal questão, o sofista passa então a discutir a defesa de uma simultaneidade existencial entre a geração e a eternidade do *ente* (§72). Para Górgias, de forma análoga as duas demonstrações anteriores – do absurdo da existência eterna do *ente* ou da geração deste – a defesa desta terceira e última alternativa para a manutenção da ontologia eleata não passa de uma contradição evidente.

O sofista esclarece que os enunciados “O *ente é eterno*.” e “O *ente é gerado*.” excluem-se entre si de maneira tal que se o primeiro for verdadeiro o segundo terá de ser necessariamente falso, e se o segundo for o caso o primeiro não pode sê-lo (§72). A conclusão final que Górgias chega é que “Portanto, se o *ente* não é eterno, nem gerado nem uma coisa nem outra, o *ente* não pode existir.”⁹¹

⁹⁰ *Ibid.*, §71.

⁹¹ *Ibid.*, §72.

3.1.3 A impossibilidade lógica do coexistência simultânea do ente (τὸ ὄν) e do não-ente (τὸ μὴ ὄν).

Para expor a ilogicidade de uma simultaneidade existencial do *ente* e do *não-ente*, Górgias propõe-se a demonstrar a irracionalidade da existência individual de cada um dos componentes deste conjunto existencial.⁹²

Apesar deste empreendimento já ter sido realizado nos parágrafos anteriores com a finalidade de comprovar a impossibilidade existencial tanto do *ente* como do *não-ente*, o sofista propõe-se, a partir de um novo conjunto de argumentos, provar a não-existência do *ente* e do *não-ente* sendo este empreendimento um percurso necessário para posteriormente asseverar seu objetivo específico neste contexto do *Tratado*, ou seja, o absurdo da co-existência entre o *ente* e o *não-ente*.

O novo argumento parte do seguinte enunciado tautológico: “E, além disso, se existe [o *ente*], certamente ou é uno ou múltiplo.”⁹³ Neste momento do *Tratado*, Górgias inverte a ordem dos argumentos: nos parágrafos anteriores havia iniciado demonstrando a impossibilidade da existência do *não-ente* e depois a do *ente*. Agora este inicia a demonstração pela inexistência do *ente* e posteriormente a do *não-ente*.

De uma maneira antecipada Górgias atesta que o *ente* “não é uno nem múltiplo”, logo este não existe. O

⁹² CASSIN (2005, p. 284) esclarece-nos que esta terceira possibilidade existencial de fundamentação da ontologia que a filosofia gorgiana ataca veementemente (além do *ente* e do *não-ente*) poderia ser literalmente denominada de *ente-e-não-ente*; sendo tal nomeação uma tentativa de expressar linguisticamente esta co-existencialidade do *ente* e do *não-ente*.

⁹³ SEXTO EMPÍRICO, §73.

esforço filosófico deste nos parágrafos §73 e §74 será demonstrar os motivos lógicos de tal assertiva.

O sofista deixa bem claro sua intenção de demonstrar a inconsistência lógica da existência do *ente* de outra maneira possível, quando no início do parágrafo §73 este usa a expressão “καὶ ἄλλως”. O sofista declara que se o *ente* for uma unidade, este deve ser pelo menos uma das quatro possibilidades a seguir: *quantidade* (ποσόν), *continuidade* (συνεχές), *grandeza* (μέγεθος) ou *corpo* (σῶμά).

Tais possibilidades de existência do *ente* são excelentes exemplos de unidade que podem ser extraídos de nossa realidade. Górgias, todavia, utiliza-os para demonstrar que de fato não existe uma “unidade” nos *entes* da realidade. Logo se for possível provar a ausência de unidade essencial no *ente*, será impossível demonstrar a existência deste.

O sofista afirma que se o *ente* for qualquer uma das três primeiras possibilidades, não se constituirá numa unidade, pois a quantidade é divisível, a continuidade fracionável e a grandeza fragmentável. É válido ressaltar que diante de toda tentativa de constituir uma unidade mínima de medida impõe-se a necessidade de pressupor a subdivisão da mesma em unidades menores e componentes da integralidade posterior.

Górgias propõe uma ofensiva maior àquela que parecia ser a resposta predileta de seus contemporâneos: a definição do *ente* enquanto corpo (σῶμά). O sofista torna evidente que se o *ente* for um corpo, por definição, este será por nós apreendido, pelo menos, como um ser tripartídico, composto por altura, largura e profundidade.

Ora, dizer que o *ente* é uma unidade e não é nenhuma destas quatro possibilidades anteriores é um absurdo. Além disso, se o *ente* não tem corpo, não pode ser causa dos corpos existentes, nem de coisa alguma, pois não é nada e de fato, sem corpo, não se pode postular sua existência como ser fundante de tudo o que existe.

Sendo impossível que o *ente* seja uno, o sofista passa a analisar a possibilidade deste ser múltiplo (πολλά), contudo, Górgias já inicia tal pesquisa a partir do seguinte pressuposto: “Se o *ente* não for uno, também não será múltiplo.”⁹⁴

Górgias apresenta a definição de múltiplo (πολλά) como “a síntese das unidades singulares”⁹⁵; deste modo demonstra que sendo impossível definir o *ente* como uno, como já foi comprovado anteriormente, a definição de múltiplo como o “conjunto de unidades singulares agrupadas” torna completamente inviável a existência deste como tal. Assim, “sendo destruído o uno, será também destruída a multiplicidade”⁹⁶, e por uma consequência lógica direta, se o *ente* não pode ser nem unidade, nem multiplicidade, este não é.

Demonstrada a impossibilidade de existência do *ente* tanto como unidade quanto multiplicidade no parágrafo §75, Górgias passa a discutir a possibilidade da existência do *não-ente*. O sofista de Leontino afirma que se o *não-ente* existir este passará a ser idêntico ao *ente* quanto à questão da existência. Tal postura contrariaria o princípio da não-contradição; logo também o *não-ente* não pode existir.

Nos dois últimos parágrafos da primeira parte do *Tratado* (§§75 e 76), Górgias conclui demonstrando a tripla impossibilidade de existência do *ente*, do *não-ente* e da coexistência simultânea do *ente* e do *não-ente*. O sofista demonstra que sobre a questão da existência do *ente*, em virtude dos argumentos anteriormente apresentados, ficou patente a impossibilidade da mesma; deste modo o *ente* teria a mesma natureza do *não-ente*, por isso ambos não poderiam existir.

⁹⁴ *Ibid.*, §74.

⁹⁵ *Ibid.*, §74.

⁹⁶ *Ibid.*, §74.

Se, todavia, defende-se a coexistência *ente* e *não-ente* chega-se ao absurdo de exigir a unidade de contraditórios e se não exigir-se a unidade, mas apenas uma duplicidade existencial, tal condição conduz-nos novamente para uma inconsistência lógica – a quebra do princípio da não-contradição, o que necessariamente desencadeará também uma impossibilidade ontológica.

Algo importante de ser compreendido após esta análise da primeira parte do *Tratado do Não-ser ou sobre a Natureza* é que Górgias é muito mais que um simples paroleiro ou erista. A intenção do sofista no presente texto é demonstrar que a tese de uma ontologia forte, onde o *ente* é lógica e ontologicamente existente, e por consequência constituinte do real – como defendiam Parmênides, Sócrates e posteriormente defenderá Platão – é falsa ou no mínimo uma opinião (δόξα) impossível de ser defendida logicamente.

Contudo, a defesa da existência do *não-ente*, posição diametralmente oposta e aparentemente a única possível a se tomar contra ao eleatismo, postura de um ingênuo nilista – o qual simplesmente afirmaria “o nada é tudo o que existe” –, também não se sustenta em virtude da contradição performática que tal argumento conduz seu defensor – esta, como demonstramos no presente, ulteriormente não é a opção de Górgias.

A postura gorgiana não é omitida, pelo contrário, é apresentada no primeiro parágrafo do *Tratado*, ou seja, o *ente* não é, o *não-ente* também não é, e muito menos a coexistência simultânea entre o *ente* e o *não-ente* pode ser o caso. Para Górgias, o fato é que “não há qualquer coisa para ser”, no sentido de uma ontologia tradicional.

Górgias demonstra com esta postura que se algo é, necessariamente terá de ser apenas um “objeto do discurso”⁹⁷, ou seja, as coisas são apenas aquilo que

⁹⁷ CASERTANO, 2010, p. 65.

predicamo-las em nossos jogos (*παίγνιον*) linguísticos. Ressalta-se assim a onipotência do discurso, tese extremamente importante para o pensamento gorgiano e que será defendida com maestria em seu *Elogio de Helena*.⁹⁸

Pode-se também defender que já nesta primeira seção do *Tratado*, o sofista de Leontino demonstra que a identidade entre ser, pensar e dizer é insustentável, pois a base desta identidade, o *ser*, não passa de uma construção discursiva, ou seja, este não existe de fato – imutável e eternamente como defendia o eleatismo –, por isso não se pode identificar o discurso com o nada.

Fica evidente, a partir destes argumentos, que toda a empresa de uma ontologia constituinte e fundante do real é algo ilógico.

3.2 Se Algo Existir será Incognoscível e Inconcebível ao Homem (τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ)⁹⁹

Na segunda parte do *Tratado* Górgias passa a demonstrar que, ainda que fosse possível defender logicamente a existência de um *ente*, não seria possível acessar nenhum tipo de conhecimento válido e seguro sobre este. Esta estrutura argumentativa de Górgias visa percorrer todas as opções existentes a um defensor do eleatismo e refutá-las absolutamente.

O argumento central do Leontinense nesta altura do *Tratado*, como bem nos apresenta Coelho (1997, p.22), é demonstrar a necessidade da contrariedade entre as implicações de dois enunciados contrários entre si, ou seja, “Trata-se, aqui, de concluir a partir de A implica B, que não-B implica não-A.” Tal argumentação lógica é

⁹⁸ Cf. *Elogio de Helena* §§ 8, 10, 13,14.

⁹⁹ SEXTO EMPÍRICO,§77.

apresentada por Górgias no §80: “Com efeito, a realidades contrárias atribuem-se predicados contrários.”

A partir desta estrutura tautológica, Górgias pretende desconstruir a certeza parmenídea da identidade entre ser e pensar, demonstrando que se todos os *entes* existentes são necessariamente pensáveis, por uma mesma exigência, todos os *entes* inexistentes devem ser absolutamente impensáveis.¹⁰⁰

Ora, com facilidade podemos pensar inúmeros seres inexistentes Górgias cita um homem que voe ou uma carruagem que ande sobre as águas, *Quimera* e *Sila*.¹⁰¹ Diante da pensabilidade destes *entes* inexistentes, o sofista conduz-nos a descrença na possibilidade do conhecimento seguramente válido de qualquer *ser*, uma vez que a pensabilidade pode ser simultaneamente atribuída tanto aos *entes* existentes como aos inexistentes.

Como nos afirma Bonazzi (2010, p.45) a limitação do eleatismo está em exigir que a realidade externa corresponda necessariamente àquilo que concebemos em nossas mentes; e tal fragilidade da escola Eleata é denunciada neste segundo argumento gorgiano do *Tratado*.

Para Górgias está claro que, mesmo se fosse possível tornar evidente a existência dos *entes* ou, como nos diz o Anônimo, das coisas (*tá prágmata*), um conhecimento verdadeiro e indubitável destes seria completamente impossível para qualquer um de nós.¹⁰²

¹⁰⁰ De *MXG*, §9.

¹⁰¹ SEXTO EMPÍRICO, §80.

¹⁰² Tal tipo de conhecimento é impossível porque prevê a possibilidade de uma dissociação entre a pessoa que busca conhecimento e os acontecimentos e ‘coisas’ do mundo. Ora, diante de uma insuperável carência epistêmica a que a humanidade é submetida desde sempre, somente o que nos restaria seria a crença de que os acontecimentos ou ‘as coisas’ podem ser discernidos naturalmente. Para Górgias tal hipótese é completamente absurda uma vez que o mundo que conhecemos é, em sua totalidade, resultado de uma elaboração

Untersteiner (2008, p. 228) esclarece-nos que este conceito de “coisas” que o Anônimo nos transmite representa para Górgias a completude de todas as coisas que, pelo menos em tese, podem ser “objeto de qualquer experiência humana, sensível, fantástica ou especulativa”.

Pode-se perceber assim um enriquecimento semântico que Górgias concede ao conceito de **conhecimento**, uma vez que no eleatismo este é visto exclusivamente como produto de uma relação do indivíduo com a linguagem-racional. Para Górgias, todavia, além da razão, a imaginação e as sensações também devem ser avaliadas como formas de conhecimento.¹⁰³

É a partir desta perspectiva defendida pelo sofista que se deve compreender o último aspecto de sua argumentação neste segundo momento do *Tratado*; em que este passa a defender que não é simplesmente a ausência de uma percepção sensorial de determinadas ideias que deveria nos levar a descrença sobre a existência destas.

A postura gorgiana, para um leitor desapercibido, pode parecer contraditória, todavia, o postulado supracitado nada mais é que a introdução para um forte argumento, o qual de uma só feita atacará a defesa da existência em si dos *entes* como também a cognoscibilidade destes.

É assim que o sofista desenvolve sua tese: não se pode descartar a existência de “coisas” audíveis simplesmente por que estas não são perceptíveis visualmente; onde o inverso também seria verdade. A ignorância quanto a existência de determinado *ente* inteligível, mas não perceptível sensorialmente deve-se

linguístico-cultural que herdamos de nosso meio social e que criamos a partir de nossas próprias impressões.

¹⁰³ Para confirmar tal postura do autor, basta analisar os §§ 80 e 81, nos quais este discorre tanto sobre elementos míticos, quanto sobre a relação entre as sensações e o conhecimento.

justamente pelo uso errôneo dos sentidos para captar o inteligível.¹⁰⁴

Desta forma, Górgias demonstra que a imaginação e os sentidos são inapropriados para compreender e apreender aquilo que é integralmente produto da razão. Assim, depois de defender a ampliação do conceito daquilo que é conhecimento, o sofista agora demonstra que a cognoscibilidade de um determinado *ente* dependeria da natureza deste.

Todavia, todo este argumento engenhoso do sofista conduz o leitor a reduzir, neste momento da argumentação, o conhecível ao pensável (exclusivamente pela razão); deste modo retornamos ao mesmo cenário do início desta segunda seção do *Tratado* em que o leitor é levado a refletir sobre a seguinte relação: somente é possível de ser conhecido o que é pensável, logo o desconhecido será impensável.

A sutil mudança que temos do problema do início desta seção, para este do final da mesma, diz respeito à mudança do binômio INTELIGÍVEL-EXISTENTE para INTELIGÍVEL-COGNOSCENTE, contudo, as conclusões lógicas a que se chega no início são absolutamente aplicáveis neste momento final do argumento.

Em outras palavras, a defesa da existência exclusiva de seres inteligíveis torna-se insustentável diante da possibilidade de pensar seres inexistentes – uma vez que por um princípio lógico de contrariedade dos termos, *entes* inexistentes deveriam ser impensáveis.

A exigência da cognoscibilidade dos *entes* inteligíveis (nos quais o caráter da existência já está implícito) deveria tornar absolutamente possível a existência dos *entes* que são por nós conhecidos; logo, como nos afirma Górgias: “Se, portanto, alguém pensa em carros a correr sobre o mar e

¹⁰⁴ Cf. SEXTO EMPÍRICO, §81.

não os vê, deve acreditar que existem carros a correr sobre o mar. Mas isto é absurdo. Portanto, o existente não é pensado, nem apreendido.”¹⁰⁵

Górgias finaliza este segundo momento do *Tratado* demonstrando a impossibilidade lógica do conhecimento dos *entes*, ainda que se fosse possível garantir a existência destes. Antes, entretanto, de avançarmos para a discussão da terceira seção do texto gorgiano, é digno de nota o registro que o Anônimo faz, em sua versão, do problema da incognoscibilidade dos *entes*.

A discussão da questão no *MXG* concentra-se a partir da noção de “Representação”, ou seja, nossos sentidos quando mantêm contato com o mundo em nossa volta percebem-no imediatamente, contudo, aquilo que de fato conhecemos da realidade é uma elaboração de nossa mente – uma representação.¹⁰⁶

A partir desta perspectiva, reforça-se o caráter cultural que Górgias concede ao conhecimento que obtemos do mundo; não há nenhuma estrutura cognitiva cristalizada em nossa natureza que nos permita conhecer e doar sentido à realidade. De fato, tudo é artificial, eminentemente humano, cultural, representativo.

3.3 Se fosse apreendido, não seria possível transmiti-lo a outrem. (καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἑτέρῳι)¹⁰⁷

A terceira seção do *Tratado*, importantíssima para a compreensão da problemática da discursividade em Górgias, concentra-se no debate sobre a plausibilidade da defesa da comunicabilidade do *ser*.

¹⁰⁵ *Ibid.*, §82.

¹⁰⁶ De *MXG*, § 9.

¹⁰⁷ SEXTO EMPÍRICO, § 83.

O sofista, já tendo demonstrado a impossibilidade de uma estabilidade existencial de um suposto *ente* – imutável, eterno e indivisível –, como também a impossibilidade de apreensão intelectual deste (ainda que partíssemos do axioma indemonstrável: *O ser existe.*), passa a analisar um último argumento hipotético: “Se o ente existir, e for possível a compreensão intelectual deste, necessariamente a comunicação deste (o ente) a outros indivíduos será absolutamente plausível.”

O argumento utilizado pelo Leontinense para desconstruir que tal plausibilidade não passa de uma “Quimera” está intimamente ligado a estrutura teórica utilizada na seção anterior do *Tratado*.

Segundo o sofista, as coisas que são apreendidas pelos sentidos (audição, visão) estão em outro nível de percepção, por isso não são linguisticamente mediadas. Deste modo, assim aquilo que nós captamos por nossa visão não nos acrescenta nada no campo da audição, analogamente, aquilo que acessamos por meio dos sentidos não transforma nossa linguagem.¹⁰⁸

Sobre esta concepção gorgiana afirma-nos Casertano: “A demonstração do terceiro princípio (mesmo se fosse compreensível, seria incomunicável a um outro) instaura outra fratura dentro do compacto sistema parmenídeo, a fratura entre pensar e dizer.”¹⁰⁹

Górgias afirma-nos que as coisas perceptíveis por nossas sensações possuem um “fundamento fora” (*ἐκτὸς ὑπόκειται*) de nossa linguagem; com esta afirmação o sofista vai de encontro a dois princípios básicos da comunicabilidade: a garantia da possibilidade da veracidade

¹⁰⁸ Cf SEXTO EMPÍRICO, § 84.

¹⁰⁹ CASERTANO, 2010, p.66.

dos discursos e a expressabilidade das experiências de um indivíduo a outrem.

Sobre a questão da veracidade dos discursos, Górgias nos afirma que não há como garantir que aquilo que “dizemos” sobre o que “sentimos” é verdadeiro, pois as esferas de percepção cognitiva destas funções são absolutamente diferentes e, por isso, irredutíveis uma a outra.

Assim, todo e qualquer discurso sobre nossas sensações não pode ter como critério de juízo de veracidade um discurso universalmente válido sobre o conhecimento do fundamento das coisas existentes, pois isto é impossível em virtude da indiscernibilidade linguística das sensações.

Um aspecto relevante do pensamento gorgiano que é exposto a partir desta discussão sobre a comunicabilidade das coisas é a diferenciação entre a sensação de ouvir – a qual também pode incluir a experiência de ouvir sons pronunciados por humanos – e a compreensão de um discurso articulado, o qual será necessariamente linguisticamente mediado.

Para Górgias, está claro que o discurso (*logos*) tem uma natureza diferente de uma simples emissão de sons – pode-se perceber isto na experiência inicial de um recém-nascido o qual é capaz de responder a estímulos sonoros, contudo ainda incapaz de compreender os enunciados que são proferidos em seu contexto familiar.

Na concepção do sofista quando um indivíduo é interpelado por um discurso, este tem sua racionalidade estimulada, ação esta que o faz ser capaz de responder seu interlocutor e assim entabular, também, outro discurso racionalmente discernível.

No caso de um mero estímulo audível – ainda que por meio de sons emitidos pelo aparelho fonador humano – este indivíduo será levado a experimentar um

determinado nível de sensações, sendo estas, todavia, inefáveis.

No §86, Górgias faz-nos importantes declarações sobre a natureza do fundamento da linguagem e das demais coisas, segundo o sofista:

Além disso, não é possível dizer que é da maneira que as coisas visíveis e audíveis subsistem, que subsiste o discurso, de sorte que as coisas que subsistem e que são possam ser reveladas em função do discurso, que subsiste e que é. Pois, diz ele, se o discurso é, de igual modo subsistente, mas que se distinga das demais coisas que subsistem, então os corpos visíveis são os que mais se diferem dos discursos; pois o visível é apreendido por um órgão, e o discurso por uma outra espécie de órgão. O discurso não chega, portanto, a designar a massa restante de coisas que subsistem, da mesma forma que estas não deixam transparecer, mutuamente, suas naturezas.¹¹⁰

A partir da compreensão deste parágrafo fica extremamente evidente onde se localiza a origem da impossibilidade da comunicabilidade dos *entes*; segundo Górgias, o fundamento destes é diferente do fundamento do discurso, desta maneira, como o que comunicamos são “discursos” e não as “coisas”.

Desta maneira, a precisão de tal mecanismo de comunicabilidade está completamente comprometida quanto o seu critério de veracidade, pois o universo dos discursos não revela outra coisa, se não apenas a si mesmo, quando produz enunciados diversos, inclusive quando o tema de tais discursos é o mundo.

É importante ressaltar que o sofista de Leontino aponta para a existência de um fundamento para o

¹¹⁰ Tradução de CASSIN (2005, p.290).

discurso; e o conhecimento sobre natureza de tal fundamento, que é eminentemente cultural, nos proporcionará importantes dados para a compreensão da discursividade em Górgias.

Já o segundo pressuposto, uma segura compreensão e tradução linguística das experiências pessoais a outro indivíduo, também vai ser descartado pelo sofista. Se nós não conseguimos, no âmbito subjetivo, compreender linguisticamente o que sentimos, com exatidão, para que servirá toda e qualquer comunicação sobre tais questões?

Górgias demonstra a seus leitores o único de meio de discutir sobre as coisas existentes é falando sobre as mesmas, contudo, “falar” sobre estas coisas é impossível. É assim que o sofista o sofista defende esta instigante tese:

O meio por que as (*as coisas existentes no mundo*) exprimimos é a palavra, e a palavra não é nem os fundamentos das coisas nem as coisas existentes. Em suma, não revelamos aos que nos rodeiam as coisas existentes, mas a palavra, que é outra relativamente aos fundamentos das coisas.¹¹¹

Toda a comunicabilidade humana passa, necessariamente por uma compreensão linguisticamente mediada dos fatos e objetos do mundo. A grandeza filosófica gorgiana está em demonstrar que, quando supomos que estamos falando sobre as estruturas basilares dos *entes* existentes no mundo, na verdade estamos debatendo sobre os discursos que criamos a partir de nossas suposições e intuições sensoriais.

Neste contexto de análise relacional entre as “coisas do mundo” e a linguagem o sofista concede-nos um importante esclarecimento sobre a natureza do impulso

¹¹¹ SEXTO EMPÍRICO,§84.

discursivo, isto é, sobre os motivos que nos levam a falar sobre algo, sobre o estopim de nossa comunicabilidade.

No parágrafo §85 Górgias é taxativo: “Quanto ao discurso, afirma, ele se constitui a partir dos objetos que nos chegam de fora, isto é, das coisas sensíveis.”¹¹² A partir desta informação pode-se considerar que a experiência sensível, apesar de não fundamentar a linguagem e nem possuir uma expressabilidade através desta, é diretamente responsável pelo enriquecimento linguístico dos indivíduos.

Ora, uma vez que os discursos que proferimos sobre o mundo constituem-se, de fato, a única realidade de conhecemos e comunicamos aos demais indivíduos; são nossas vivências sensoriais no mundo que possibilitarão uma ampliação do universo cultural de cada pessoa.

Para exemplificar este movimento de causação entre sensibilidade e linguagem/comunicabilidade, Górgias diz-nos:

a partir do contato com o sabor, forma-se em nós a palavra relativa esta qualidade, e a partir da impressão da cor forma-se a palavra relativa à cor. Mas, se isto é assim, a palavra não representa o objeto exterior, mas o objeto exterior torna-se revelador da palavra.¹¹³

O esclarecimento gorgiano atesta-nos que os “objetos exteriores” presentes no mundo são responsáveis pelo dinamismo linguístico que vivenciamos cotidianamente. Pode-se deduzir assim que um indivíduo que, hipoteticamente, se desenvolvesse com o mínimo possível de interação com o mundo, teria também um mínimo desenvolvimento discursivo.

¹¹² Tradução de CASSIN (2005, p.289).

¹¹³ SEXTO EMPÍRICO §85.

Há, para Górgias, uma direta relação causal entre experiências com as “coisas” do mundo e o desenvolvimento da linguagem. Nunca é demais ressaltar que tal causalidade dá-se no âmbito do estímulo a uma enunciação de discursos, nunca com relação a fundamentação do discurso em si.

Deste modo, mesmo que o *ente* fosse existente, e apreensível cognitivamente, todo e qualquer discurso sobre este seria impossível. Inclusive uma linguagem privada, isto é, até um discurso autointelectivo sobre as estruturas fundamentais dos *entes* existentes seria impossível, tanto quanto o compartilhar deste discurso com outrem.

Finalizando esta breve análise sobre o *Tratado*, é importante ressaltar que, a partir de uma melhor compreensão da concepção meontológica do pensador, poderemos tomar subsídios imprescindíveis para o esclarecimento da importância da linguagem no pensamento gorgiano.

Na mesma medida, poderemos dar um passo inicial para o entendimento de uma perspectiva mais ampla sobre este controverso autor clássico. Nas palavras de Untersteiner: “Górgias nem é cético, nem relativista, mas um trágico e irracionalista. O conhecimento da força própria da irracionalidade constitui-se a superação do trágico. O homem não pode evitar esta antítese.”¹¹⁴

O irracionalismo gorgiano aponta para os limites de nossa cognoscibilidade que não pode atingir o absoluto como pretende a empresa parmenídea. É somente reconhecendo tais limites que o homem conseguirá superar a tragicidade da vida.

¹¹⁴ UNTERSTEINER, 2008, p. 237.

Orig.: “*Non scettico, non relativista è Gorgia, ma un tragico e un irrazionalista. La conoscenza della forza propria dell'irrazionale costituisce il superamento del tragico. L'uomo non può evitare le antitesi.*”

Trágico deste modo não seria a impossibilidade de conhecer exhaustivamente um ser existente, e sim a permanência na ilusão de que o homem possui tal atributo. A compreensão do não conhecimento absoluto das coisas seria o mecanismo de reconhecimento da limitação e finitude do ser do homem.

Capítulo 4

A discursividade em Górgias

Debruçar-nos-emos neste momento da pesquisa naquele que é considerado um dos mais belos textos gorgianos conservado em nossos dias: o *Elogio de Helena*. Este Encômio – apologia, defesa, gabo – tem como principal objetivo demonstrar que as acusações que pesam sobre a mítica Helena¹¹⁵, nascida da poesia homérica, são injustas e descabidas.

O texto chegou até nós em uma estrutura de vinte e um parágrafos que pode ser subdividida de várias maneiras possíveis. Untersteiner (2008, p.161) sugere que a obra seja lida a partir de apenas duas grandes subdivisões: uma introdução (§§1-5) na qual se apresenta a questão a ser abordada, as causas e motivações do autor; e uma segunda seção (§§6-21), a qual teria um caráter teórico, com finalidade de apresentar-se uma gnosiologia alternativa às existentes na época.

Já Coelho (1997, p.51-52), muito semelhante a Untersteiner, sugere uma análise do texto em três partes: Proêmio/Exórdio (§§1-2), Proposição/Argumentação (§§3-19) e Final (§§20-21); na qual os dois últimos parágrafos são apresentados como arremate dos argumentos oferecidos e

¹¹⁵ Pesa historicamente sobre os ombros de Helena a responsabilidade de ter sido o estopim do épico conflito entre gregos e troianos. Tal fato é registrado por Heródoto (*Histórias*, I, 1-4), e cantado por Homero especialmente na *Iliada* (*Canto III*). Há ainda outras versões deste mito nas obras de Estesícoro e Eurípedes.

declaração da necessidade de reconhecimento da imputabilidade de Helena.

O célebre conteúdo do *Elogio* é objeto de incontáveis e inenarráveis discussões, literalmente, milenares; de tal forma que sobre a bela Helena paira um misto de desejo e repulsa, elogio e escárnio, nas palavras de Cassin:

Com efeito, Helena parece não, por um lado, um objeto de amor e por outro lado, para outros ou por outras razões, um objeto de ódio, mas – como a língua com a qual, nós o veremos, não deixa de se relacionar – indissolavelmente a melhor e a pior das coisas, o objeto-de-ódio-e-de-amor: quanto mais Helena é culpada, acusada, odiada, mais Helena é inocente, louvada, amada.¹¹⁶

Ou ainda como nos atestam os grisalhos chefes troianos que ao observarem Helena declaram:

Não, não podemos nos aborrecer com os troianos nem com os aqueus de belas grevas se por uma tal mulher sofrem tão longos males. Ela se assemelha terrivelmente, quando olhamos seu rosto, às deusas imortais. Mas, malgrado tudo, tal como ela é, quer ela embarque ou que ela parta, que não a deixemos aqui como flagelo para nós e nossos filhos mais tarde.¹¹⁷

Diante de um fato tão amplamente debatido, já na sua época, Górgias propõe-se a trazer novas perspectivas, um novo discurso. O brilhantismo do sofista deve ser reconhecido, imediatamente a partir deste ponto; ao tomar como objeto de análise um acontecimento conhecido,

¹¹⁶ CASSIN, 1990. p. 294.

¹¹⁷ HOMERO, *Iliada*, III, 154-160.

Górgias, ao mesmo tempo, intriga e seduz seus leitores, despertando nestes a inquietação de saber como é possível defender aquela que era indefensável.

Para o leitor menos apercebido, Górgias estaria apenas “brincando, jogando” com palavras, afinal de contas é isto que o Leontinense declara no final do seu *Elogio*: “Procurei pôr termo à injustiça da difamação e à ignorância da opinião; quis escrever um discurso que fosse um encômio de Helena e um jogo (*paignion*) para mim.”¹¹⁸

Todavia, uma leitura demorada e contextualizada da obra, a partir do próprio pensamento gorgiano, conduz-nos à percepção de que as teses apresentadas no *Elogio de Helena* – podendo ser citadas com principais: a onipotência da linguagem, a concepção de *kairós* na relação discurso-subjetividade, a compreensão da analogia da linguagem como *pharmákon* da alma – fazem parte de um grande conjunto de discussões filosóficas.

Assim como em Cassin (2005, p.53), defende-se nesta pesquisa que o *Elogio* pode ser interpretado como uma continuação da temática da relação entre discurso e “coisas”, tão marcante no final do *Tratado*, e por isso ulteriormente tão minuciosamente discutida neste trabalho.

Propõe-se assim a leitura do *Elogio* como um exercício de esclarecimento da potencialidade da linguagem que, apenas superficialmente é abordado no *Tratado*. Deste modo, é importante ressaltar que o uso que se fará do termo *Logos* tem implícito um conjunto de ressalvas que já foram feitas, implicitamente, mas que agora se explicitam.

O conceito de *Logos* a que se refere neste momento tem como base o pensamento sofisticado, especialmente o gorgiano. Por isso, deve-se desagregá-lo de toda proximidade com o uso que, por exemplo, Parmênides faz daquele.

¹¹⁸ *Elogio de Helena*, § 21.

Logos, para Górgias é sinônimo de discursividade, dinamicidade, historicidade; algo completamente diferente de uma percepção ontológica ou essencialmente metafísica. Passemos então a analisar, parágrafo por parágrafo do *Elogio a Helena*; destaque-se, contudo, que será dada uma maior ênfase nas discussões dos §§ 5-15, nos quais o sofista desenvolve seu argumento sobre o poder da discursividade através da persuasão.

4.1 Proêmio – Apresentação da Temática Geral do Texto (§§ 1,2)

Górgias inicia o texto esclarecendo que estabelecer a ordem (*Kóσμoς*) de todas as coisas existentes – da cidade, dos homens, dos corpos, das almas, das ações e do discurso – por meio da discursividade é um imperativo que se nos impõe. Em contraposição a este ordenamento desejável, o sofista denuncia a possibilidade de uma pernicioso desordem (*ἀκοσμία*).

Como nos diz Sousa e Pinto (2005, p.127) o sofista demonstra logo no início do *Elogio* a necessidade de reconhecer-se o “imperativo intelectual e ético de louvar o que é digno de louvor e censurar quem merece censura.” Perpetuar um discurso de louvor aquilo que indigno, ou defender-se a desonra daquele que não possui culpabilidade – como é o caso da indefesa Helena – não é apenas injustiça, mas também ignorância.

Ressalte-se ainda que Górgias apresenta como “boa ordem” dos discursos (*λόγωι*) a verdade (*ἀλήθεια*); o conceito de verdade no sofista de Leontino, longe de ser algo metafisicamente estabelecido e acessível através de um acesso a essência dos *entes* – como o defendido pelo eleatismo parmenídeo – é, na verdade, um processo de construção discursiva.

A verdade tomada como construção discursiva em Górgias, tese defendida por Coelho (1997), pode ser

compreendida como uma consequência lógica da postura antirrealista do sofista que propõe o exercício da construção de discursos como o melhor mecanismo para estabelecer a verdade, que nunca está pronta de fato, mas sempre disposta a apresentar-se àqueles que ouvem discursos bem ordenados.

É assim que nos diz Coelho:

Se fôssemos pensar que para uns Helena errou e para outros não, estaríamos numa visão relativista ou de subjetivismo moral. Mas, segundo nossa interpretação, para Górgias Helena terá errado no exato momento em que for construído um discurso provando que ela errou, desse modo, a persuasão parece ser consequência da própria construção da inocência. Ele não queria, parecer-nos, apenas persuadir os outros da inocência de Helena, mas sim construir sua inocência, e desse modo, persuadir outros.¹¹⁹

No §2, Górgias apresenta o objetivo geral do texto: “libertar” Helena das acusações difamatórias, mentirosas e ignorantes daqueles que erroneamente a detratam. Para o sofista, o único modo de demonstrar tal inocência da desafortunada mulher é “dando lógica ao discurso”

Pode-se assim perceber que todo o problema que envolve Helena tem como fundamento a ignorância (*ἄμαθια*) dos seus acusadores. Tudo o que se sabe sobre a vítima tem como origem as canções dos poetas¹²⁰ ou simplesmente a fama que se reproduziu sobre esta, por isso,

¹¹⁹ Coelho, 1997, p.66-67.

¹²⁰ É digno de nota frisar que, apesar de aqui Górgias criticar o conteúdo dos discursos dos poetas – que acusam erroneamente a Helena –, um pouco a seguir, no parágrafo §9, este declarará que a poesia é o tipo de discurso, sob medida, para revelar-se a verdade.

aquele que desejar defendê-la tem como tarefa apresentar um discurso que suplante a lógica vigente.

O objetivo gorgiano é – para além da defesa de Helena a qual é, literalmente, apenas um “pré-texto” – demonstrar que o discurso tem o poder de desmascarar a ignorância e construir/estabelecer a verdade. Tal empresa – denunciar falácias e apresentar verdades – constitui-se um “dever” para o indivíduo que deseja pronunciar um discurso sobre a anti-heroína dos aqueus e troianos.

4.2 Caracterização de Helena – Elogios e Justificativas para uma Defesa (§§ 3-5)

Há aqui um instigante jogo de palavras com o qual Górgias procura convencer seus leitores da insuperável contradição que habita na própria Helena. Toda a querela sobre a culpabilidade ou não desta, de seu estado de traidora dos aqueus ou dos troianos, de sua escolha ou seu sequestro; em suma, de sua condição de indefesa vítima ou dissimulada megera, é apresentada pelo sofista na análise de sua geração.

Sobre a trágica contradição existencial de Helena, Cassin revela-nos que:

Se o discurso sobre Helena é necessariamente duplo, é porque Helena é um objeto duplo, explicitamente, em todos os níveis do mito como da narrativa épica ou trágica. Assim, Helena tem talvez duas mães, Leda, uma mulher e Nêmesis, a Vingança; em todo o caso, tem dois pais, o mortal Tíndaro e Zeus, rei dos deuses, mas cisne na ocasião – de modo que Helena é um pouco animal, saída de um ovo, é um pouco deusa. Não sendo nunca o que ela é, também não está nunca onde está: em Esparta, foge para Tróia; em Tróia, seu coração está em Esparta [...]. O desdobramento de Helena é assim o da coisa e do nome e, no caso de

Helena – é esse seu destino paradigmático –, o nome parece bem mais real do que as coisas.¹²¹

Para Untersteiner (2008, p.162-163), ao escolher Helena como personagem de um encômio, Górgias tinha como objetivo demonstrar a necessidade de transpor-se o abismo existente entre a distinção do transcendente e do humano, pois em um mundo ainda fortemente marcado pela crença na influência das divindades no cotidiano dos indivíduos, “o transcendente deve tornar-se imanente.”

Somente quando o mundo for desmistificado das verdades absolutas que o perpassam é que poderemos aproximarmo-nos de conclusões minimamente seguras. A segurança das verdades conquistadas com a imanência da transcendência está exatamente na fragilidade destas, as quais não apelam para nada além de seus próprios argumentos.

Ainda segundo Untersteiner (2008, p.163) “Agora se trata de ver como a filosofia pode dissolver a contradição posta pela poesia, por meio da qual a voz divina fala.”¹²² Como se sabe, tradicionalmente a arte poética e a religiosidade são intimamente relacionadas no ambiente da Grécia antiga.

Ainda tematizando o caráter contraditório inerente a vida de Helena, Górgias passa a analisar as incongruências nas quais os seus amantes também enredaram-se. Apesar destes possuírem qualidades que os deveriam conduzir a uma vida ordenada e regida pela razão, estes foram seduzidos pela divinal beleza da mulher em apreço.

Górgias demonstra que Helena “com um só corpo” atraiu a si “inúmeros corpos”; uns com “grandeza de bens”, “prestígio da nobreza”, “boa constituição do próprio

¹²¹ CASSIN, 1990, p. 297-298.

¹²² Orig.: “*ora si tratta di vedere come la filosofia può dissolvere le contraddizioni poste dalla poesia, in cui parla la voce divina.*”

vigor”, ou com “poder da sabedoria adquirida”. Contudo, mesmo diante de tais qualidades, todos foram, contraditoriamente, impulsionados pelo amor e pela glória.

Deste modo, não somente Helena encarna a contradição, mas também todos aqueles que desta aproximam-se enfrentaram tal estado. Destarte, sutilmente o sofista declara-nos que assim como os apaixonados por Helena sofreram os reveses da tragicidade do real, assim também seus acusadores e defensores devem ter ciência de tal estado ao discutir sobre sua história.

Superando a discussão relacionada aos possíveis fatos relativos ao acontecimento, pois são impossíveis de serem retomados com exatidão ou porque o conhecimento que aparentemente produz-se a partir destes, tradicionalmente, construiu-se a vigente concepção de que Helena é culpada.

Górgias propõe-se a iniciar, deste ponto em diante, o seu próprio discurso sobre a viagem de Helena a Tróia. O exercício gorgiano será, assim como o exposto no *Tratado*, a apresentação de todas as alternativas que podem justificar a ida da filha de Zeus a Tróia, assim como sucessivamente demonstrar a inculpabilidade desta em todas as hipóteses.

4.3 Apresentação e Crítica das Três Primeiras Possíveis Causas para o Rapto/Fuga de Helena (§§6-15)

Estão expostas no §6 as três primeiras razões que o sofista apresenta como motivadoras da viagem de Helena a Ílion; é bem verdade que mais adiante (§15) será exposta uma quarta possibilidade. Como bem observa Cassin (2005, p. 295-296), a distância entre a apresentação das três primeiras causas da quarta deve-se, provavelmente, em virtude da diferença de postura tomada por Helena.

Nestas três primeiras alternativas, a inocência de nossa anti-heroína tem como principal fundamento sua

absoluta passividade, ou ainda a impossibilidade factual desta reagir às “forças” – do acaso, das divindades, do sequestro físico ou do discurso – que lhe constrangem.

Já a última justificativa da partida de Helena, ter sido persuadida pelo amor, exige desta determinada atitude, ainda que seja a responsabilidade de ter dado um simples olhar. Contudo, foi a partir desta olhadela que “sua alma foi marcada até em seu modo de ser”.¹²³

Para Górgias, neste parágrafo, as três motivações mais plausíveis que conduziram a esposa de Menelau aos braços do príncipe troiano são: a vontade do Destino (Τύχη), o designo dos deuses, da Necessidade (Ανάγκη), ou foi raptada com violência, ou persuadida pelo discurso.

Das três primeiras hipóteses, ainda no §6 Górgias demonstra que responsabilizar a dama *espartana* diante da conspiração das divindades contra esta é verdadeiro absurdo. Em favor de Helena, e corroborando o argumento do Leontinense, são dignas de nota as palavras de Penélope a Odisseu quando do retorno deste aos tão desejados braços da mulher amada:

Porém não te zangues comigo, nem te indignes agora por não te haver eu abraçado assim, tão logo te vi. Foi porque sempre se gelava o coração em meu peito de medo que viesse um mortal iludir-me com sua lábia, porque muitos são os que tramam enganos. A própria *espartana* Helena, nascida de Zeus, não se teria unido no leito de amor a um homem de outro povo, se soubesse que os aguerridos filhos dos aqueus a haviam de trazer de volta a sua casa e sua pátria querida. Foi um deus, com certeza, quem a impeliu a seu vergonhoso procedimento.¹²⁴

¹²³ *Elogio de Helena*, §15.

¹²⁴ HOMERO, *Odisséia*, Canto XXIII.

O argumento de Górgias segue a mesma linha de raciocínio de Penélope, isto é, se a esposa de Menelau foi vítima de uma conspiração dos deuses, os quais a induziram a fugir para Ílion com a finalidade de produzir um conflito entre aqueus e troianos, aquela não pode ser reputada como culpada.

O sofista denuncia que, em virtude de sua natureza, a divindade tende a dominar e manipular os humanos, pois: “É natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte seja o condutor e o mais fraco o conduzido.”¹²⁵

Fica expresso, por este texto, aquilo que podemos definir como “princípio do mais forte”, de onde percebe-se que Górgias procura demonstrar, através dos argumentos mais tautológicos possíveis, a inculpabilidade de sua anti-heroína.

Diante da potência, sabedoria e vontade divinas, Helena é tracionada a cumprir o trágico destino que lhe foi determinado. O desejo e a vontade são terrivelmente exteriores a dama *espartana*, na verdade são completamente transcendentais a esta; por isso, se for este o critério de acusação, a mesma deve ser absolvida.

Muito similar ao argumento favorável a inocência de Helena diante do imperativo do Destino-Necessidade-Transcendência, é a estratégia utilizada pelo sofista para inocentá-la de sua condenação pública por meio da segunda possibilidade analisada como causa de sua fuga – a violência ($\beta\iota\alpha$).

E se a bela filha de Zeus foi raptada por meio da força? Ora, esta é uma possibilidade extremamente plausível, afinal de contas, Páris (Alexandre) é um jovem e forte príncipe que, no ímpeto de suas emoções e desejos,

¹²⁵ *Elogio de Helena*, §6.

tem plena capacidade de sequestrar a indefesa Helena, conduzindo-a forçosamente a Tróia.

Mais uma vez, Górgias denuncia que, diante desta segunda possibilidade Helena constitui-se novamente imputável, e que a “incriminação”, a “atimia” e a “punição” cabem exclusivamente ao seu raptor. Torna-se ainda mais evidente neste parágrafo a validade do argumento do poder do mais forte sobre o mais fraco.

O §8 é um dos mais célebres trechos da doxologia gorgiana. Junto com a tese sobre a inexistência, incognoscibilidade e incomunicabilidade do *ente* – registrada no *Tratado sobre o não-ente ou sobre a natureza*, torna-se uma chave de leitura para compreensão de todo o pensamento de Górgias.

Em virtude da importância deste parágrafo, citamo-lo na íntegra:

Mas se aquele que a persuadiu, que construiu uma ilusão em sua alma, foi o discurso, também não será difícil de defendê-la contra esta acusação, e destruir a inculpação da seguinte forma: o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos, pois ele tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir a alegria, aumentar a piedade. Eu vou mostrar que é bem assim que ocorre.¹²⁶

Há, ainda nesta terceira hipótese lançada por Górgias para justificar a ida de Helena a Tróia, a clara presença do mesmo argumento utilizado nos dois parágrafos anteriores, ou seja, diante dos poderes do mais forte o mais fraco tende a ser dominado e manipulado por este.

¹²⁶ *Ibid.*, §8.

Não haveria necessidade alguma de uma atenção especial a este parágrafo, se o “mais forte” neste caso também fosse alguém como um deus ou um viril príncipe, contudo, o “mais forte” neste momento é apresentado como o “discurso” (λόγος).

A definição daquilo que Górgias denomina como “discurso” é algo central em nesta discussão; para esclarecer tal definição, utilizamos as palavras de Cassin:

Não é um objeto preexistente que é eficaz através da palavra, é a palavra que produz imediatamente algo como um objeto: sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma indiscernível [...] Em suma, o estímulo é eficaz no mundo, ele lhe dá forma, informa-o, transforma-o, performa-o. Com o discurso tematizado e praticado pela sofística, trata-se não de um efeito “retórico” sobre o ouvinte (*behaviorismo* pavloviano dos filósofos sobre os quais as palavras só agem por meio de domesticação e na falta das coisas), mas de um efeito-mundo.¹²⁷

O discurso, assim como já foi discutido anteriormente na análise do *Tratado*, não revela as estruturas fundamentais do mundo em si, contudo o mundo que conhecemos é puramente aquele que discursivamente nós criamos.

Górgias, no §8, apresenta-nos o discurso como o elemento de maior poder dentre os três inicialmente apresentados como possíveis causas da partida de Helena. Na verdade, o discurso é uma espécie de síntese das duas causas anteriormente discutidas.

O sofista de Leontino apresenta-nos o discurso como um “grande soberano” (δυνάστης μέγας). Se Páris é apenas um jovem e inexperiente príncipe troiano

¹²⁷ CASSIN, 2005, p.56.

apaixonado que, em virtude de um impulso incontido, arrebatada Helena – esposa do rei espartano –, o discurso é caracterizado com a autoridade de um déspota poderoso o qual facilmente teria a capacidade de atrair a indefesa *espartana* para onde desejasse.

Mas este “grande soberano”, o discurso, é tão poderoso, que suas obras equiparam-se às dos deuses – dos quais Helena descende diretamente –, pois aquele, assim como estes, tem a capacidade de produzir nos indivíduos uma série de sensações e estados inimagináveis.

Vemos assim que, brilhantemente, através desta metafórica caracterização do *logos*, Górgias procura convencer seus leitores que a verdade construída pelo discurso tem o poder de suplantar as ideias impostas pela religião ou pela tradição.¹²⁸

Contraditoriamente, o discurso é aquele que tem o maior poder, contudo o menor corpo. Evidentemente este “corpo” (σῶμα) do discurso deve ser compreendido metaforicamente; a “corporeidade” do discurso diz respeito ao seu poder de definir e construir os demais corpos conceitualmente.¹²⁹

Coelho (1997, p.56-63) faz uma demorada discussão sobre a relevância do termo “corpo” neste oitavo parágrafo do *Elogio*. Segundo a mesma, há uma associação entre corpo/beleza, *logos*/verdade, desejando assim demonstrar que “o poder do *logos* é tão real quanto a presença física de um exército, de uma escultura ou de um remédio”¹³⁰.

Mais uma vez, a descrição que Górgias faz do discurso deve ser compreendida a partir da comparação

¹²⁸ Vide neste trabalho p. 4-5.

¹²⁹ Em suma, a ‘corporeidade’ do *logos* é aquilo que Bárbara Cassin define como “feito-mundo”. Cf. CASSIN, 2005, p.56; CASSIN, 1990, p.303.

¹³⁰ COELHO, 1997, p. 61-62.

com os outros dois elementos causais apresentados anteriormente: os deuses e o príncipe troiano. Tanto nas divindades quanto em Páris, o corpo deve ser visto como algo merecedor de destaque, já no discurso este é pequeníssimo.

Os deuses possuem corpos eternos, belíssimos – além de terem a capacidade de assumir imagens corpóreas de outros indivíduos ou de outros seres, e foi exatamente em uma disputa sobre a beleza dos corpos divinos que se iniciaram os infortúnios na vida da inculpável filha de Zeus.

Já no caso de Alexandre, há duas possibilidades: foi através de seu belo corpo que o protegido de Afrodite seduziu visualmente a rainha espartana¹³¹, ou através da força física que este a raptou com violência. Nota-se, assim, a importância do corpo de Páris para sua relação com Helena.

Já o discurso possui um corpo “minúsculo” e “inaparente”, isto é, um “corpo” para o *logos* é algo irrelevante, pois, nas palavras de Cassin (1990, p.229) “o discurso é o equivalente geral de todas as coisas”, e assim sendo tem a potência de fazer grandes obras – quase que divinas – tais como a persuasão da alma de Helena.

Vê-se desta maneira que o “poder” do discurso, diferentemente do poder dos deuses e dos indivíduos que usam de violência e força, não está em seu corpo, e sim na persuasão que este produz sobre as pessoas que o ouvem.

É assim que Untersteiner compreende esta passagem da argumentação gorgiana da violência física à força da palavra:

Da ‘violência’ (βία) física a transição ocorreu em direção a violência mágica, que é espiritual e que transcende em um valor mais abrangente. Este *logos*, que agora Górgias coloca em primeiro plano, ‘não é

¹³¹ Cf. *Elogio* § 19.

a palavra do retor apenas, mas a palavra em sua universalidade, do poeta, na epopéia e na tragédia.¹³²

Untersteiner defende que a apresentação das três possíveis causas da ida de Helena à Tróia é uma metáfora do processo de desmistificação e “empoderamento” do discurso. O *logos* gorgiano é, desta maneira, não apenas o ápice do crescimento discursivo, como o próprio universo linguístico em si.

A conclusão deste basilar parágrafo acrescenta-nos outra perspectiva importantíssima da discursividade gorgiana; segundo o sofista de Leontino: “pois ele [o discurso] tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir alegria, aumentar a piedade.”¹³³

Górgias defende a tese de que, assim como nossos sentidos comunicam-nos sensações e experiências do mundo exterior, também o discurso tem a potência não de comunicar a realidade, mas de criar um “mundo” através das emoções que as palavras transmitem-nos.

Há, como veremos nos próximos parágrafos, a apresentação dos instrumentos que a discursividade utiliza para construir a realidade de comunicamos em nossos diálogos; dentre estes esta a persuasão (*pheitô*), a ilusão/engano (*apátê*) e a opinião (*dóxa*).

É digno de nota ressaltar que os todos os aspectos da experiência humana que Górgias apresenta como possíveis de serem oriundos da discursividade, neste momento do *Elogio*, são de caráter positivo.

¹³² UNTERSTEINER, 2008, p.166.

Orig.: “Dalla ‘violenza’ fisica il trapasso è avvenuto nel senso della violenza magica, che è spirituale e che trascende tosto in un fato di valore più vasto. Questo *logos*, che ora Gorgia colloca in primo piano, ‘non è la parola del retore soltanto, ma la parola in universale, del poeta, nell’Epopoea e nella Tragedia’ ”.

¹³³ *Elogio* §8.

Sendo estas aspirações comuns da humanidade – superar os medos, evitar ao máximo as dores e experimentar uma existência de alegria – o Leontinense demonstra-nos, implicitamente, que o reconhecimento da limitação de nosso aparato cognitivo e a aposta no uso de uma realidade linguisticamente criada e comunicada são a melhor maneira de superar as limitações de nossas vidas.

Górgias inicia no §9 sua demonstração do poder da discursividade; é importante notar que toda a argumentação utilizada até o §7, visa atrair a atenção do leitor do *Elogio* para este que o sofista demonstra ser o melhor argumento, o qual é apresentado no §8 e defendido de §9 a §15.

Para o sofista, a melhor maneira de demonstrar-se todo o poder do discurso seria através da poesia. É isto o que ele afirma neste no §9: “Considero e defino toda poesia como um discurso sob medida.”¹³⁴

Nas palavras de Spangenberg:

A estratégia de Górgias consistiria, a meu entender, em obscurecer a especificidade da poesia para conferir ao discurso em sua totalidade a característica fundamental que pertence àquela: seu caráter performático. *O discurso poético não se sujeita a um estado de coisas prévio, não possui caráter descritivo, mas institui um mundo através da persuasão.*¹³⁵

A estratégia de Górgias demonstra-se bastante desafiadora: o sofista deseja que o poder que aparentemente parece ser próprio, exclusivo, da poesia seja ampliado para todas as formas possíveis de discurso.

Naturalmente surge-nos a indagação: que poder é este que a poesia possui e que deve ser objeto de desejo de toda a comunicabilidade? Basicamente pode-se afirmar que

¹³⁴ *Ibid.*, §9.

¹³⁵ Spangenberg, 2010, p.83.

o poder inato a poesia é a persuasão; através desta os poetas conseguem produzir em seus ouvintes as mais diversas crenças e emoções. E isto é tudo o que um “grande soberano”, como o discurso, deseja.

Em contraposição àquilo que apresentou no §8, e também como demonstração da onipotência do discurso, Górgias cita no §9 uma série de outras emoções e sensações, de caráter negativo, que o discurso produz – neste caso específico como poesia “[...] tremor que habita o medo, a piedade que abunda em lágrimas, o luto que se compraz na dor.”¹³⁶

O sofista de Leontino finaliza este parágrafo atestando que através destas experiências que o indivíduo pode passar, sua alma será tomada por “paixões” (τι πάθημα) que são próprias desta. É assim, então, que a discursividade consegue afetar diretamente os indivíduos.

Após abordar o poder que a discursividade possui sobre os indivíduos, por meio desta incorporação da persuasão como elemento básico constituinte; Górgias passa a aproximar o poder persuasivo/construtivo do discurso a potência dos sortilégios dos deuses.

Górgias demonstra que os deuses também fazem uso do discurso e que nós, os humanos, tememo-los e amamo-los em virtude desta sua capacidade discursiva, que tanto tem poder para nos abençoar como para nos amaldiçoar.

O sofista demonstra o grande poder do “divino discurso”¹³⁷ que pode “provocar o prazer”, “afastar a dor”, mas sempre em virtude de uma experiência que afeta

¹³⁶ *Elogio de Helena* §9.

¹³⁷ Górgias retoma aqui a estratégia do início do *Elogio* e fala-nos sobre o poder do discurso dos deuses, todavia, não se pode olvidar que o próprio discurso já foi apresentado como divino; por isso pode-se compreender esta referência aos deuses como uma direta caracterização do poder do *logos*.

diretamente a alma do indivíduo que ouve os vaticínios das divindades.

Os discursos dos deuses, por meio da “opinião” que produzem na alma têm poder para: “a atrair, a persuadir e a transformar como que por magia.”¹³⁸ Este poder do discurso funciona através de uma “dupla arte” a qual é capaz, como nos diz Cassin: “De dizer e de fazer crer tanto numa coisa como em seu contrário, o verdadeiro e o falso ou o enganoso que constitui um objeto de modelagem, de uma ficção.”¹³⁹

Górgias aborda no §11 o problema da falsidade ou veracidade dos discursos, uma questão importantíssima para elucidar uma acusação de “senso comum” que de um modo geral professa-se contra Górgias e os sofistas como um todo.

Acusa-se o Leontinense de absoluto desprezo a verdade e apologia a falsidade, contudo pode-se ler neste trecho do *Elogio*: “Tantos existem que persuadiram e persuadem, tantas pessoas e de tantas coisas, produzindo um discurso falso. [...] Ora, a opinião, que é vacilante e sem resistência, coroa aqueles que dela fazem uso de uma felicidade vacilante e sem resistência.”¹⁴⁰

Não existe um critério metafisicamente instituído para validar ou não os discursos, estes tais, *a priori*, são neutros. Pode-se, todavia, fazer um uso negativo ou positivo, verdadeiro ou falso de um determinado discurso. Desta maneira, a veracidade ou não de um certo enunciado dependerá diretamente do contexto no qual este foi produzido.

Deve-se, entretanto, perceber que tal postura, de longe, não é uma negação absoluta e ingênua da verdade; é,

¹³⁸ *Elogio de Helena* §10.

¹³⁹ CASSIN, 2005, p.297-298.

¹⁴⁰ *Elogio de Helena* §11.

todavia, uma escolha conceitual que redundava com o rompimento da aceitação do padrão veritativo de boa parte da tradição anterior a Górgias e posterior a este.

Górgias deixa evidente neste parágrafo que quanto mais frágeis forem as opiniões de um determinado indivíduo, mais facilmente este será demovido de suas convicções e valores, e por consequência será a vítima predileta daqueles que desejam dominar e manipular pessoas; como em nosso estudo de caso, a frágil rainha *espartana*.

Daí então a necessidade dos indivíduos serem habilidosos quanto a sua capacidade discursiva, pois o desenvolvimento desta potência garantirá a estes a superação das falácias e manipulações maliciosas.

Há no §12 uma discussão sobre a potência inerente ao discurso de, através da persuasão, convencer os indivíduos não apenas daquilo que é enunciado, mas também daquilo que é realizado. Tem-se novamente explicitamente defendido o poder criativo da discursividade.

Helena, se foi convencida persuasivamente pelo discurso de Alexandre a ir para Tróia, é uma completa vítima, pois o *logos* não tem apenas poder de convencer sobre algo, mas também a capacidade de conduzir a fazer algo.

Deste modo, após envolvida pelas palavras de Páris, Helena foi raptada – quer pelo poderoso discurso do Filho de Príamo, quer pela força física viril do rapaz – que também pode ser produto direto do magnânimo discurso em seu próprio autor.

Neste ponto de seu texto, Górgias pretende demonstrar aos seus leitores que “a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma marcas do que bem quiser”¹⁴¹, ou seja, o Leontinense deseja – por meio de três

¹⁴¹ *Ibid.*, §13.

usos da persuasão – tornar evidente que através desta o *logos* consegue construir os conceitos, imagens e realidades que quiser.

Nosso autor passa, deste modo, a analisar de que maneira a persuasão age nas almas dos indivíduos, através dos discursos meteorológicos/naturalistas, jurídicos/políticos e filosóficos/sofísticos. O Sofista inicia este parágrafo destacando o poder que há nos discursos daqueles que falam sobre assuntos relativos a natureza – “que falam do céu” ou dos astros – os quais conseguem fazer brilhar no céu e nas mentes dos indivíduos os conceitos que criam.

Esta menção aos “discursos meteorológicos”, segundo alguns intérpretes, deve ser compreendida como uma alusão ao poder da persuasão já na filosofia naturalista, em que através de uma nova opinião (*dóxa*) estes filósofos descartavam as míticas opiniões tradicionais.

Górgias aponta-nos o poder dos discursos naturalistas, pois estes “fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião”¹⁴². O mundo antes das elaborações discursivas dos naturalistas passava despercebido para muitos indivíduos agora, todavia, nos mais simples elementos – água, fogo, ar etc. – podemos perceber os próprios fundamentos do cosmos.

Sobre este poder modelador da realidade inerente a discursividade, declara-nos Casertano:

Parece-me que Górgias sublinha contemporaneamente o fato de que o universo do discurso é o universo próprio do homem, do qual não é possível fugir: o discurso plasma a alma porque persuade, e persuade porque alavanca as nossas faltas, as nossas necessidades, as nossas opiniões enraizadas em nosso passado, no nosso

¹⁴² *Ibid.*, §13.

presente, nas expectativas que nós construímos para o nosso futuro; não é possível fugir desse efeito, quer sejamos atores ou ouvintes de um discurso, porque ele é justamente a dimensão mais apropriadamente nossa.¹⁴³

Além dos discursos meteorológicos, que são capazes de nos fazer “ver com a opinião” aquilo que os olhos eram incapazes de compreender pela imediata sensação, Górgias cita em segundo lugar os discursos públicos dos juristas e oradores da política, os quais tinham o poder de, com “um único discurso encantar e persuadir uma massa considerável.”¹⁴⁴

O sofista de Leontino revela-nos que é por meio da persuasão que um orador consegue atingir seu máximo objetivo, convencer a massa de um determinado ponto de vista; e não através da demonstração de uma verdade absoluta que se encontra oculta à maioria dos indivíduos. O que determinará o sucesso de certo discurso não é seu poder de manifestar a verdade, e sim, sua capacidade persuasiva de construí-la discursivamente.

Por fim, finalizando este parágrafo, Górgias aponta-nos mais uma vez o poder da persuasão, agora com relação a sua participação nos discursos filosóficos. Este talvez seja um dos momentos áureos do texto gorgiano com relação ao esclarecimento da íntima relação entre filosofia e persuasão.

Não há um antagonismo entre um discurso filosoficamente constituído e um discurso que faça uso da persuasão; na verdade todo discurso filosófico faz uso de seus atributos persuasivos para que suas conclusões sejam mais rapidamente apreendidas pelo maior número possível de indivíduos.

¹⁴³ CASERTANO, 2010, p.100.

¹⁴⁴ *Elogio de Helena* §13.

A partir desta perspectiva, fica claro que aquilo que diferencia o discurso do naturalista, do orador-político e do filósofo não são as estratégias e ferramentas que estes usam, pois todos utilizam-se da persuasão, contudo, a finalidade que se pretende atingir por meio de um determinado discurso é que será, marcadamente, seu diferencial com relação aos demais.

Górgias persiste na demonstração da intrínseca presença da persuasão em todo e qualquer discurso, assim como da necessidade de diferenciar-se os variados tipos de discursos existentes; por isso no §14 este utiliza-se da célebre analogia entre a relação dos discursos e seus efeitos na alma, e os remédios/feitiços (*pharmákon*) e a saúde/enfeitiçamento dos corpos.

O primeiro dado importante que temos neste parágrafo aludido é a assertiva gorgiana de que, de fato, “existe uma relação entre poder do discurso e disposição da alma”¹⁴⁵. A partir deste fragmento, pode-se perceber que, para o sofista, alma e corpo estão intimamente ligados, melhor ainda que, através da discursividade, consegue-se “modelar” a alma até que esta atinja a sua melhor disposição.

Ordinariamente dá-se muita ênfase, quando da análise do §14, na discussão da analogia *Discurso-Disposição da Alma*; *Pharmákon-Disposição do Corpo*. É importante, contudo, refletirmos detidamente sobre o conceito de *Disposição (Táxis)* utilizado por Górgias.

O termo *táxis* é utilizado duas vezes neste parágrafo, seu sentido relaciona-se com a ideia de “disposição”, “ordenamento”, “disposição ordinária”. O sofista está então defendendo a tese de que é possível dar a alma, através do discurso, assim como é ao corpo por meio de remédios, um ajuste que procure apaziguar o estado paradoxal desta.

¹⁴⁵ *Ibid.*, §14.

Ora, num mundo onde o conhecimento em si, exato e seguro dos fatos, é impossível; resta-nos organizar a alma, dispô-la em seu melhor estado possível, deste modo evitaremos injustiças e calúnias como as que a rainha *espartana* sofre, criadas a partir de uma compreensão precipitada da realidade.

É importante, então, compreendermos que não há uma disposição-padrão para as almas dos indivíduos; não existe um molde no qual todas estas devem encaixar-se para que haja um resultado ideal. Na verdade existe apenas o modelador, o discurso, que, através da persuasão procura orientar a *psyché* dos indivíduos a um estado mínimo de autopreservação.

Assim, as disposições da alma serão diferentes para cada indivíduo, do mesmo modo que os remédios também serão para cada corpo.¹⁴⁶ Por isso, aponta-nos o Leontinense, os efeitos dos discursos produzirão disposições variadas nas almas daqueles que os ouvem.

A importância desta relação discurso-*pharmákon*, não só para a estruturação dos argumentos de Górgias no *Elogio*, como para uma melhor compreensão do pensamento gorgiano como um todo, nos é apresentada por Coelho nos seguintes termos:

Górgias é, por um lado, herdeiro de uma tradição que entendia a palavra poética na sua função mágica em seu processo de cura de males que afetam o corpo e a alma; por outro, um autor que propõe, digamos, um programa que visa tornar racional o poder encantatório da palavra, para cujo limite ele aponta, mas cujo efeito ele exalta.¹⁴⁷

¹⁴⁶ É importante ressaltar que o uso da analogia discurso-*pharmákon* por Górgias remete-nos, como já supracitado (p.36), ao contexto pessoal da vida de Górgias.

¹⁴⁷ Coelho, 2009, p.68.

Pode-se, assim, perceber que a defesa da discursividade, isto é, do *logos* como um antídoto e a denúncia da possibilidade do uso deste como um feitiço-droga, conduz-nos a uma compreensão maior não apenas da já discutida onipotência do discurso, como também de seus efeitos criativos-transformadores tanto sobre os corpos que os enunciam quanto sobre os que os ouvem.

Górgias aponta-nos os riscos que corremos ao lidarmos com o discurso. O cenário que nos é apresentado no final do §14 para demonstrar o poder do *logos* remete-nos diretamente a imagem do mundo teatral grego, no qual, exclusivamente através do *logos*, os atores conseguiam “encarnar” discursos de tal maneira que os espectadores eram afligidos, encantados e/ou amedrontados simultaneamente.¹⁴⁸

Deste modo, o sofista deseja que seus ouvintes-leitores compreendam que analogamente ao espetáculo teatral, a vida humana também é ininterruptamente submetida aos efeitos dos diversos discursos com que interage no cotidiano; e são estes discursos, ou melhor, são os efeitos que estes discursos produzem na alma que criam as determinações – numa linguagem contemporânea, o estado-de-coisas – que seguiremos ou não em nossa trajetória existencial.

Mais uma vez, fica evidente que não é uma natureza inata, preexistente, o decreto dos deuses ou ainda, o simples acaso, que constroem a vida humana. Para reforçar esta tese, já amplamente discutida, citamos as palavras de Dinucci:

Vemos assim que Górgias não está afirmando a irracionalidade no mundo, quer dizer, não está nos dizendo que o mundo é, em si mesmo, alheio a

¹⁴⁸ *Elogio de Helena* §14.

toda e qualquer ordem. O que Górgias está nos dizendo é que, qualquer que seja a verdadeira ordem do mundo, esta ordem se encontra para sempre além de nossa capacidade de compreensão, e isso se aplica tanto ao que hoje chamamos de ontologia quanto à possibilidade de fundar ontologicamente uma ética, o que equivale a conhecer o sentido moral da realidade tomada em si mesma. Para Górgias não podemos conhecer a realidade em si mesma e, portanto, nos é impossível encontrar um tal sentido transcendente para a vida humana.¹⁴⁹

Todavia, o Leontinense não nega a possibilidade do discurso ser utilizado como um feitiço, uma droga. Existe sim uma “má persuasão”, a qual é capaz de “drogar a alma e enfeitiçá-la”. Estes são, segundo Dinucci¹⁵⁰, os aspectos negativos do discurso. Apesar da existência destas possibilidades negativas, não nos resta outra hipótese, senão arriscarmo-nos nesta relação tão paradoxal com o *logos*.

Realizando a conclusão de seus primeiros três argumentos sobre o rapto/fuga de Helena, Górgias torna a lembrar-nos que se a causa da ida de nossa anti-heroína a Tróia foi o poder dos deuses, o abusivo uso da violência, ou a persuasão por meio do discurso, aquela se constitui absolutamente inocente e imputável.

É notória, ainda, a capacidade de cada uma destas três possibilidades implicarem-se concomitantemente. Na verdade, não temos três hipóteses causais autônomas e independentes entre si, e sim, um trio de conjecturas absolutamente plausíveis simultaneamente.

¹⁴⁹ DINUCCI, 2009, p. 140.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 2009, p. 137.

Expressemos esta tripla simultaneidade causal através dos seguintes conjuntos conceituais:

A partir deste quadro conceitual parece-nos mais evidente que a construção do texto gorgiano, apesar de aparentemente defender três alternativas diferentes para o problema da ida de Helena a Ílion, apresenta-nos apenas

Hipótese 1

O poder divino como agente do rapto

- Os deuses determinam o rapto/fuga de Helena/ Páris, constringido pelo poder dos deuses sequestra Helena/ O Discurso, capaz de divinas obras, persuade Helena

Hipótese 2

O abusivo uso da violência como método do sequestro

- A força física de Páris arrebatou Helena/ A suprema força dos deuses ardilosamente envolve a frágil Helena/ O discurso como soberano de ilimitado poder deslumbra Helena.

Hipótese 3

O discurso como responsável pela irresistível sedução

- A onipotência persuasiva do discurso “marca” a alma de Helena/ A sedução discursiva de Alexandre enreda Helena/ As palavras dos deuses devem ser cumpridas.

uma grande hipótese articulada em três perspectivas possíveis, as quais são complementares entre si.

Ao que tudo indica, partindo do pressuposto de que as três primeiras hipóteses podem ser razoavelmente articuladas simultaneamente, a quarta e tardia suposição que Górgias apresenta a partir do §15 – *Helena foi tomada pelo amor* – deve ser compreendida como o resultado da união das três teses iniciais.

O amor (*Eros*) seria assim o resultado mais evidente da união entre os poderes divinos, o uso da força/violência e a sedução discursiva. Deste modo, temos quatro

possibilidades para a acusação de Helena, que podem ser analisadas isoladamente – ação que Górgias realiza entre os parágrafos §6 e §19; mas, como temos proposto, as quatro incriminações podem ser unificadas por meio da persuasão, presente efetivamente em todas as teses.

4.4 O Eros como Quarta Possibilidade de Acusação contra Helena – Acréscimo Conceitual ou Unificação de Teses? (§§15-19)

Na segunda parte do §15, Górgias propõe-se a analisar aquilo que ele apresenta no texto como “a quarta causa da acusação”. Surgem, todavia, alguns questionamentos pertinentes a esta nova possibilidade de acusação: por que esta hipótese não é enunciada no início do texto (§6) como as demais? Quais os motivos que levaram o sofista a apresentar esta quarta acusação apenas depois de sua longa explanação sobre o poder do discurso? Seria esta nova acusação apenas um retorno ao primeiro argumento, uma vez que o amor (*Eros*) é analisado como uma divindade?

Tradicionalmente, este quarto argumento é analisado como um reforço à defesa da imputabilidade da rainha espartana. No máximo, discute-se a postura de Helena com relação a esta acusação, se ela é uma vítima passiva da divindade ou se sua escolha por seguir o amor a enredou num fluxo inevitável de consequências – por esta segunda perspectiva, ainda que apenas inicialmente, Helena teria uma participação ativa no acontecimento.

Cassin é bastante enfática sobre sua posição sobre este assunto:

Com efeito, os três momentos, aqui anunciados, têm em comum o fato de apresentarem uma Helena vítima, impotente, passiva [...]. O quarto motivo para dizer sem volteios, é o de uma Helena

culpada, mulher que escolheu, de coração, partir em fuga com o homem que lhe agradava.¹⁵¹

Passemos, então, a tentar responder algumas das indagações há pouco levantadas, as quais nos auxiliarão a defender a tese de que o quarto argumento apresentado por Górgias, seria, na verdade, um arremate final da união simultânea das três acusações anteriores.

Não é sem motivo que Górgias, habilidoso escritor que era, deixa para a parte final de seu *Elogio* a possibilidade de Helena ter sido conduzida pelo *Eros*. Nos parágrafos a seguir, o sofista resgatará todos os seus argumentos já apresentados, mas agora a partir da perspectiva do amor.

Ainda no §15 Górgias declara: “Através da visão (ὄρῳμεν), a alma é atingida também em seus modos de pensar e agir.” O Leontinense utiliza aqui o mesmo argumento empregado na parte final do *Tratado*.¹⁵² Inicia-se aqui, tendo como fio condutor o amor, uma análise da relação sensação-verdade. A sensação é aqui representada pelo corpo – este tomado metafórica e literalmente; já a verdade é vista sob o prisma do *logos*.

Estabelece-se, assim, a relação no final do §15: a visão, aspecto corpóreo, afeta diretamente a alma, contudo, estas afecções não produzem um conhecimento racional da realidade, “Pois o que vemos tem uma natureza que não é a que queremos”, deste modo resta-nos apenas o discurso como verdadeiro instrumento de conhecimento do mundo.

O discurso, assim como os sentidos, afeta diretamente a alma dos indivíduos; assim como a terrível visão de um poderoso exército ferozmente armado para a batalha agita a alma, de tal modo que os homens são capazes de realizar ações irracionais, assim também o discurso, especialmente aquele produzido no contexto

¹⁵¹ CASSIN, 2005, p.296.

¹⁵² SEXTO EMPÍRICO, §83; 85.

erótico, tem poder de arrebatam violentamente aqueles que o escutam.

Deste modo, assim como não temos controle direto sobre as afecções que nossos sentidos produzem em nosso corpo, também Helena não pode gerenciar aquilo que sentiu ao ver Páris, independentemente de ter sido uma sedução visual ou discursiva, pois no contexto erótico, ambas seriam equipotentes.

Ainda no §16, Górgias reforça a tese da impotência humana diante das afecções sensoriais demonstrando que até mesmo conceitos e posturas morais já apropriados racionalmente – na maioria das vezes por meio de leis, por exemplo – são facilmente abandonados diante do pavor ou de outros efeitos dos sentidos que repercutem na alma dos indivíduos.

Evidentemente esta estratégia gorgiana de demonstrar a influência das afecções sensoriais sobre o discernimento dos indivíduos visa destacar, analogamente, o poder do discurso produzido pelo *Eros*.

Não obstante a compreensão da beleza da justiça advinda da obediência à lei e da glória que sucede uma vitória, as afecções produzidas no corpo são capazes de conduzir o indivíduo a um caminho completamente oposto a este.

Sobre esta íntima relação entre as afecções do discurso e dos sentidos na alma, afirma-nos Casertano:

Uma ligação imediata, sempre, une a palavra e o discurso ao prazer e à dor. Mas não só ao prazer e à dor: à piedade, à alegria, ao medo, ou seja, a toda a esfera dos sentimentos, dos afetos, das paixões do homem. Não há prazer, dor ou emoção que não se apresentem imediatamente ‘constituídos’ por palavras, pelo menos no seu tornar-se transparentes e conscientes para a alma de que os prova.¹⁵³

¹⁵³ CASERTANO, 2008, p.3.

Assim como o discurso, as sensações também podem produzir consequências negativas para o indivíduo, se estas forem mal gerenciadas. Górgias demonstra-nos no §17 que o medo advindo de algumas visões “apaga e afasta o pensamento”.

Deste modo, podemos perceber que, tal qual o discurso, as sensações também têm o poder de enfeitiçar ou envenenar os indivíduos. Por isso seria necessário alimentar nossas sensações de experiências agradáveis e apaziguadoras da alma.

É exatamente esta a tese que o sofista advoga no parágrafo seguinte quando este afirma que “Os pintores, quando levam perfeitamente a cabo, partindo de muitas cores e volumes, um corpo e um contorno únicos, encantam a visão.”¹⁵⁴

Assim como os discursos podem enfeitiçar ou curar as almas, assim também as sensações – e no caso em apreço a sensação é o amor – podem tanto apaziguar a alma, através de uma disposição agradável desta, como podem levá-la ao sofrimento e inquietação.

Esta é a natureza paradoxal das afecções corporais, assim como também é a das afecções da alma, as quais são capazes de em “Muitas coisas em muitas pessoas, para muitos objetos e corpos, produzir o amor e o desejo.”¹⁵⁵

Após este hiato de discussão sobre a relação das sensações e a discursividade, Górgias faz no §19 a retomada de seu argumento sobre o amor, tomando agora como justificativa para a imputabilidade de Helena exatamente o poder das afecções corporais de perturbar e desorganizar a alma.

Foi a visão que levou a rainha *espartana* a ruína, pois aos contemplarem o belo Alexandre ela foi inundada de

¹⁵⁴ *Elogio de Helena*, §18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, § 18.

amor. É exatamente no esclarecimento do que é o *Eros* que Górgias retoma suas três, e aparentemente únicas, teses. O quarto argumento seria, novamente esclarece-se, apenas uma reapresentação simultânea das três possibilidades anteriores.

Para uma melhor compreensão do argumento do amor como unificação das três hipóteses, citamos parte do texto do §19:

Se o amor é um deus, como aquele que lhe é inferior conseguiria afastar o divino poder dos deuses e dele se defender? E se é uma enfermidade humana e uma ignorância da alma, não se deve desaprová-lo como uma falta, e sim julgar que se trata de um infortúnio. Pois aconteceu como aconteceu por conta dos fios do acaso, e não das intenções do discernimento; em virtude das necessidades do amor, e não dos cuidados da arte.

As três primeiras teses: a determinação divina, o uso da força, ou a persuasão do discurso, estão presentes na defesa do argumento de inocência por meio do *Eros*. Façamos clara esta presença.

O fragmento inicia-se com a assertiva da divindade do *Eros*, como já apresentado no §6, nenhum mortal é capaz de dissuadir os deuses quando estes estão dispostos a cumprir seus desejos e decretos, pois estes são sumamente mais poderosos que aqueles.

O argumento do poder do mais forte sobre o mais fraco, também apresentado no §6, serve não só de justificativa para a inocência de Helena diante do poder dos deuses, mas também corrobora sua imputabilidade diante da evidente superioridade da força física de Páris para raptá-la a Ílion.

Por fim, se o *Eros* é uma “enfermidade” ou “ignorância” este serve como perfeita metáfora para falar

do discurso que tanto tem poder de curar e esclarecer, como de enfermar e turbar a mente, como nos afirma célebre §14.

Vê-se assim, o perfeito uso da figura do *Eros* como elemento sintético das três grandes teses que inocentam Helena. É evidente assim que esta “quarta” hipótese não apenas se torna válida, como também a melhor elaborada para defender a encantadora filha de Zeus.

4.5 Epílogo – Retomada das Teses e Declaração de Inocência de Helena (§20,21)

Realizando um balanço dos seus “quatro” argumentos para a inocência de Helena: o arrebatamento pelo amor, a irresistível persuasão pelo discurso, o rapto violento através da força de Páris e a necessidade de cumprir os vaticínios dos deuses; Górgias conclui no §20 que “em todos os casos ela escapa à acusação.”

No §21 o sofista ousa mais ainda afirmando que seu *Elogio* não somente apresentou argumentos capazes de acabar com a má reputação da rainha de Esparta, como também serviu para “dissipar a injustiça da reprimenda e a ignorância da opinião”. Constrói-se, através do discurso, uma nova realidade para os fatos do mundo.

O sofista finaliza o *Elogio* ressaltando que o fato de construí-lo não lhe trouxe infortúnios ou dissabores, mas, pelo contrário, defender Helena foi um maravilhoso *paignion*, ou seja, um jogo, um divertimento – algo extremamente dinâmico, tal como são o discurso e a própria existência humana.

5 BALANÇO GERAL DA ANÁLISE DA DISCURSIVIDADE E SEUS COMPONENTES NO PENSAMENTO GORGIANO

Em virtude de sua “natureza” controversa, nosso conhecimento acerca do mundo tanto pode ser regido pela *dóxa*, que conduziria o indivíduo a pura instabilidade e sofrimento, como pelo *logos*, que tem a potência de apaziguar as contradições inerentes ao desejo de posse de tal conhecimento; por isso a tarefa do filósofo é, através do discurso, “moldar/forjar a alma”¹⁵⁶ tendo como principal mecanismo a persuasão.

Górgias reconhece as limitações de utilizar-se a poesia nas disputas filosóficas, assim caberá ao filósofo aproximar o máximo possível seu discurso desta, de tal modo que o conhecimento mais útil é aquele que melhor iludiu (*apátesas*) as almas.¹⁵⁷

Diante da precariedade e instabilidade da linguagem e da impossibilidade de defender a existência de um mundo regido por um conhecimento eterno, cabe aos filósofos construir as verdades que serão utilizadas neste mundo, nas palavras de Bárbara Cassin: “Em um mundo ontologicamente inexistente, no sentido de não pré-existente, é o *logos*, as demonstrações, como a que Górgias acaba de fazer, e somente elas, que conferem o ser.”¹⁵⁸

Não existem balizadores fixos para nada (justiça, conhecimento, beleza, ética), contudo, isto não nega a necessidade de uma finalidade para a existência humana, nega apenas a fixidez e a universalidade dos conceitos que nos apropriamos no mundo através de nossa comunicabilidade.

Para cada ocasião há uma postura certa, não existe, todavia, a ação universalmente certa a ser tomada sempre, ou

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, §13.

¹⁵⁷ PLUTARCO, *Da Glória dos Atenienses*, 5, p. 348 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 147.

¹⁵⁸ CASSIN, B. *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, p.261, n.1 *apud* MARTINEZ, Josiane Teixeira. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias* – Campinas-SP : [s.n.], 2008.

mesmo um conjunto destas ações. O universo das ações humanas, assim como o próprio tempo, deixa de ser imutável, linear, e passa a ser dinâmico e ativo.

Intimamente relacionada ao dinamismo do universo, está a concepção de tempo gorgiana a qual se diferencia do sentido clássico de tempo, que é definido como cronológico; para Górgias, o tempo não está submetido a uma sequência lógica de acontecimentos que podem ser encadeados e assim esclarecidos.

O tempo para o sofista está ligado ao conceito de *keairós*, isto é, ao melhor momento possível para o acontecimento de um fato – ou seja, *keairós* é momento oportuno. Não se pode, a partir desta concepção, comparar, numa linha histórica, fatos, conceitos ou ações, estes devem, ao contrário ser analisados dentro de cada um de seus contextos e avaliados a partir destes.

Em outras palavras: não há critérios fixos para avaliação do mundo, em virtude da contingência existencial deste e de nossa incapacidade de captá-lo enquanto tal, mesmo nos vários contextos de seu aparecimento.

Qual a tarefa do filósofo neste contexto de um universo fluido? Tornar-se um ilusionista da alma, isto é, realizar, através do discurso, o enfeitiçamento da alma dos homens e assim produzir nestes a felicidade suficiente para que estes vivam e superem suas tragédias existenciais cotidianas.

Segundo Górgias, muito antes de Platão no *Fedro*, o efeito do discurso na alma dos indivíduos é semelhante ao de um remédio (*pharmákon*) no corpo de um paciente¹⁵⁹, contudo o *pharmákon* pode ser remédio, veneno ou feitiço. Para Górgias, a condição contraditória da vida humana cria:

Uma tal ilusão que, por um lado, o que cria a ilusão é mais justo que aquele que não a cria e, por outro

¹⁵⁹ *Elogio de Helena*, §14.

lado, aquele que se deixa encantar é mais sábio que aquele que não se deixa levar. De fato, um é mais justo porque aquilo que prometeu fê-lo; o outro, o que cede ao encanto, é mais sábio: com efeito deixa-se levar pelo prazer das palavras, o que não deixa de ter um sentido.¹⁶⁰

O homem virtuoso é, neste contexto, o homem feliz que se deixa iludir, não para conhecer o mundo como ele é, mas para “sentir” o mundo, isto é, para emocionar-se com a beleza da existência dos componentes do mundo que lhes são perceptíveis, não em essência por que isto é impossível, mas de fato na experiência. A ilusão (*apáte*) para Górgias tem um sentido positivo e necessário na constituição do mundo.

A linguagem, sendo vista como instância de efetivação da filosofia, não tem como tarefa desvelar as estruturas fundamentais do mundo, pelo contrário, cabe-lhe tocar os indivíduos através da persuasão, e uma vez iludindo-os, por meio de uma ilusão justificável, pois o retirará da angústia do não-conhecer absoluto, construir discursivamente a melhor realidade possível a estes.

Assim, conduz-se os indivíduos de uma existência angustiante dominada pela opinião (*dóxa*), repleta de múltiplas contradições indissolúveis, para uma boa vida construída pelo discurso (*logos*) que se manterá até que um novo e melhor conjunto de ideias-sensações se imponha por meio da persuasão (*peithôsis*) e da ilusão (*apáte*).

¹⁶⁰ PLUTARCO, *Da Glória dos Atenienses*, 5, p. 348 *apud* PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 147.

Conclusão

O mais importante a ser compreendido após toda esta discussão sobre o *logos* gorgiano é que não há uma estabilidade ontológica no cosmos. Não há nada para vir-a-ser ou que já seja eternamente, pelo contrário, tudo o que existe nada é.

Não há nada exterior, transcendental, que garanta a estabilidade existencial dos objetos do mundo. O fato é que a atual configuração do mundo tem total relação com as convenções linguisticamente fundamentadas construídas pelos indivíduos.

A maior contribuição gorgiana é a articulação de um conjunto de argumentos capazes de confrontar os princípios parmenídeos e, antecipadamente, as teses assumidas por Platão num período posterior.

Górgias defende a compreensão da realidade a partir de uma perspectiva imanentista, de tal forma que seu legado à história da filosofia é uma reflexão sobre a dinâmica de nomeação e construção conceitual dos objetos perceptíveis por cada indivíduo no mundo.

As críticas de Górgias a Parmênides são os melhores indícios para defender a compreensão do Leontinense como filósofo articulado e com uma forte percepção coerente da realidade. Górgias não apela a sofismas ou respostas ingênuas, sua articulação é eminentemente lógico-filosófica.

Por meio de uma leitura sistemática da obra de Górgias pode-se perceber a correlação e a articulação existentes entre o desenvolvimento do conceito de discursividade proposto no *Tratado* e no *Elogio*.

Não há contradição no desenvolvimento interno do conceito nos textos do sofista; há na verdade, um enriquecimento semântico da discursividade que é

abordada apenas indiretamente no *Tratado* e aquela que é desenvolvida e justificada no *Elogio*.

Permanece como promessa de uma pesquisa futura uma série de estudos sobre a herança gorgiana no pensamento platônico, de tal modo que se possa observar a apropriação positiva, mas não declarada, que Platão faz dos conceitos e teses anteriormente discutidas por Górgias.

Tal aproximação, entre estes pensadores tradicionalmente apresentados como irreconciliáveis, dá-se exatamente por meio de uma melhor compreensão das teses gorgianas; empresa esta aqui iniciada e pretensa de ser continuada posteriormente.

Bibliografia primária

- BONAZZI, Mauro. *I Sofisti*. Roma: Carocci editore, 2010.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, Bárbara. *Ensaíos sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- _____. *O efeito sofístico*. São Paulo: Edições 34, 2005.
- _____. *Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Édition critique et commentaire. (Cahiers de Philologie, 4.). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lilies/ Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. *O Banquete – apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.
- _____. *Diálogos / Platão*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. *Górgias, eutidemo, hípias maior, hípias menor.*
Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Protágoras – Górgias – Fedão.* Tradução de Carlos
Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga.* v. 1. São Paulo:
Loyola, 1992.

SOUZA, J. Cavalcante. (Dir.). *Os Pré-socráticos.* São Paulo:
Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

UNTERSTEINER, Mario. *I Sofisti.* Milão: Bruno
Mondadori, 2008.

TRADUÇÕES DA DOXOLOGIA DE GÓRGIAS

SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos.* Tradução de Ana
Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto.
Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos.* Tradução de Inês de O.
Castro, Manuel Barbosa. Lisboa: Colibri, 1993.

BONAZZI, Mauro. *I sofisti.* Testimonianze e frammenti,
tradotti e commentati da M. B., Milano: Rizzoli 2007.

Bibliografia secundária

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Belo Horizonte: Loyola, 2002. 3vols.

BENOIT, A. H. R. A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis . *Boletim do CPA* (UNICAMP), v. 22/23, p. 77-100, 2009.

BIGOU, D. Diversité des sophistes, unité de la sophistique. *Noesis*, n. 2, 1998.

BORNHEIM, Gerd A. (Org.). *Os Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

CASERTANO, G. A verdade platônica entre a lógica e o páthos. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 2, n. 4, p.1-18, 2008.

COELHO, M. C. M. N. As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre pharmakon e logos. In: PEIXOTO, M.C.D. (Org.). *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, 2009, v. 1, p. 67-86.

_____. Cadernos de Tradução. Górgias: Tratado do não-ente, Elogio de Helena. Nietzsche: Curso de Retórica. São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 1999, n. 4.

_____. *Górgias: verdade e construção discursiva*. Dissertação de Mestrado –USP, São Paulo, 1997.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Principium sapientiae*: as origens do pensamento filosófico grego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

DINUCCI, Aldo. A Sedução do Lógos no Elogio de Helena de Górgias. *Artefilosofia* UFOP, v. 6, p.135-146, 2009.

_____. Apresentação e tradução do elogio de Helena de Górgias de Leontinos. *Ethica* UGF, v. 16, p. 201-212, 2010.

_____. Kairós, Retórica e Ética em Górgias de Leontinos. *Controvérsia* UNISINOS, v. 4, p. 18-25, 2008.

_____. O doce encanto da pintura e da escultura no Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. *VISO - Cadernos de Estética Aplicada*, v. 4, p. 29, 2008.

_____. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. *Trans/Form/Ação*, v. 31, p. 197-203, 2008.

_____. Nota sobre o Trágico e o Lapsos entre o Ético e o Natural em Górgias de Leontinos. *Existência e Arte*, v. 3, p. 1-5, 2008.

_____. Miscelânea Sofística. *Cadernos UFS. Filosofia*, ARACAJU, v. 1, n. 3, p. 7-32, 2005.

GOMPERZ, T. *Pensadores gregos*. v. I. Assunção, Editorial Guaraní, 1969.

MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade*: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

- MARTINEZ, Josiane Teixeira. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias* – Campinas-SP : [s.n.], 2008.
- RUS, S. La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega. *Persona y Derecho - Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* (Universidad de Navarra). N. 14, p.323-362, 1986.
- SANTOS, J. G. T. Górgias e o Górgias de Platão. *Archai*, n. 7, jul-dez 2011, p. 55-66, 2011.
- SPANGENBERG, Pilar. “Persuasión y apáte en Gorgias,” *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, n. 24.1, 2010.