

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Daniela Brinati Furtado

As fronteiras do *lógos*:
convergências entre o *Tratado do não-ser* e o *Elogio de Helena* de Górgias de Leontini

Juiz de Fora - MG
2021

Daniela Brinati Furtado

**As fronteiras do *lógos*:
convergências entre o *Tratado do não-ser* e o *Elogio de Helena* de Górgias de Leontini**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Doutor Fábio da Silva Fortes.

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Brinati Furtado, Daniela.

As fronteiras do lógos: : convergências entre o Tratado do não-ser e o Elogio de Helena de Górgias de Leontini / Daniela Brinati Furtado. -- 2021.

165 p. : il.

Orientador: Fábio da Silva Fortes

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Górgias de Leontini. 2. lógos. 3. Tratado do não-ser. 4. Elogio de Helena. I. da Silva Fortes, Fábio, orient. II. Título.

DANIELA BRINATI FURTADO

As fronteiras do lógos: convergências entre o Tratado do não-ser e o Elogio de
Helena de Górgias de Leontini

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRA EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 16/04/2021.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes - Orientador



Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda (UFJF)



Prof. Dra. Maria Cécilia de Miranda Nogueira Coelho (UFMG)

*Ao meu querido irmão,
Filipe.*

Agradecimentos

Gostaria de reservar este momento àqueles que foram de inegável importância nestes dois anos em que venho trabalhando na atual dissertação. Agradeço, primeiramente, a *Deus*, pelas bênçãos que me concedeu em dons e limitações, que são condição de possibilidade para a filosofia, atividade extremamente querida pela minha alma;

à minha família, principalmente minha mãe, *Ana Helena*, e meu pai, *José Maria*, pelo seu carinho e amparo; e meu irmão *Filipe*, pelas conversas nos cafés de sexta à tarde que iluminaram minha semana;

aos meus amigos, que, através de apelidos e piadinhas sobre o *ser* e o *não-ser*, me garantiram os divertidos momentos de não levar Górgias tão a sério;

aos professores *Humberto Schubert*, *Luciano Vicente*, *Nathalie de la Cadena* e *Rodrigo Brito*, que, através de suas disciplinas e conversas, muito auxiliaram no desenvolvimento do atual trabalho;

aos professores *Ana Paula El-Jaick* e *Bruno Lacerda*, pelas contribuições apresentadas na banca de qualificação;

e, finalmente, ao meu querido orientador *Fábio Fortes*, que há cinco anos me apresentou o diálogo *Fédon* e, desde então, meus olhos nunca mais estiveram fixos.

*Emma Woodhouse, handsome, clever, and rich, with a comfortable home and happy disposition, **seemed** to unite some of the best blessings of existence.*

(AUSTEN, 2015 [1815])

Resumo

A atual dissertação tem como objetivo refletir acerca do *Tratado do não-ser* e do *Elogio de Helena*, ambos atribuídos a Górgias, avaliando a possibilidade de um pensamento que os perpassa. Para fazê-lo, primeiro buscamos aquilo que poderíamos considerar ser um núcleo do pensamento gorgiano que as duas versões do *Tratado* (uma do Anônimo de *M.X.G.* e outra de Sexto no *Contra os lógicos*) perfazem. Em nossa leitura, concluímos que o *Tratado* parece buscar a determinação dos limites do *lógos*: este não é capaz de plenamente traduzir em palavras as coisas externas a ele. Pensamos que tal condição acarreta uma consequência epistemológica, visto que, se buscamos o conhecimento de algo, utilizamo-nos do discurso para tentar expressar o que concebemos até o momento. Ora, se o discurso não é capaz de comunicar plenamente o nosso objeto de pesquisa, então não se é possível expressar realmente nossas considerações; e, se somos capazes apenas de verificá-las no discurso, não há como termos certeza de sua veracidade. O *Elogio*, ao considerar a alma incerta que busca por opiniões instáveis, parece retomar a consequência dos limites do *lógos* estabelecida no *Tratado*. Isso porque, se a alma não é capaz de verificar se ela conhece ou não, ela acaba incerta. Diante disso, o *Elogio* introduz, então, o poder do *lógos*: ele, através de um corpo, é mais estável que a alma e, portanto, a persuade para agir conforme aquilo que a comunica. Além disso, assim como no *Tratado*, o *Elogio* não coloca o *lógos* em concordância com aquilo que lhe é externo e, dessa forma, o *lógos* persuade as almas independentemente da sua veracidade.

Palavras-chave: Górgias; *lógos*; *Tratado do não-ser*; *Elogio de Helena*.

Abstract

The present dissertation aims at reflecting about the *On not being* and the *Encomium of Helen*, both works attributed to Gorgias, assessing the possibility of a thread that transpasses them. Regarding the *On not being*, it was first established what could have been Gorgias' ideas to which both versions (the one by the Anonymous of *M.X.G.*, and another by Sextus in the *Against the logicians*) of the text refer. It was concluded that the *On not being* seems to attempt to determine the limits of the *lógos*, notably the impossibility of properly translating into words what is external to this *lógos*. This condition appears to result in an epistemological consequence, since we use the speech in order to express what has been settled so far in the search of knowledge. Well, if the speech is not capable of adequately communicating how the object of research presents itself, it is not possible to genuinely express the considerations elaborated so far; and, if the only path to verify them is through the speech, there is no prospect of certainty about its veracity. The *Encomium*, postulating the soul as uncertain and, therefore, in search for unstable opinions, appears to resume the consequence of the *lógos*' limits established in the *On not being*. That is because, if the soul is not capable of verifying whether it cognises or not, it will arouse its uncertainty. Furthermore, the *Encomium* introduces the power of the *lógos*: it, through a body, is more stable than the soul which, therefore, is persuaded by the *lógos* into acting accordingly to what it communicates. In addition, similarly to the *On not being*, the *Encomium* does not think the *lógos* in agreement with what is external to it, the *lógos* persuades the souls in spite of its veracity.

Keywords: Gorgias; *lógos*; *On not being*; *Encomium of Helen*.

Sumário

Introdução	p.13
Glossário	p.17
Capítulo 1: Da metodologia e do contexto histórico	p.21
1.1. Algumas reflexões de caráter filológico	p.21
1.1.1. Do <i>Tratado do não-ser</i>	p.24
1.1.2. Do <i>Elogio de Helena</i>	p.31
1.1.3. Sobre as reflexões de caráter filosófico	p.33
1.2. Os sofistas situados na cultura grega clássica	p.35
1.2.1. Quem eram os sofistas	p.47
1.2.2. Górgias pelos olhos da cultura grega	p.53
Capítulo 2: Do <i>Tratado do não-ser</i>	p.55
2.1. Sobre o <i>Tratado do não-ser</i>	p.55
2.1.1. Os argumentos de ordem ontológica	p.55
2.1.1.1. Na versão do Anônimo de <i>M.X.G.</i>	p.55
2.1.1.2. Na versão de Sexto Empírico	p.67
2.1.2. Os argumentos de ordem epistemológica	p.72
2.1.2.1. Na versão do Anônimo de <i>M.X.G.</i>	p.72
2.1.2.2. Na versão de Sexto Empírico	p.75
2.1.3. Os argumentos acerca dos limites do <i>lógos</i>	p.79
2.1.3.1. Na versão do Anônimo de <i>M.X.G.</i>	p.80
2.1.3.2. Na versão de Sexto Empírico	p.84
2.2. Algumas reflexões sobre o <i>Tratado</i>	p.87
2.3. Um possível núcleo do pensamento gorgiano no <i>Tratado</i>	p.97

Capítulo 3: Do <i>Elogio de Helena</i>	p.105
3.1. Algumas representações de Helena	p.105
3.2. Sobre o <i>Elogio de Helena</i>	p.113
3.2.1. A ida de Helena a Troia como decreto divino	p.117
3.2.2. A imposição violenta de Páris como a causa de Helena ter abandonado Menelau	p.119
3.2.3. O grande poder de persuasão do discurso	p.122
3.2.3.1. A instabilidade da opinião de uma alma incerta como causa do grande poder do discurso	p.124
3.2.3.2. Como o discurso persuasivo é utilizado	p.129
3.2.4. O Éros como o motivo de Helena ter se juntado a Páris	p.133
3.2.5. Helena é, então, inocentada	p.135
Capítulo 4: Do possível diálogo entre o <i>Tratado</i> e o <i>Elogio</i>	p.139
4.1. Um possível núcleo de pensamento no <i>Tratado do não-ser</i> e no <i>Elogio de Helena</i>	p.139
4.2. Um possível diálogo entre o <i>Elogio</i> e o <i>Tratado</i>	p.141
4.3. Algumas consequências da nossa interpretação	p.149
Conclusão	p.153
Referências bibliográficas	p.161

Introdução

A atual dissertação é guiada, principalmente, pela seguinte questão: quais são as fronteiras do *lógos*¹? Nesse sentido, quando pensamos em fronteiras não consideramos apenas os limites do discurso, mas também aquilo que ele abrange, aquilo que faz parte de sua atividade, do que ele é capaz.

Quando se trata de seus limites, consideramos a relação do discurso com duas outras problemáticas filosóficas: a ontologia e a epistemologia. A ontologia, sendo a pesquisa acerca daquilo que compõe a realidade, daquilo que é efetivo objetivamente. A epistemologia, por sua vez, sendo a reflexão acerca do conhecimento: se ele é possível por parte do ser humano e, se este for o caso, qual o método a ser seguido para alcançá-lo.

O discurso, indissociável dessas duas questões filosóficas, é examinado a partir da sua capacidade de comunicar o conteúdo conjecturado. Os limites do discurso seriam pautados pela plenitude com que seria capaz de expressar o que é conhecido enquanto real. Ademais, ele também parece ter seu limite estabelecido com relação ao método utilizado para atingir um certo conhecimento do objetivo.

No entanto, não podemos restringir o uso do discurso apenas a situações de pesquisa e expressão daquilo que se busca conhecer: ele também perpassa diversas atividades humanas e, portanto, tem diversas formas de se apresentar. São nessas situações que exploramos, ao invés das dificuldades e limitações do discurso para a pesquisa, as possibilidades que suas fronteiras abrangem.

Górgias foi um pensador que parece ter discorrido acerca dessas duas faces do discurso: seus limites, quando se trata da busca da expressão do conhecimento e da realidade, e as suas potências, quando se trata de outros âmbitos da vida humana da Grécia em que viveu (como os tribunais, o teatro, a poesia). Em vista disso, propomo-nos, na atual dissertação, refletir sobre o que o pensamento gorgiano nos apresenta acerca do *lógos*.

À vista disso, elegemos o *Tratado do não ser* e o *Elogio de Helena* como nosso *corpus*, pois ambos apresentam reflexões acerca do discurso que podem ser atribuídas a Górgias. Ao fazê-lo, temos como objetivo principal traçar os pontos de diálogo entre os textos e, na medida

¹ Como nos indica o verbete de um dos mais conceituados dicionários da língua grega antiga (Liddell, Scott & Jones, 1996 [1843]) a palavra *lógos* tem várias traduções possíveis, dentre elas: palavra, discurso, pensamento. Na esteira de nossos estudos, pensamos ser plausível pensar este *lógos* como o discurso, uma vez que parece ser apresentado como um instrumento através do qual tentamos comunicar nossas opiniões ou aquilo que conhecemos, se conhecemos e se há algo para conhecer. Dizemos isso também pelo fato de Górgias utilizar-se da palavra *dianooúmetha* (διανοούμεθα) quando fala acerca do pensamento, enquanto *lógos* parece ser reservada para o discurso.

em que o *Tratado* parece apresentar uma reflexão acerca dos limites do discurso, quando utilizado na busca pelo conhecimento de uma realidade objetiva, e o *Elogio* apresenta a potencialidade do discurso, quando se trata de sua característica persuasiva, buscamos, então, compreender as balizas do pensamento gorgiano que aborda essas duas dimensões das fronteiras do *lógos* - a abrangência e os limites - e que perpassam e interconectam ambos os textos.

Temos acesso ao *Tratado* de forma indireta, ou seja, através de testemunhos de terceiros sobre aquilo que Górgias teria escrito. Em razão disso, recorreremos aos dois testemunhos que nos apresentam o *Tratado*: a versão do Anônimo (no *Tratado de M.X.G.*), da qual consultamos as edições críticas de Diels & Kranz (1959) e da Cassin (1998); acompanhando a tradução de Martinez (2008) e de Dinucci (2017); e a versão do Sexto Empírico (no *Contra os Lógicos*, livro I), para o qual utilizamos a tradução de Brito e Huguenin (2017) consultando a edição crítica em grego de H. Mutschmann (Teubner, 1914). Consultamos a tradução do *Elogio de Helena* (em que temos acesso ao texto de autoria de Górgias) realizada por Dinucci (2009), sempre observando a edição crítica de Diels & Kranz (1959).

Diante de um *corpus* com dois textos que percorreram um longo trajeto antes de termos acesso a eles, no capítulo 1 apresentamos uma breve reflexão acerca desses textos. Nele, optamos por ponderar sobre que contribuições o estudo dos escritos pode fornecer à nossa pesquisa, antes de entrar propriamente em seus possíveis aspectos filosóficos. Tendo como objeto de pesquisa dois textos de naturezas distintas, optamos por apresentá-los em diferentes seções do capítulo: uma na qual nos dedicamos à reflexão sobre como podemos tentar compreender o pensamento de Górgias a partir de um texto de natureza fragmentária, como é o caso do *Tratado do não ser*; e outra seção na qual nos perguntamos se o *Elogio de Helena* pode ser considerado não apenas um texto retórico, mas também um texto filosófico.

Neste primeiro capítulo também refletimos sobre o contexto no qual a atividade dos sofistas surgiu e em que medida tal contexto pode ter aberto as portas para as reflexões de tais pensadores. Para fazê-lo, percorremos o seguinte caminho: refletimos acerca do contexto político e da estrutura social da época na qual Górgias viveu - a saber, a Atenas do século V a.C. -; depois, refletimos sobre o pensamento dos gregos, filósofos ou não, acerca dos sofistas e o papel que estes últimos exerciam na sociedade. Apesar de estes dois temas explorados no Capítulo 1 se distinguirem, optamos por abordá-los em um mesmo capítulo pois ambos contribuem para a reflexão filosófica que nos propomos realizar na presente dissertação, mesmo que ainda não sejam propriamente resultado da pesquisa.

Reservamos o capítulo 2 para explorarmos o que Górgias, no *Tratado do não-ser*, apresenta acerca do discurso e a possibilidade de tal pensamento desencadear uma consequência epistemológica. Dividimos o capítulo em quatro seções: uma dedicada aos argumentos que nomeamos de “ontológicos” do *Tratado*, na versão do Anônimo no *de M.X.G.* e de Sexto Empírico no *Contra os Lógicos*; outra que tem como foco os argumentos que nomeamos “epistemológicos”, também em ambas as versões; uma terceira onde refletimos acerca dos argumentos que têm relação com o *lógos*; e, finalmente, na quarta seção, buscamos um núcleo do pensamento gorgiano e, nele, uma possível reflexão epistemológica consequente. Optamos por refletir acerca de cada um dos parágrafos de ambas as versões do *Tratado*, explorando o máximo possível de cada texto para, então, dialogarmos com os comentadores sobre de suas interpretações.

No capítulo 3, tivemos como objetivo refletir acerca de um possível pensamento filosófico da parte de Górgias no *Elogio de Helena*. Para fazê-lo, dividimos o capítulo em duas principais seções: na primeira, refletimos acerca de algumas representações de Helena na cultura grega, com o objetivo de compreender como era a concepção majoritária acerca dessa importante personagem do imaginário grego; na segunda, dedicamo-nos ao estudo do próprio texto de Górgias, buscando iluminar as consequências filosóficas de sua exposição.

Finalmente, o capítulo 4 visa propor o delineamento de um núcleo para o pensamento de Górgias acerca das fronteiras do *lógos*, na convergência entre os dois textos examinados. Nele, retomamos, portanto, as reflexões do *Tratado do não-ser* e do *Elogio de Helena* realizadas, respectivamente, no capítulo 2 e no capítulo 3 para, então, destacar os pontos de diálogo entre os dois textos, em vista de propormos o que poderia ter sido uma concepção gorgiana do *lógos*.

Glossário

Alma

(ψυχή)

Certas almas parecem ser caracterizadas por Górgias como limitadas tanto no *Tratado* (§11) quanto no *Elogio* (§10). Tal limitação seria temporal: elas não são capazes de ter uma noção plena do passado, presente e futuro. Assim, elas acabam tendo uma certa instabilidade quando se trata da opinião que formam acerca das coisas que buscam conhecer. A alma é também aquela que produz o *lógos*.

Âmbito

Denominamos âmbito aquilo que Górgias parece apresentar como sendo de uma ordem própria, da qual os elementos têm uma forma de ser específica que limita a comunicação entre tais ordens. Górgias nos parece distinguir três diferentes âmbitos: o *das coisas que são*, o do pensamento e o do *lógos*. As palavras, por exemplo, por serem do âmbito do *lógos*, não são capazes de expressar de forma plena *as coisas que são*; pois sua forma de ser não é compatível (dizer “verde” não é o mesmo que o ser verde de um objeto). Nesse sentido, os âmbitos têm uma certa limitação quando tentamos realizar uma transferência entre seus elementos, ou seja, quando tentamos traduzir em palavras *as coisas que são* ou um certo pensamento, ou então quando tentamos conceber *algo que é*. Essa distinção, no entanto, não parece criar uma cisão absoluta entre os âmbitos: o *lógos*, quando proferido, obtém um corpo que poderia ser pensado *enquanto algo que é*; o pensamento pode estar de acordo com as coisas que são (se considerarmos a terceira hipótese do *Tratado* onde Górgias levanta a possibilidade de conhecer); o *lógos* pode tentar fazer referência a um pensamento ou a *algo que seja*. Porém, a distinção entre os âmbitos impede que tal comunicação seja plena; e, sem a certeza de uma palavra dizer fielmente algo que é, ou de um pensamento compreender de forma correta as coisas que são, conseqüentemente não somos capazes de saber quando a transferência é bem sucedida.

Coisas efetivas

(εἶναι τὰ πράγματα)

Observamos o uso dessa expressão na versão do Anônimo do *Tratado do não ser* (§9). Martinez (2008) a traduziu como “coisas efetivas” e, se observarmos o grego, estas seriam “*as coisas que são*”. Isto posto,

pensamos as coisas efetivas enquanto os elementos que compõem o âmbito das *coisas que são*.

Erros
(ἀμαρτήματα)

A tradução para *amartémata*, que costuma ser julgada como adequada, é a de erro. Apesar de Dinucci (2009), ao traduzi-la por instabilidade, ter feito uma escolha equivocada, esta pode ser compreendida a partir de uma interpretação do texto em questão (o *Elogio*). Isso porque a possibilidade de a alma se enganar teria como consequência uma certa instabilidade das suas opiniões. Em outras palavras, pensamos que é possível considerar uma certa instabilidade da alma dentro do *Elogio* visto que, nele, Górgias parece colocar que a possibilidade de engano da alma faz com que ela tenha opiniões instáveis que podem variar com o tempo.

Lógos

Já estabelecemos o *lógos* enquanto discurso no nosso *corpus* (ver nota 1). No entanto, pensamos que o discurso não seja simplesmente algo proferido e elaborado por nós: Górgias parece designá-lo a um âmbito próprio. O *lógos*, uma vez proferido, teria um corpo que, apesar de não ser capaz de expressar plenamente as coisas que são (*Tratado*), quando percebido, tem um grande poder de persuasão sobre a alma (*Elogio*).

Não-ser
(τὸ μὴ ὄν)

Podemos encontrar o termo *aquilo que não está sendo* (τὸ μὴ ὄν) no *Tratado*, tanto na versão de Sexto quanto na versão do Anônimo. Ela parece designar as coisas que são *não-ser* (τὸ μὴ εἶναι, no §3), caso o *não-ser* seja.

Natureza
(φύσις)

Podemos encontrar no *Elogio de Helena* Górgias falando acerca da natureza ao mencionar os deuses. Nesse sentido, ela seria apresentada como um âmbito próprio e, por ter os deuses como seus agentes, mais forte que o do homem. Górgias não parece colocar em dúvida a existência ou o poder dessa natureza divina, além disso, ele a coloca como distinta daquilo que tem uma certa conexão com o humano (como o *lógos* e o *nómos*); por isso, pensamos nos ser possível considerar tal âmbito como o das *coisas*

que são, independentemente do discurso e da convenção humana.

Opinião
(δόξα)

A opinião parece ser apresentada no *Elogio* como aquela através da qual a alma produz um discurso. Ela representaria aquilo que a alma concebe enquanto efetivo (podendo estar de acordo ou não com as *coisas que são*). Nesse sentido, pensamos que ela é semelhante ao que Górgias chama de pensamento no *Tratado* e, portanto, ela faria parte dos elementos que compõem o âmbito do pensamento.

Pensamento
(διανοούμεθα/
φρονούμενα)

Tanto a versão do Anônimo (§9) quanto a versão de Sexto (§77) do *Tratado* usam *phronoúmena* para designar as coisas pensadas. No entanto, apenas o Anônimo (§9) utiliza *dianooúmetha* para dizer que concebemos as coisas no pensamento, enquanto Sexto (§77) utiliza *phroneítai* para dizer que pensamos. Diante disso, consideramos ser possível conceber as coisas pensadas (φρονούμενα) enquanto os elementos que compõem o âmbito do pensamento; enquanto conceber (διανοούμεθα) ou pensar (φρονεῖται) seria a atividade que realizamos em tal âmbito.

Persuasão
(πείθομαι)

No *Elogio*, Dinucci (2009) varia a tradução de *peíthomai* entre ser seduzido (§6) e ser persuadido (§11). Pensamos que Dinucci tenha optado por essa primeira tradução pois Górgias parece utilizar *peíthomai* para designar o efeito que o *lógos* tem sobre a alma, e tal efeito poder induzi-la a realizar certas ações ao moldar sua opinião. No entanto, optamos por utilizar apenas a palavra “persuasão” ao longo de nosso comentário para manter um certo padrão, e por ser a tradução mais aceita para *peíthomai*.

Ser
(το ὄν)

Podemos encontrar a expressão grega para *aquilo que está sendo* (το ὄν) no *Tratado*, tanto na versão de Sexto quanto na versão do Anônimo. Ela parece designar as coisas que derivam do *ser* (τό εἶναι, no §3) e, visto que são, pensamos ser semelhantes às coisas efetivas (§9); também comendo, portanto, o âmbito das *coisas que são*. Kahn (1966, p.254-255) nos diz que o verbo *estí* (ser) tem sua raiz no presente-durativo e que,

consequentemente, sempre que usado expressa um sentido de “*aquilo que está sendo*”. Nesse sentido, ainda que estejamos pensando neste glossário uma distinção entre o particípio de *estí* (τό ὄν) e seu infinitivo (τό εἶναι), ambos designam *algo que está sendo* - seja o *ser* enquanto todo, ou *as coisas que são* por se encontrarem dentro dos limites deste *ser*. Diante disso, em nosso comentário, quando nos referimos *ao que está sendo* ou o *ser*, mantivemos um padrão que varia entre a palavra *ser* e a expressão *aquilo que é*, apesar de Martinez (2008) traduzir o particípio como *ente*; pois pensamos que tal tradução pode fazer parecer haver uma distinção entre o que o verbo no infinitivo (*ser*) e o verbo no particípio (*que está sendo*) – distinção a qual o verbo grego não parece expressar.

Capítulo 1: Da metodologia e do contexto histórico

Ah! Exclamou; mais sofistas!
Platão, *Prot.*, 314d4

1.1. Algumas reflexões de caráter filológico

Os textos adotados como *corpus* neste trabalho não chegaram à atualidade tal como teriam sido produzidos originalmente – seja pelo desgaste material do texto, do qual restaram cópias imperfeitas ou fragmentárias; seja pelas alterações neles realizadas pela tradição que se encarregou de sua transmissão, permitindo-lhes chegar até nós, mas modificando-os; seja, ainda, por eventuais erros que tenham passado despercebidos no processo de cópia; seja, enfim, pela manipulação do copista, tentando sustentar seu argumento com o pensamento de outro autor.

Ora, uma vez que os textos que propomos estudar têm uma longa história por trás de si, antes de pesquisarmos seu significado filosófico, uma breve incursão filológica nos ajuda a pensar as consequências dessa longa jornada² realizada por nosso *corpus* (ROSSETTI, 2006, p.47). Assim, utilizar-nos-emos da reflexão filológica visando refletir acerca de aspectos do texto que podem ter uma certa influência no seu conteúdo filosófico, buscando justificar nosso posicionamento diante de questões como: o texto expressa satisfatoriamente o pensamento de Górgias? Se não, quais são os limites de comunicação do escrito? Considerando esses limites, é-nos possível compreender o que seria o pensamento mais próximo do que Górgias uma vez teria proposto?

Dentre os textos cujo estudo propomos, temos o caso de um texto completo, diretamente atribuído a Górgias (o *Elogio de Helena*) e outro que nos chega enquanto fragmento³ (o *Tratado do não-ser* parafraseado por Sexto Empírico e pelo autor Anônimo do *De M.X.G.*). O primeiro passo na pesquisa filológica seria buscar como o texto tomou forma, como ele chegou até nós, se ele foi manipulado (ROSSETTI, 2006, p.47). Um dos motivos de o texto antigo ser preservado, é ele ter sido considerado relevante por alguma tradição e, por isso, ter sido copiado

² “No percurso desta viagem através do tempo, os textos não apenas de historiadores, mas também de poetas, filósofos, trágicos ou outros escritores da Antiguidade Clássica tiveram de superar muitas provas: a vontade de ser publicado em vida do autor; as mudanças voluntárias do texto original publicado em vida do autor; as mudanças voluntárias do texto original por qualquer um dos possuidores do texto; os erros produzidos nas sucessivas cópias manuscritas, tanto na época clássica quanto na época medieval; perdas irreparáveis de textos por causas naturais, ideológicas, econômicas, acidentais, etc.” (VILCHEZ, 2012, p.27).

³ Utilizamos aqui o termo “fragmento” com um sentido mais genérico, sem considerar a distinção convencional, oriunda da tradição alemã, entre testemunho e fragmento.

e recopiado muitas vezes. Portanto, neste caso, as informações do texto foram julgadas úteis para o pensamento de terceiros que, por sua vez, podem ter manipulado tais informações de acordo com seu interesse, realizando cortes, acréscimos, comentários e outros tipos de alterações⁴ (ROSSETTI, 2006, p.97; REYNOLDS, 1991, p.207; VILCHEZ, 2012, p.32).

Independentemente do objetivo do copista, ao ter transcrito o texto, nosso acesso às reflexões do pensador referenciado acaba sendo, de certo modo, condicionado às ações dos copistas intermediários. Ao tentarmos juntar fragmentos do pensamento de um autor, precisamos unir partes do texto que antes pareciam inconciliáveis. Para fazê-lo, é preciso seguir uma certa linha de raciocínio que seria a chave de compreensão que os uniria.

Assim, como pontua Cassin (2015, p.34), há textos que, tal como o *Tratado do não-ser*, se estudados sem um fio condutor⁵, somos incapazes de avançar na sua compreensão, pois sozinhos, eles não fornecem nenhuma informação. No entanto, ao pressupor um fio condutor para a leitura do texto, corremos o risco de ter nossa interpretação enviesada, como consequência do trabalho de copistas que acabam impondo uma ideia ao texto original⁶ (ROSSETTI, 2006, p.139). Em casos como esse, deve-se fazer uma reflexão filológica sobre o texto conectando-o com outros, com os quais parece dialogar. Tal atitude desencadeia uma busca de informações que auxiliam o estudioso a eleger um fio condutor sem atribuir inferências não justificadas ao seu pensamento (ROSSETTI, 2006, p.183). É tendo em vista esse procedimento metodológico que propomos o estudo do *Tratado do não-ser*; a partir da comparação entre dois textos distintos que abordam o mesmo tema – a saber, a reflexão de Górgias sobre o *lógos*.

Se todo texto antigo que chega até nós pode ter sido de certa forma alterado, a fim de que possamos estudá-lo, é necessário seguir uma edição crítica⁷; ou seja, uma edição na qual o filólogo apresenta uma versão próxima do que teria sido o texto autêntico. O desenvolvimento

⁴ Mesmo em épocas mais próximas ao texto, ele pode ter sido alterado: “quando a obra estava pronta, o autor a entregava ao editor (que se confunde, nessa época, com a própria pessoa do livreiro), mas nesse mesmo momento perdia qualquer tipo de propriedade intelectual sobre ela. Aliás: o editor, o livreiro, podia modificar adicionar ou suprimir o que considerasse oportuno” (VILCHEZ, 2010, p.29)

⁵ Podemos pensar esse fio condutor como uma inferência interpretativa do autor que nos oferece o fragmento - por exemplo a interpretação de que Sócrates é “bom” e os sofistas “ruins” (ROSSETTI, 2006, p.139).

⁶ Além de outras lentes que se interpõem entre nós e o locutor do texto: a tradição hermenêutica que esse texto recebe ou recebeu, as traduções, os comentários também têm grande peso na leitura de um texto.

⁷ Nas situações em que temos o pensamento de um autor através de um intermediário, é papel do filólogo ao defender uma edição crítica (ROSSETTI, 2006, p.184) 1) descobrir o grau de confiabilidade daquele que comenta; 2) tentar distinguir o original e as alterações que ele pode ter sofrido no seu percurso até ser transmitido no texto estudado; 3) reformular distinguindo o signo (aquilo que comunica) do pensamento que este signo pretendia comunicar; 4) remontar os fragmentos em uma ordem mais próxima possível do autêntico; 5) classificar todas as citações como relevante ou irrelevante, confiável ou não confiável; 6) colocar o autor no espaço e no tempo a partir de indicações do texto.

de uma edição crítica envolve a realização de escolhas acerca das palavras que compõem o texto “mediante uma rigorosa análise comparativa e seguindo métodos científicos” (VILCHEZ, 2012, p.38).

O método filológico, no estabelecimento de uma edição crítica, também pode colaborar para a reflexão sobre textos a que temos acesso através de um intermediário (ROSSETTI, 2006, p.184) – como é o caso do *Tratado*. Quando depararmos com um texto de tal natureza, consideraremos o grau de confiabilidade daquele que comenta a reflexão de Górgias (seja o Anônimo ou Sexto Empírico), tentando reformular aquilo que o signo linguístico parece apontar como pensamento do leontino. Assim, buscamos compreender se certos argumentos apresentados pelos intermediários foram realmente utilizados pelo sofista e qual teria sido sua finalidade no pensamento de Górgias, classificando-os como relevantes ou irrelevantes, confiáveis ou não.

Temos atualmente acesso a um número limitado de textos que expressam o pensamento de Górgias, mas consideramos que tal circunstância não inviabiliza nossa reflexão acerca do que o sofista tenha possivelmente pensado. Isso porque, através de aproximações, somos capazes de reconstruir ideias que remetem ao que foi uma vez sustentado por certo pensador; observando o que outros autores que comentaram acerca delas, ou até trechos citados que podem ter sido parte de sua obra (ROSSETTI, 2006, p.118). Algumas reflexões de caráter filológico nos auxiliariam a tentar identificar cuidadosamente detalhes do texto que podem ser resultado de uma certa manipulação por parte do intermediário que nos apresenta o testemunho (enquanto paráfrase), ou o fragmento (enquanto citação de terceiros); distinguindo tais manipulações do que poderia ser a reflexão do autor que buscamos (ROSSETTI, 2006, p.119).

Isto posto, no atual capítulo temos como objetivo repertoriar e discutir, de forma sintética, os problemas filológicos relacionados ao *corpus* sob análise, com ênfase nas consequências hermenêuticas de um texto fragmentário e no gênero desses textos. Tal objetivo visa buscar informações sobre o texto concreto que sirvam de orientação na nossa tentativa de nos aproximar do que nos parece ter sido a reflexão de Górgias acerca dos limites do conhecimento humano e de seu *lógos*.

Podemos ainda pensar na relação entre filosofia e filologia. De acordo com Cassin (2015, p.28), as duas práticas parecem se complementar: na filologia, quando deparamos com um texto que, por si só, nada conseguimos compreender, a filosofia preenche esse vazio atribuindo um sentido ou uma linha de pensamento ao texto; nesse mesmo caminho, para que, na prática filosófica, não realizemos uma divagação desorientada, a filologia nos fornece

informações do texto concreto que orientam o curso que devemos seguir para tentarmos nos aproximar do pensamento de um filósofo.

Dessa forma, a filosofia contribui para que um texto individual isolado passe a fazer sentido como parte de um pensamento. O estudo de um texto estritamente através do método filológico parece limitado ao que o significante apresenta (CASSIN, 2015, p.33); de forma que acabamos recorrendo à filosofia, buscando não apenas refletir acerca do que as características textuais podem nos informar, mas também acerca das potencialidades do que o texto tenta nos comunicar (ROSSETTI, 2006, p.243). Assim, a filosofia contribui para que um texto individual isolado passe a fazer sentido como parte de um pensamento para além do escrito, enquanto poderíamos pensar a filologia como um guia que aponta, a partir do escrito, que caminhos permitem uma investigação coerente.

Nesse sentido, começamos nossa dissertação pensando as questões filológicas dos textos concretos que compõem nosso *corpus*. Para, então, buscar a concepção de Górgias que tais textos nos parecem comunicar e, assim, refletir como estes textos podem ser parte de um pensamento que os organizou e direcionou as ideias que cada um apresenta isoladamente.

1.1.1. Do *Tratado do não-ser*

Nós temos acesso ao *Tratado do não-ser* por intermédio de versões fragmentárias escritas por terceiros. Nós podemos encontrá-lo no *Tratado de M.X.G.* – escrito por um Autor Anônimo – e também no *Contra os Lógicos* – escrito por Sexto Empírico. Quando nos deparamos com textos que podem ter tido seu conteúdo alterado na transmissão, como é o caso do *Tratado*, deve-se realizar confrontos entre as versões na tentativa de encontrar uma mensagem mais próxima do pensamento do autor em questão (ROSSETTI, 2006, p.100).

Para fazê-lo, podemos considerar primeiro um possível interlocutor para o *Tratado do não-ser*: Górgias parece realizar um diálogo com o *Poema acerca da natureza* de Parmênides (CASSIN, 2015, p.40; ROSSETTI, 2006, p.216). Em seu poema, o filósofo apresenta uma única realidade possível: a do *ser*. O *ser*, sendo homogêneo, uno e circular, abrangeria todas as coisas que são, impossibilitando o *não-ser* de ser. Górgias, em seu *Tratado*, parece questionar a concepção parmenídica do *ser*, colocando o *lógos* como algo de uma ordem diferente da realidade externa a ele. Portanto, se o *ser* parmenídico é a realidade, existiria algo (o *lógos*) que escapa à circunferência deste *ser*.

Ambas as versões do *Tratado* parecem apresentá-lo como tendo o *Poema* como seu interlocutor, apesar de não o fazerem de forma igual. O Anônimo apresenta tal diálogo expondo considerações de Melisso e Xenófanes que visavam fortalecer a tese parmenídica, para, então, apresentar Górgias utilizando-se de princípios semelhantes aos que Parmênides assumiu para apresentar as limitações do pensamento deste (CASSIN, 2015, p.67). A versão de Sexto, por sua vez, apesar de parecer apresentar o pensamento de Górgias de forma independente (CASSIN, 2005, p.32), não necessariamente exclui a perspectiva de o *Tratado* estar dialogando com Parmênides, visto que, apesar de Sexto Empírico não utilizar os argumentos que apresenta a fim de estabelecer o diálogo entre os dois – como é o caso do texto do Anônimo – ele parece mantê-lo de outra maneira, como veremos em seguida.

Com efeito, ao escrever o *Contra os lógicos*, Sexto Empírico parece ter como objetivo induzir o leitor a uma suspensão de juízo sobre a possibilidade de conhecermos uma realidade objetiva, discorrendo também sobre reflexões acerca do discurso (BETT, 2005, p.17-18). Para fazê-lo, ele apresenta no livro primeiro o argumento de Parmênides (§111-§114) assumindo para este autor a existência de um critério de verdade (o *ser*), em contraposição a Górgias (§65-§87) que, por sua vez, argumentaria pela inexistência de um critério de verdade – o que nos parece indicar um possível diálogo entre os dois pensamentos (ROSSETTI, 2006, p.106).

Cassin (2015, p.28) começa especulando a possibilidade de o *Tratado de M.X.G.* ser uma doxografia, ou seja: o Anônimo seria um estudioso que escreveu o texto visando fazer um compilado dos pensamentos (textos e fragmentos) de Melisso, Xenófanes e Górgias. Uma vez considerado o Anônimo como um doxógrafo, deveríamos questionar a neutralidade de sua escrita; ou seja, nos perguntarmos em que medida ele não alterou, através de sua seleção e interpretação, as informações expostas em seu texto. Nesse sentido, se assumirmos que o objetivo do *Tratado de M.X.G.* seria simplesmente elencar o que outros pensadores teriam conjecturado, temos que nos perguntar que método guiava a apresentação e as condições que envolviam sua transmissão, em vista de compreender suas limitações para acessarmos o pensamento daqueles autores ali representados.

Na Antiguidade, um estudioso que tivesse o objetivo de registrar as ideias de um outro pensador, teria de enfrentar a dificuldade do acesso ao texto próprio desse autor. Caso o encontrasse, haveria ainda o risco de a versão que tinha em mãos ser uma falsificação, tendo em vista que os manuscritos continham poucos indicadores sobre sua confiabilidade e autenticidade (ROSSETTI, 2006, p.213). Assim, autores como o Anônimo (se considerado um doxógrafo) não teriam provavelmente acesso a um material fidedigno, que usufruiria de um método de registro semelhante ao que temos atualmente. Desse modo, um documento

falsamente atribuído a um autor, ou mesmo incompleto e corrompido, poderia influenciar de forma equivocada a apresentação de um conteúdo desenvolvido por um doxógrafo. Assim, o pensamento de Górgias poderia ter sido modificado de antemão por aquele que teria realizado seu registro material.

No entanto, ter um difícil acesso aos textos originais não era o único fator de interferência na elaboração do texto doxográfico: havia casos em que o doxógrafo optava por escrever um comentário de própria autoria sem ter a preocupação de distingui-lo do que seria a representação – ou citação – do pensamento do autor comentado. Na versão do *Tratado* escrita pelo Anônimo pensamos haver uma situação semelhante a de um doxógrafo que adiciona um comentário ao pensamento do autor que registra, sem destacá-lo ou distingui-lo como seu próprio. Ele se encontra no parágrafo 4, onde o Anônimo, depois de apresentar o raciocínio de Górgias que o leva ao “nada é”, utiliza-se deste mesmo raciocínio para sustentar que “tudo é” – exploraremos melhor este aspecto no capítulo 2.

Assim, a consciência dessas questões filológicas nos ajuda a pensar a doxografia como uma atividade que, na tentativa de expor o pensamento de um autor, procurava também, de certo modo, reescrever o que ele pensou – tendo, talvez, ao menos parcialmente, o objetivo de transmitir uma tradição. Apesar de muitas vezes a doxografia ser vista como uma mera repetição, de forma em que o doxógrafo por trás do escrito acaba por ser apagado, se pensarmos a Antiguidade como uma época quando os valores relativos à neutralidade na exposição de informações não eram ainda valorizados como na Modernidade, precisamos analisar ainda mais criticamente as informações apresentadas em um texto desse gênero, comparando-o com outras fontes (CASSIN, 2015, p.32-34). Diante disso, não ignoramos a possibilidade de o doxógrafo ter impresso em seu texto sua própria leitura, de acordo com seu interesse filosófico.

Para ajudar a compreender essas sutilezas do texto doxográfico, Cassin (2015, p.33) opta por utilizar-se da filosofia para tentar compreender os interesses que teriam guiado o Anônimo ao escrever o *Tratado de MXG*; visto que estes podem tê-lo induzido a alterar algumas informações; não sendo, portanto, “fiel” ao pensamento de Górgias. Em outras palavras, a interrogação filológica pode auxiliar na identificação das circunstâncias que poderiam ter comprometido a confiabilidade do texto, e, a partir de tais circunstâncias, a filosofia seria capaz de fazer um levantamento do pensamento que parece estar por trás do escrito⁸. Ao propor uma análise filosófica, Cassin (2015, p.48) tenta, portanto, compreender o

⁸ Por exemplo, com relação ao *Tratado*, uma certa reflexão filológica nos auxilia a identificar os limites dos testemunhos que tentam reproduzir o pensamento de Górgias e, assim, somos capazes de filtrar as informações

Tratado de M.X.G como algo além de uma doxografia no sentido tradicional – entendida como uma colagem de pensamentos de outros. Ela sustenta que a doxografia, na verdade, não é a mera representação de um pensamento alheio, mas seria uma coleção de textos que, ao repetir o que foi uma vez dito por um outro autor, revelaria o pensamento do doxógrafo. Assim, “o tratado entra então em um gênero: o dos manuais escolares, mais ou menos bem feitos e mais ou menos tendenciosos” (CASSIN, 2015, p.30).

Da mesma forma, Cassin parece interpretar a repetição sofisticada: o sofista⁹ seria aquele que, repetindo as palavras de um outro, as esvazia de conteúdo – ou seja, tira sua relação com o objeto que elas tentam exprimir – tornando-as mais um dentre outros discursos. Ou seja, o doxógrafo, ao propor o registro do pensamento de um terceiro autor, faz perder a plenitude do sentido do texto original – e, por essa razão, transmite algo diferente do pensamento daquele com o qual se comprometeu. O sofista demonstraria, assim, na prática, a impossibilidade de as palavras dizerem o real, ao repetir o que foi dito por outros autores, pois, ao fazê-lo, ele acabaria por alterar o que foi sustentado inicialmente e, assim, esses discursos deixariam de apresentar o real e passariam a ser um discurso que diz apenas palavras.

A doxografia do Anônimo parece seguir esse método que Cassin classifica como sofisticado, na medida em que ele apresenta o pensamento de Melisso, Xenófanes e Górgias como diferentes tentativas de repetição de Parmênides, o que parece engendrar uma alteração substancial do que se apresentava no *Poema*. Assim, do mesmo modo como esses três autores – Melisso, Xenófanes e Górgias – modificam o pensamento do filósofo de Eleia ao repeti-lo, também o Anônimo, os repete, modificando-os.

Ao fazê-lo, entretanto, o Anônimo teria o objetivo de demonstrar que toda vez que um discurso é repetido, a mensagem original é alterada e, portanto, na medida em que todos (M., X., G.) se propõem a dizer o mesmo, eles estariam no mesmo patamar de verdade. Entretanto, na medida em que apresentam o que seria verdadeiro de forma distinta, não o dizem plenamente (uma vez que, se fossem bem sucedidos em dizê-lo, teriam repetido o mesmo de forma idêntica). Em outras palavras, ao repetir os discursos, o Anônimo extingue o comprometimento que estes textos tinham com a realidade, fazendo deles meras palavras.

que parecem provir de tais limitações (sendo esse resultado das lentes de Sexto Empírico e do Anônimo) buscando uma aproximação do que teria sido o pensamento autêntico de Górgias.

⁹ Apesar de esta interpretação de Cassin da sofisticada não estar de acordo com o que consideramos ser o pensamento de Górgias (ver capítulo 2), apontamos aqui esta reflexão em vista de pensar quem seria o Anônimo e quais seriam as características de sua interpretação do *Tratado do não-ser* que aparece no testemunho indistintamente do pensamento de Górgias.

Assim, Bárbara Cassin (2015, p.48) comenta que o Anônimo parece ser um sofista que, no *Tratado de M.X.G* realiza um movimento crítico de espelhamento de teorias (atribuídas a Melisso, Xenófanes e Górgias); isto é, ele equipara teorias que, embora buscassem ser fiéis ao pensamento de Parmênides, acabavam por distorcer a tese inicial. Tratar-se-ia de um jogo de espelhos imperfeitos que, ao refletirem a mesma imagem nas suas diferentes superfícies, produziria uma imagem final bastante distorcida. É nessa distorção que estaria a contribuição de cada um dos sofistas e do próprio Anônimo. Por exemplo, Cassin argumenta que, apesar de o autor Anônimo aparentar inicialmente ser um doxógrafo “neutro” e “imparcial”, quando ele chega ao “nada” de Górgias, sua voz se confunde com a do sofista, como se ele estivesse de acordo com o pensamento deste e como se o *Tratado de M.X.G.* fosse um exercício das consequências do pensamento de Górgias (CASSIN, 2015, p.49).

Não somos capazes de dar uma palavra final acerca do Autor Anônimo: não sabemos se ele é um doxógrafo ou um sofista. Contudo, é possível pensar que, enquanto doxógrafo, nossa pesquisa encontra a dificuldade de que, apesar de consciente das possíveis alterações do intermediário, não somos capazes de distinguir os interesses do Anônimo daquilo que pode ter sido o pensamento de Górgias. Enquanto sofista, a voz do Anônimo acaba se confundindo com a de Górgias e, da mesma maneira, não sabemos onde termina o pensamento de Górgias e onde começa as contribuições próprias do autor Anônimo.

De todo modo, percebemos que, considerando o Anônimo um doxógrafo ou um sofista, não é possível desconsiderar a sua voz nesse texto. Por isso, no decorrer do capítulo 2, quando refletirmos sobre o pensamento de Górgias no *Tratado*, com o intuito de não assumir posições do Anônimo como se fossem de Górgias, adotamos a estratégia de observarmos sua versão em comparação com a de Sexto Empírico. Utilizaremos, no entanto, a versão do Anônimo isoladamente, somente ao explorar o possível diálogo do *Tratado* com o *Poema* de Parmênides, pois sua versão contém mais argumentos a partir dos quais podemos refletir acerca dessa relação; uma vez que o Anônimo parece apresentar o pensamento de Górgias como consequência da reflexão parmenídica acerca do *ser*. Em todo caso, levamos em conta a presença dessa outra voz no *corpus*, conscientes de que não temos um acesso “puro” à fonte do pensamento gorgiano.

Geralmente, assumimos que os textos dos filósofos céticos são de maior confiabilidade que os de outros filósofos que comentam a história da filosofia, em decorrência do próprio método que adotavam e das conclusões a que chegavam – a suspensão do juízo sobre a matéria tratada. Com efeito, o método cético consistia em “submeter a escrutínio as visões dos

dogmáticos”¹⁰ (BETT, 2005, p.17), ou seja, a pesquisa filosófica de Sexto Empírico consistia em fazer um exame de pensamentos dos dogmáticos e, além de apresentar suas próprias críticas e contra-argumentos, apresentava o ponto de vista de outros autores em sua obra. Sexto parecia acreditar que a melhor forma de apresentar os dogmáticos seria mostrar o quão fortes eram seus argumentos – essa atitude teria como consequência os próprios argumentos se excluírem, sem o cético ter que se posicionar na discussão (BETT, 2005, p.18). No entanto, ainda assim, poderíamos nos perguntar: esse método garante a neutralidade que atribuímos a um filósofo cético? Ou, assim como o Anônimo, também Sexto poderia ter produzido uma outra leitura, própria, das palavras de Górgias de acordo com o seu interesse?

Como vimos, a filosofia cética tinha como método contrapor posições dogmáticas que se excluem na medida em que não temos critérios o suficiente para saber qual seria a verdadeira, nos levando, conseqüentemente, à suspensão do juízo (ἐποχή). Assim, ao ler o *Contra os lógicos*, é possível assumir que Sexto utiliza seu método com o objetivo de demonstrar que não há critério de verdade e, se for bem sucedido nessa tentativa, que os dogmáticos não assumem suas posições de forma satisfatoriamente justificada (BETT, 2005, p.17). Nessa perspectiva, poderíamos pensar que a conclusão atribuída a Górgias no *Contra os lógicos* parece ser muito semelhante à atividade cética¹¹. A Górgias atribui-se o argumento de que não somos capazes de distinguir que discurso é o verdadeiro, uma vez que ele não comunicaria algo objetivo que possa servir como critério de avaliação. Da mesma forma, ao contrapor pensamentos excludentes, Sexto estaria concluindo que, se o discurso não apresenta a realidade, não haveria, portanto, critério de verdade para determinar qual seria o mais correto.

Contudo, Bett (2005, p.17-18) argumenta que pensar a obra *Contra os lógicos* como uma tentativa de Sexto Empírico de provar que não há critério de verdade é uma atitude errônea. Isso porque o objetivo do filósofo seria, na verdade, induzir seu leitor à suspensão de juízo, independentemente da existência ou não de um critério de verdade. O método do qual Sexto se valeria para induzir o leitor à suspensão de juízo seria a justaposição de dois argumentos igualmente fortes (ἰσοσθένεια - situação de forças igualadas)¹². Segue-se, então,

¹⁰ Todas as traduções de Bett foram feitas por nós. Cf. “subject to scrutiny the views of the dogmatists”.

¹¹ Coelho (2010B, p.35) ressalta que, apesar de, na apresentação de Sexto Empírico, Górgias aparentar ter um pensamento muito semelhante ao do cético, isso não seria um fator que desqualifica o testemunho enquanto uma fonte das reflexões do sofista; pois Sexto apresenta tais reflexões dentro de um livro que acaba por considerar Górgias enquanto um lógico, com argumentos dignos de serem estudados, inseridos em um contexto, em um diálogo com outros pensadores.

¹² O critério de seleção de dois argumentos igualmente fortes seria dois argumentos com a mesma potencialidade de convencimento do leitor, e não a possibilidade destes argumentos exprimirem uma realidade objetiva (BETT, 2005, p.18).

que Sexto não se identificaria com nenhum dos argumentos dogmáticos – sejam eles a favor da existência de um critério de verdade, sejam contra.

Diante disso, poderíamos atribuir uma neutralidade relativamente maior a Sexto Empírico em sua tentativa de expressar os argumentos dos dogmáticos. Porém, ainda assim, consideramos essa ser uma posição inocente diante da exposição cética. Apesar de seu interesse ser diferente do Anônimo, Sexto Empírico ainda mantém um objetivo naquilo que apresenta sobre Górgias e outros dogmáticos, que é levar o leitor à suspensão de juízo sem “ele mesmo ter que levantar um dedo”¹³ (BETT, 2005, p.18). Dito de outro modo, se assumirmos também em Sexto Empírico a existência de um diálogo implícito entre Górgias e Parmênides, semelhante àquele que Cassin (2015) identifica no texto do Anônimo, também Sexto estaria colocando o argumento parmenídico no livro primeiro como um dogmático que assume um critério de verdade (o *ser*) em contraposição a Górgias que, por sua vez, seria um dogmático que argumenta pela inexistência de um critério de verdade.

Ora, o que nos resta perguntar é: em que medida Górgias realmente argumenta a favor da inexistência do critério de verdade e em que medida essa conclusão do *Tratado* não seria senão o resultado de Sexto Empírico, interpretando Górgias para que seu argumento possa ter a mesma força que o argumento de Parmênides? Diante dessa dúvida, optamos, então, por utilizar tanto a versão do Anônimo quanto a versão de Sexto que, apesar de terem interesses diversos quanto ao pensamento de Górgias, quando cotejados e feitas as ressalvas a respeito de seus autores (o filósofo cético Sexto Empírico e o sofista/doxógrafo Anônimo), permitem entrever um núcleo comum, a partir do qual se podem destacar proposições que seriam propriamente gorgiânicas.

Desse modo, assim como Reynolds (1991, p.208) indica ser a forma mais apropriada de lidar com textos a que temos acesso apenas através de fragmentos ou testemunhos, adotamos a seguinte metodologia no tratamento desse *corpus*:

- 1) realizar um cotejo entre as versões a que temos acesso do *Tratado*;
- 2) eliminar as passagens que parecem ser independentes do pensamento que buscamos;
- 3) organizar o que restou como sendo o mais próximo do autêntico alcançado.

Porém, ao invés de fazê-lo para a construção de uma edição crítica (como é a proposta de Reynolds), o faremos na busca de um consenso filosófico.

Ademais, a comparação entre as duas versões, em busca de um núcleo que nos indicaria o pensamento de Górgias, não é a única razão pela qual consideramos a versão de Sexto

¹³ Cf. without the skeptic himself having to lift a finger.

Empírico. Além dessa, podemos encontrar Sexto apresentando Górgias no primeiro livro do *Contra os lógicos*, começando na marcação 64 e terminando na 87. No contexto dessa obra, entende-se por “lógica” mais do que aquilo que consideramos ser a lógica hoje em dia: são abordadas tanto questões lógicas formais quanto questões acerca da existência ou não de um critério para o conhecimento, tendo como foco uma certa epistemologia (BETT, 2005, p.15-16). No livro em que Górgias é apresentado, Sexto Empírico parece levantar a pergunta se há um critério de verdade confiável para conhecer as coisas não observáveis (BETT, 2005, p.16). Assim, na medida em que nosso trabalho pretende examinar uma certa reflexão de caráter epistemológico contida no pensamento de Górgias, o que Sexto nos apresenta nos parece contribuir com nossa pesquisa.

1.1.2. Do *Elogio de Helena*

No *Elogio de Helena*, diferentemente do *Tratado do não-ser*, temos acesso a um texto cuja autoria é atribuída ao próprio Górgias. Apesar de Górgias tê-lo indicado como um “elogio” (ἐγκώμιον, §21) – posteriormente nomeado como gênero retórico epidíctico –, a articulação de argumentos e sua forma de apresentação, conforme veremos, foi qualificada também como uma “defesa” (gênero judiciário), uma vez que o texto adota como tema uma questão mitológica e apresenta seus argumentos de forma persuasiva (BONS, 2007, p.37). Se seu objetivo é apresentar argumentos com vista à persuasão, poderíamos pensar, então, que a escrita do *Elogio* pressupõe um interlocutor e, portanto, não seria um texto que seria lido em silêncio, alheio a uma performance diante de uma plateia. Pelo contrário, além de ele ter sido escrito em uma Grécia em que a oralidade ainda teria um grande peso, e talvez até mesmo uma certa prevalência, o próprio material que o portaria – o papiro – era próprio para apresentações orais (ROSSETTI, 2006, p.65; THOMAS, 2005, p.70).

O *Elogio de Helena* nos apresenta Helena (uma personagem mítica, representada na *Iliada*) como inocente. De acordo com o sofista, a personagem teria sido erroneamente considerada culpada pela guerra de Troia. Para provar esse ponto, Górgias apresenta quatro motivos principais do porquê Helena seria inocente:

- 1) ela poderia ter ido à Troia por necessidade, ou seja, por vontade dos deuses;
- 2) ela poderia ter sido coagida pela força de Páris;
- 3) sua alma poderia ter sido persuadida por um belo discurso;
- 4) ela poderia ter sido dominada por *Éros* depois de contemplar o corpo de Alexandre.

O ponto de Górgias é que, se qualquer um desses quatro motivos fora efetivo, não haveria por quê Helena ser considerada culpada, pois todos derivam de forças às quais ela não teria condições de se opor.

O *Elogio* apresenta a estrutura característica de um texto retórico, dado o seu efeito persuasivo (BONS, 2007, p.40), sendo considerado um texto que Górgias teria escrito para distribuir como um panfleto de suas habilidades oratórias (uma demonstração, uma ἐπίδειξις). Nesse caso, seu objetivo teria sido o de atrair clientes, assim como também teriam feito outros sofistas daquela época (ROSSETTI, 2006, p.49). De acordo com Bons (2007, p.41), o *Elogio* apresenta a seguinte estrutura: os parágrafos primeiro e segundo apresentam uma introdução; do terceiro parágrafo ao quinto, Górgias apresenta um encômio à Helena, exaltando sua beleza; do parágrafo seis ao parágrafo dezenove são apresentados os argumentos que sustentam a posição de que Helena seria inocente; e os parágrafos vinte e vinte e um são dedicados à realização do epílogo.

Podemos observar, a partir dessa estrutura, que o *Elogio* tem elementos típicos tanto de um discurso de defesa, quanto de um elogio – estes se encontrando do terceiro ao quinto parágrafo. Com relação aos elementos de defesa do discurso, Górgias utiliza-se do método de dividir o tema em subtemas hipotéticos (BONS, 2007, p.41), ou seja, uma vez que ele opta por defender a hipótese de que Helena deveria ser considerada inocente, ele apresenta em seguida várias possíveis situações que poderiam ter levado Helena à Troia, sendo Helena inocente em todas essas possibilidades:

Esse método é conhecido como *apagoge*, e é aplicado por Górgias de uma forma em que aquele que fala começa a enumerar todos os possíveis argumentos do caso, e subsequentemente demonstra a insustentabilidade de todos e cada um. O que é atrativo dessa estratégia consiste não apenas no fato de que ao usar compulsão (quase-)lógica, a acusação principal é refutada mas também através do tratamento enumerado e sistematizado dos potenciais argumentos é possível atingir um senso de completude que pode ser alcançado o que reforça a conclusão final (BONS, 2007, p.41)¹⁴.

¹⁴ Todas as traduções de Bons foram feitas por nós. Cf. This method, known *apagoge*, is applied by Gorgias in such a way that the speaker begins by enumerating all possible arguments of the case, and subsequently demonstrates the untenability of each and every one. The attractiveness of this strategy lies not only in the fact that in using (quasi-)logical compulsion the main charge is refuted but also that by the enumeration and systematical treatment of all of the potential arguments a sense of completeness can be achieved that reinforces the final conclusion.

Em outras palavras, a estratégia retórica que Górgias usa no *Elogio*, e que consiste em apresentar vários argumentos que levantam as razões que inocentariam Helena, acaba por levar tais hipóteses a excluírem umas às outras. Mas quando lido para um público, o número excessivo de motivos levantados pode passar a impressão de completude do discurso – o público não seria convencido porque Górgias estava relatando o que realmente aconteceu na guerra de Troia; mas, em vez disso, pelo número de eventos possíveis que reforçam a tese final: a de que Helena seria inocente.

O fato de o *Elogio* ser finalizado com a insinuação de que ele é “um jogo” (παίγνιον) acaba por lhe atribuir também uma característica de ambivalência: enquanto no início do texto Górgias acusava de equivocados aqueles que discordassem de que Helena seria inocente, agora, no final do discurso, ele atribui ao texto uma característica que poderia reduzir a força dos argumentos apresentados a um mero jogo. Todavia, isso não parece significar que se deva diminuir a força do texto enquanto uma defesa de Helena, pois a ambivalência de um fim aberto é também uma estratégia tipicamente sofista (BONS, 2007, p.42). Essa ambivalência não significa que devemos reduzir o texto a palavras dispensáveis: de acordo com Bons (2007, p.43), o *Elogio* é uma apresentação dos poderes do discurso e que, enquanto um jogo, podendo ser levado a sério ou não, terá um efeito no mundo que pode mudar a opinião coletiva acerca de uma certa tradição.

Perguntamo-nos: o fato de Górgias lançar mão de métodos retóricos, o limitaria a apresentar um conteúdo apenas retórico? Ou, ainda, como afirma Bons, o fato de Górgias finalizar o seu texto com uma atitude extremamente sofista comprometeria seu texto apenas com esse movimento? Górgias nos mostra no *Elogio* consequências de um pensamento sobre a limitação do ser humano ao abordar a realidade através do discurso? A partir das reflexões acima, pensamos que o fato de o *Elogio* conter vários elementos retóricos não nos impede de buscar nele uma reflexão filosófica acerca do conhecimento e do discurso.

1.1.3. Sobre as reflexões de caráter filosófico

Apesar de a tradição não reconhecer unanimemente uma continuidade entre os textos de Górgias, consideramos ser possível propor ao menos a existência de um diálogo entre eles, de modo que, no seu conjunto, eles exprimiriam uma ideia ou um conjunto de ideias filosóficas fundamentais. Dizemos isso porque, ainda que tal concepção não se apresente clara e distintamente, parece-nos ser possível contrapor passagens e concepções de ambos os escritos, a fim de ressaltar as aparentes semelhanças e, eventualmente, também as diferenças. Ora, se

nos for possível amparar este diálogo em características textuais, julgamos ser plausível assumir o diálogo entre o *Tratado* e o *Elogio*.

Levando em consideração as características particulares dos textos, conforme comentado neste capítulo, nossa pesquisa filosófica também segue o proposto por Rossetti (2006, p.253-254), e busca:

1) compreender as ideias apresentadas em um texto e identificá-las em um conteúdo doutrinal;

2) identificar e explicitar os argumentos que sustentam tais ideias e suas ligações com diferentes “núcleos conceituais”;

3) distinguir elementos específicos do discurso que o ligam com elementos já estabelecidos ou não;

4) apresentar os pressupostos que o autor não explicita;

5) emitir um juízo acerca da efetividade dos argumentos e ideias;

6) contextualizar o ambiente (cultural, histórico) no qual o autor produziu suas ideias e a interação destas com tal contexto;

7) observar o texto estudado de acordo com a totalidade dos escritos do autor – sem deixar de lado fontes secundárias, expandindo, assim, o campo de visão da filosofia;

8) propor uma possível evolução do pensamento e, se ela for confirmada, demonstrar as razões de ela ser.

Nesta dissertação, realizamos o item 6 neste primeiro capítulo, na medida em que é dedicado não apenas à reflexão metodológica da nossa pesquisa, como também a questões de como era a época em que Górgias escreveu e como seu pensamento parece dialogar com ela. Nos capítulos dois e três realizamos os pontos 1, 2, 3 e 4, na medida em que, nesses capítulos, 1) tentamos compreender as possíveis ideias filosóficas apresentadas por Górgias no *Tratado* e no *Elogio*, enquanto tentamos encontrar os elementos que correspondem ao seu pensamento, e que fundamentaria os textos de Górgias; 2) tentamos identificar os argumentos que os sustentariam; 3) principalmente com relação ao *Tratado*, refletimos acerca do diálogo de Górgias com Parmênides, identificando os pontos de contato e distanciamento dos dois pensamentos; e 4) refletimos acerca dos pressupostos que guiam tanto o *Tratado* quanto o *Elogio*. Os pontos 7 e 8 foram objeto da análise contida no capítulo quatro – onde nós refletimos não exatamente acerca de uma evolução do pensamento de Górgias, mas acerca de uma certa continuidade e diálogo entre o conteúdo filosófico presente no *Tratado* e no *Elogio*.

Na tentativa de realizar os objetivos desta pesquisa, devemos estar atentos, como diz Rossetti (2006, p.257-259), às “armadilhas” da interpretação filosófica. Isso porque A) na

medida em que o *Elogio* faz referência a um conteúdo mitológico, ou seja, uma informação que Górgias assume como algo do domínio comum, não podemos deixar de contextualizar essas informações implícitas no texto, uma vez que elas nos auxiliam na sua compreensão¹⁵; B) outro fator de complexidade é identificar as influências sofridas por outros autores os quais aquele que estudamos pode ter lido e dialoga com no texto – movimento que realizaremos ao refletirmos acerca do *Tratado*, uma vez que este parece ser apresentado como uma resposta ao *Poema acerca da natureza* de Parmênides; e, além disso, C) há também a influência de comentadores modernos na leitura dos antigos e, portanto, manteremos um constante diálogo com os comentadores de Górgias.

Em suma, quando refletimos acerca do *Tratado do não-ser*, observamos que a sua maior dificuldade é a tentativa de encontrar o pensamento de Górgias, buscando distingui-lo da leitura do Anônimo ou de Sexto Empírico. Vimos que, apesar do fato de não podermos afirmar com certeza o que teria sido o pensamento de Górgias em seu estado “puro”, é-nos possível realizar ao menos uma aproximação – comparando as duas versões – que viabiliza a nossa busca por uma possível reflexão acerca do conhecimento neste texto por parte do sofista.

O *Elogio de Helena*, por sua vez, apresentou a dificuldade de, inicialmente, ser classificado pela tradição como um simples texto retórico, que não expressaria nada mais que um método de persuasão ou, na pior das hipóteses, que seria apenas um jogo de palavras. Depois de reconhecermos os elementos persuasivos do texto, refletimos que este não parece ser unidimensional, independentemente de suas características retóricas. Em outras palavras, não pensamos que estes elementos fazem com que o único objetivo do *Elogio* seja um exercício de persuasão. Segue-se, então, que nossa busca por características filosóficas no *Elogio* não é inviável e, assim, ainda nos é possível pensar tais características em diálogo com a reflexão de Górgias acerca do conhecimento que identificarmos no *Tratado*.

1.2. Os sofistas situados na cultura grega clássica

Os sofistas costumavam ser considerados pela tradição filosófica como pensadores que compunham uma espécie de “escola”, ou um “movimento” que seguia uma certa forma de pensar (KERFERD, 2003, p.20). Porém, diante de estudos recentes, eles passaram a ser vistos não mais como um grupo de autores que representavam um pensamento homogêneo, mas sim

¹⁵ Essa armadilha seria a que Rossetti (2006, p.259) apresenta como: além da dificuldade de estudar textos fragmentários ou alterados de outras maneiras ao longo de seu percurso, o historiador da filosofia tem que lidar com informações que os autores antigos consideravam como algo “dado”, ou seja, era uma informação compartilhada por todos e, portanto, ele não a explicita.

um grupo que, apesar de terem uma atividade comum¹⁶, apresentavam pensamentos e atitudes próprios, os quais podiam até mesmo ser contraditórios entre si (CASSIN, 2005, p.65).

Muitos desses sofistas tinham em comum o contexto em que exerceram suas atividades. A maioria desses pensadores viveu por volta do século V a.C. e, ainda que fossem de diferentes origens, foram atraídos pela Atenas de Péricles. Assim, podemos nos perguntar: uma vez que o chamado ‘movimento sofista’ não era confinado a Atenas, por que essa cidade se revelou um foco de atração desses profissionais? A resposta para tal questionamento seria: Péricles (CASSIN, 2005; KERFERD, 2003; SALLES, 2018). O apoio dele a artistas e intelectuais criou inúmeras oportunidades para que os sofistas pudessem ganhar muito dinheiro (KERFERD, 2003, p.36). Portanto, a atração dos sofistas a Atenas, provavelmente, não foi devida apenas a fatores externos à cidade, mas também ao seu próprio desenvolvimento.

A provável influência do pensamento sofista em Péricles não passou, de fato, despercebida. Mas a importância dele na promoção do movimento sofista não era, claramente, menos importante. Não foi por acaso que sofistas de todo canto do mundo grego vieram para Atenas. Primeiro, porque a cidade oferecia excelentes oportunidades para um sofista ganhar muito dinheiro e, segundo, em nível mais elevado, porque, sob muitos aspectos, ela estava em processo de se tornar um verdadeiro centro intelectual e artístico para toda Grécia.

(KERFERD, 2003, p.38)

Desse modo, o apoio de Péricles foi um grande atrativo para os sofistas, possivelmente devido à imagem de uma Atenas que ele gostaria de promover. Tucídides nos apresenta uma reflexão que Péricles parecia difundir acerca da liberdade, partindo da possibilidade¹⁷. Neste sentido, ele parecia defender que, quando nos deparamos com contextos, nos deparamos com um fato (este não sendo suscetível a modificações) a partir do qual temos possibilidades:

nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que

¹⁶ Tal atividade seria o ensino do que seria posteriormente nomeado ‘arte retórica’ para os jovens que pretendiam seguir uma influente carreira política (KERFERD, 2003, p.35).

¹⁷ O termo utilizado por Tucídides, que expressaria esse pensamento de Péricles, é *tolmè* – que designa o enfrentamento do real em sua união com o possível, no sentido de não apenas enfrentar o que ocorre, mas também o que está por vir: “consideramo-nos ainda superiores aos outros homens em outro ponto: somos ousados (*tolmân*) para agir, mas ao mesmo tempo gostamos de refletir sobre os riscos que pretendemos correr” (II, 40, 3; todas as traduções de Tucídides são de Mário da Gama Kury).

não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação (H.G.P, II, 40, 3).

A liberdade seria eleger uma possibilidade e torná-la efetiva e, para fazê-lo, precisaríamos de um critério: a apropriação daquilo que parece mais adequado e do qual se poderá usufruir. Ora, se escolher uma possibilidade depende de ela ser apresentada por um fato para quem realizará tal escolha, então este deveria olhar para o mundo sem preconceitos, observando as possibilidades que o fato tem a lhe oferecer (BRAGUE, 2007, p.42-49). Não consideramos, portanto, apenas o apoio de Péricles à atividade intelectual como fator de grande importância na atração dos sofistas a Atenas, mas também a influência deste pensamento da busca das possibilidades na organização da cidade.

Atenas era um grande centro comercial, e seus moradores se mostravam como grandes apreciadores de viagens – isso não só atenienses, mas gregos em geral (CASERTANO, 2010, p.19). O contato com os fenícios e a adoção de seu sistema de escrita – com algumas adaptações –, permitiu o intercâmbio comercial dos gregos com o resto do mundo conhecido¹⁸ (CORDERO, 2011, p.27). Essa abertura para estrangeiros comerciantes e o movimento de ir em direção ao desconhecido permitiram a exposição de diversas culturas ao mundo grego. Tal exposição pode ter sido um acontecimento importante na formação de um pensamento que não assumisse uma visão sobre a verdade como absoluta, que não vetaria possibilidades, mas, em vez disso, questionaria a capacidade de uma única percepção do mundo ser capaz de satisfazer a todas as experiências individuais (UNTERSTEINER, 2008, p.519). Além disso, o desenvolvimento do comércio permitiu o enriquecimento dos comerciantes e, conseqüentemente, eles passaram a ter tanta influência quanto os aristocratas. Começou, então, inicialmente em áreas comerciais, o surgimento das “cidades autônomas” (πόλεις), as quais eram regidas por leis discutidas pelos cidadãos (CORDERO, 2011, p.27).

Foi esse contato com a alteridade e o enfraquecimento da aristocracia que teriam contribuído para o surgimento e desenvolvimento da democracia. Isso porque ambas poderiam ter auxiliado a aceitação de uma organização social que considerava os argumentos de todo cidadão, não importando sua posição social. A democracia, enquanto um modelo que permitia que duas opiniões fossem apresentadas lado a lado, como tendo o mesmo valor,

¹⁸ Não podemos pensar o letramento na Grécia antiga como o concebemos hoje (THOMAS, 2005, p.12; FORTES, 2019, p.167), a escrita inicialmente era usada principalmente com a função de estar a serviço da oralidade: reforçando crenças, registrando uma cultura disseminada na oralidade (THOMAS, 2005, p.91).

independentemente de quem as apresentasse, pôde, então, ser efetivada (CASERTANO, 2010, p.16).

Na democracia, as colocações apenas se diferenciavam (sendo uma como necessária e outra não), depois de uma ampla argumentação, na qual a habilidade de discursar era essencial. Portanto, uma vez eleito o modelo de governo das *póleis*, para que um cidadão fosse influente, era necessário que este dominasse a arte do falar. Antes dos sofistas, alguns gregos recebiam uma educação que consistia no aprendizado da leitura, da escrita, do cálculo, da música e da ginástica. Mas, com o advento da democracia e, principalmente após as leis de Sólon, a vida política tornou-se algo comum e necessário aos cidadãos (MARTINEZ, 2008, p.20).

Ao cidadão que pretendia seguir a carreira política, não era mais suficiente o estudo baseado na autoridade da obra de Homero, uma vez que a repetição dos poemas tradicionais não permitia, a rigor, o desenvolvimento pleno dessa habilidade discursiva. Com efeito, a capacidade de persuasão não estaria ligada apenas à capacidade de memória – como na recitação dos poemas aprendidos – mas, principalmente, nas diferentes habilidades retóricas. Além disso, as normas básicas de conduta não eram mais aquelas contidas nos poemas, elas eram decididas na assembleia e estabelecidas nas leis. Logo, o cidadão, ao propor algo, não poderia recorrer à autoridade divina, mas sim, teria que argumentar o porquê de sua proposta ser boa para a coletividade (MARTINEZ, 2008, p. 19-21).

A habilidade retórica passou, então, a ser uma exigência, por permitir a articulação da lei para a realizações de fins que visavam a uma mudança coletiva. Tal atividade seria possível em uma cultura que, nos tribunais¹⁹, admitia como sua norma as leis convencionais, não divinas ou naturais, mas sim, humanas. Portanto, estas poderiam ser modificadas (CASSIN, 2005, p.71).

Apesar de a lei escrita não ser uma condição imediata para a democracia, Thomas (2005, p. 202-205) argumenta que ela “provavelmente é ao menos um primeiro passo necessário para se evitar um julgamento arbitrário e garantir um tratamento consistente”. A

¹⁹ Kennedy (1994, p.3) apresenta a retórica como uma tentativa de descrever como se dá um discurso efetivo, e ensinar como fazê-lo, a qual, tendo sido “descoberta” nas democracias de Siracusa e Atenas no séc. V a.C., teve como seus primeiros professores os sofistas. Ele diz que: “Rhetorike in Greek specifically denotes the civic art of public speaking as it developed in deliberative assemblies, law courts, and other formal occasions under constitutional government in the Greek cities, especially the Athenian democracy. As such, it is a specific cultural subset of a more general concept of the power of words and their potential to affect a situation in which they are used or received.” O autor parece, então, apresentar-nos que o contexto democrático ateniense contribuiu para o surgimento da retórica como teoria do discurso efetivo e da atividade de ensino desta técnica da parte dos sofistas. Isso porque os contextos dos tribunais ofereciam circunstâncias nas quais o discurso convincente realmente era efetivo e, uma vez dominado, poderia tornar-se uma ferramenta de influência, uma vez que tais palavras pareciam afetar as situações de tribunais em que eram utilizadas.

autora apresenta que nem todo sistema de leis escritas garantia a imparcialidade em julgamentos – havia casos de leis que eram atribuídas a um guardião divino, por exemplo – mas que, na Atenas do final no séc. V, a partir de mudanças da sua concepção de leis escritas, elas foram identificadas com a justiça e a democracia.

O caráter humano da formação das leis permitiu que elas fossem determinadas por um consenso, que se chegava pelo convencimento dos participantes da vida política de que uma certa decisão pudesse ser a melhor. Ou seja, a decisão humana era postulada independentemente da palavra divina. Uma vez que a lei não era mais considerada uma dádiva externa ao homem, mas algo que ele mesmo elaborava e cristalizava na escrita, ele tinha o poder sobre ela e, uma vez que dominava a técnica do discurso, ele poderia influenciar decisões de grande importância no âmbito da cidade (BONS, 2007, p.39).

Além disso, a democracia, por ser regida por homens, não selecionava dentre eles favoritos para receber uma “revelação”: todos os cidadãos estariam, no regime democrático, nivelados no mesmo patamar, bem como as posições por eles defendidas. Como consequência, na democracia, todos os cidadãos, dominando a arte do discurso, poderiam influenciar as decisões da cidade e, mesmo que não apresentassem uma palavra de peso, poderiam manifestar-se. Todos tinham, portanto, direito e acesso ao discurso – *isegoría*. (CASERTANO, 2010, p.16)²⁰.

Nesse contexto surgem os sofistas, que, além de promoverem a reflexão em torno das possibilidades criadoras do homem (através do discurso, por exemplo), e ensinarem sobre gramática, astronomia – dentre outras disciplinas antigas que variavam entre esses profissionais – eles dedicavam-se também ao ensino da eloquência e do domínio e articulação do discurso para os jovens; ou, melhor, aos jovens que tinham condições de pagar por aquelas lições, e que pretendiam seguir a carreira política²¹ (KERFERD, 2003, p.35).

²⁰ Se pensarmos junto de Péricles acerca da liberdade como a ponderação na escolha das possibilidades que um fato apresenta, “na medida em que ele é fixado na escrita, o texto torna-se passível de múltiplas interpretações” (MARQUES, 1994, p.26), poderíamos considerar a lei um fato; sendo ela algo fixo que, dentro de um certo limite, não seria mutável. Nesse sentido, diante de uma lei, pode-se pensar diversas possibilidades, dentre as quais, uma vez apresentadas em um tribunal, será efetivada a que a maioria julga adequada. Ademais, se pensarmos nessa lei como a convencional humana, e, portanto, suscetível a mudanças, se um acontecimento a desafia, poderíamos pensar esse acontecimento como um fato imutável, a partir do qual surge a necessidade de pensar novas possibilidades para essa lei.

²¹ A educação oferecida pelos sofistas não era importante nesse contexto democrático apenas pelo fato de ela permitir ao seu aluno ter uma melhor eloquência e poder de convencimento em vista de ter efetivado aquilo que apresenta para a cidade; ela também se apresentava como essencial para quem participava da vida política pelo fato de, apesar de na teoria a assembleia ser um lugar onde todos teriam o lugar de fala, na prática era costume apenas quem tinha educação e o domínio da arte de discursar ter a permissão para se expressar (CANFORA, 2015, p.95).

Nas assembleias, não era permitido que as pessoas envolvidas em algum caso em avaliação contratassem alguém habilitado para os defender, por isso era importante que cada um dominasse a técnica da retórica. A terceirização do discurso não era possível, e, quando burlada por intermédio dos logógrafos (que desenvolviam e vendiam textos prontos para serem memorizados e, então, declarados nos tribunais), era extremamente mal vista, como dá testemunho Platão, no *Fedro*²².

A democracia do tempo de Péricles tinha como fundamento dois princípios: um consistia em conceder o poder à maioria do povo, e não a uma minoria; e o outro consistia em fazer com que quem agisse em nome do governo, teria que ser o mais capaz de fazê-lo (KERFERD, 2003, p.33). Portanto, para que uma opinião pudesse prevalecer, aquele que a defendesse deveria convencer a maioria de que ela era a melhor opção para a cidade. Quem desejasse seguir a carreira política, deveria, portanto, também convencer a maioria de que ele era o mais apto a fazê-lo.

Contudo, conforme Canfora (2015, p.112) comenta, esses dois princípios que garantiriam uma certa igualdade de oportunidades para se obter influência na vida política e a qualidade de quem o fazia não eram necessariamente efetivos. Se observarmos as críticas direcionadas à democracia de Péricles, somos apresentados a uma *práxis* política que diverge muito dessa idealização do regime democrático da época. Uma evidência disso encontramos na tragédia, como *As suplicantes* de Eurípidés, que questionava a legitimidade desse regime pela “incompetência do demo e a péssima qualidade do pessoal político” (CANFORA, 2015, p.122). Péricles realmente garantiu a participação do povo em todos os cargos (CANFORA, 2015, p.133), mas a maioria, sendo “pobre”, reconhecia seus limites e pensava ser melhor um dos “bons” ocuparem os cargos de maior importância. Portanto, a participação da maioria, na verdade, continuava limitada (CANFORA, 2015, p.144).

Conforme se pode concluir, a democracia exigia que, para o melhoramento da habilidade da articulação de palavras, houvesse um profissional que pudesse ensinar a técnica do discurso persuasivo aos jovens: esses seriam os sofistas (MARTINEZ, 2008, p.21). Apesar de os sofistas receberem seu *status* a partir da profissão que exerciam, não podemos falar deles como um movimento homogêneo, tendo em vista que o “currículo” que cada um oferecia variava, ainda que houvesse algumas semelhanças, tal como a orientação para a carreira política. Além disso, as posições políticas entre eles também divergiam (CASSIN, 2005, p.65),

²²“Receio que Lísias me apareça bem reduzido, se porventura ainda queira competir com outro; pois aliás é o que ainda há pouco, ó admirável, um dos políticos insultando-o lhe censurava, e ao longo de todo o seu insulto o chamava de logógrafo” (*Fedro*, 257c; tradução de José Cavalcante de Souza).

sendo uns progressistas²³ a ponto de serem acusados de impiedade – como Protágoras – ou conservadores²⁴ e adversários da democracia - como Crítias (KERFERD, 2003).

Entretanto, os sofistas não propunham oferecer uma educação para o povo. Pelo contrário, eles ofereciam um produto caro e muito valioso: uma vez que se obtinha a técnica do discurso, o aluno teria grandes chances de se tornar uma influência na cidade e, por conseguinte, de ter uma carreira política e pessoal próspera (KERFERD, 2003, p.34). Portanto, apesar de suas diferenças, os sofistas pareciam ter como foco guiar cidadãos a se tornar grandes personalidades no âmbito político.

As diferentes culturas cujo acesso foi franqueado pelo desenvolvimento do comércio e pela independência da *pólis* com relação ao saber divino, concedendo o poder de suas decisões aos mortais, através do consenso da democracia, parecem-nos características de um contexto que contribuiu para que os sofistas apresentassem uma ideia da relativização dos valores. Poderíamos pensar, então, que a reflexão dos sofistas consistia não somente em uma atitude ligada a uma dimensão prática, que apresentava uma visão da realidade, mas também em uma atividade de ensino de uma técnica que permitia o cidadão lidar com essa realidade, produzindo uma certa relativização dos valores, antes imutáveis (CASERTANO, 2010; CASSIN, 2005; UNTERSTEINER, 2008).

Se a realidade passa a ser considerada, ao menos em certo grau, relativa, é também possível conceber que, no âmbito humano, os sofistas pensassem existir uma relação intrínseca entre natureza e costume – tal debate estava no centro das reflexões filosóficas do século V a.C. Naquele contexto²⁵, pensava-se o *nómos* (“lei, costume, convenção”) e a *phúsis* (“natureza, realidade”) como duas noções opostas, ou até mutuamente exclusivas. Ou seja, a natureza não tinha um ponto de contato com a convenção, não interferindo nesta e, por sua vez, o costume também não se comunicaria ou interferiria na natureza.

²³ Sofistas “progressistas” é um termo utilizado por Kerferd (2003). Optamos de utilizá-lo com o objetivo de designar os sofistas que colocavam “em crise as certezas consolidadas da cidade” (CANFORA, 2015, p.95) o fazendo através da distinção entre lei (*nómos*) e natureza (*phúsis*) – tal distinção será mais explorada no desenvolver do capítulo.

²⁴ Os sofistas que aqui denominamos “conservadores” – como aqueles que são contra o regime democrático, não necessariamente deixa de realizar a distinção entre *nómos* e *phúsis*. Na verdade, alguns com condutas políticas ultra-oligárquicas (Antifonte, Crítias), ao realizar tal distinção, reconheciam a igualdade natural entre os escravos e os habitantes dos demos aliados. Porém, tal distinção não era feita possibilitando a participação de escravos da vida política, mas, pelo contrário, impedindo a participação do demo na política, os reduzindo a “escravos públicos” (CANFORA, 2015, p.175).

²⁵ Podemos encontrar uma formulação deste debate no *Crátilo* de Platão, no qual Sócrates dialoga com Crátilo e Hermógenes acerca da natureza das palavras. Este primeiro (383a) defendia que há, por natureza (*φύσει*), um nome próprio de cada coisa, a designando como esta realmente é. O segundo, por sua vez, apresentava que os nomes designam as coisas a partir de uma convenção (*θέσει*) (384d).

Tal pensamento nos parece ter como consequência que, quando se trata das questões humanas, a autoridade natural não tinha espaço, uma vez que, por princípio, ela não interferiria nas convenções. Ora, as normas estavam no âmbito do *nómos*, portanto, não caberia mais aos deuses a imposição de valores inquestionáveis, mas, pelo contrário, caberia aos humanos a relativização e o estabelecimento desses valores através do discurso que guiasse a convenção. Além disso, os recursos materiais para confirmação de discursos eram escassos nas assembleias, o que poderia também ter contribuído para o reinado do discurso quando se tratava das decisões políticas (SALLES, 2018, p.92).

Nessa sequência, podemos pensar os sofistas como aqueles que, diante dessa inconciliável dissociação entre *phúsis* e *nómos*, fizeram uso do *lógos*, não para dizer a verdade – ou para determinar como a natureza se dava –, mas para estabelecer o que era o melhor para a coletividade, tal como um remédio que permitiria a passagem de uma situação para outra melhor (CASSIN, 2005, p.66). A política, portanto, estava imersa na linguagem e não se permitia que uma subsistisse sem a outra (CASSIN, 2005, p.69). Ou seja, a política era realizada sobretudo no âmbito do *lógos*, uma vez que era através dele que se colocavam duas possibilidades em diálogo e se estabelecia uma convenção de qual seria efetivada – independentemente de um critério ou uma explicação externos ao homem ou ao discurso.

Além dessa valorização do discurso que associamos à democracia, esse regime político pareceu também muito atraente para os sofistas por outra razão: por seu intermédio, os gregos poderiam se ver livres da ideia de inferioridade que a aristocracia por vezes lhes impunha. A democracia significava a liberdade de persuadir os outros em prol de um consenso por suas razões próprias, e não por razões impostas por outrem; ela concedia a possibilidade de expressão e influência a todos os cidadãos que participassem da vida política, de uma maneira isonômica (CASERTANO, 2010, p.17). Ao passo que a aristocracia representava a supremacia de um grupo específico sobre outros, tendo como critério de superioridade a linhagem familiar.

Contudo, seríamos ingênuos de achar que a democracia grega teria dado o poder ao povo. Nela, ainda havia a exclusividade de um grupo social específico – os cidadãos – bem como o predomínio dos interesses da aristocracia que, provavelmente, aceitava a democracia enquanto esta fosse uma forma de os aristocratas estabelecerem sua vontade, mas, agora, com o consenso do povo²⁶ (CASERTANO, 2010, p.36; UNTERSTEINER, 2008, p. 507).

²⁶ Canfora (2015, p.140) coloca o diferencial do próprio Péricles como a “capacidade de granjear consenso”. Isso porque enquanto guiava o povo, ele era capaz de reagir a dificuldades conseguindo consenso a seu favor. E, para conseguir tal consenso e continuar no poder, garantia um salário para todos e mantinha dentre eles o desejo compulsório de expandir o império (CANFORA, 2015, p.138).

Também não devemos considerar que a democracia modificava a cultura somente através de consensos estabelecidos por meio de discursos convincentes. Ela apresentava algumas contradições. Uma delas era o já mencionado domínio da aristocracia nos consensos. Com efeito, a partir da democracia, as vontades aristocráticas não eram mais vistas como imposições, mas como uma decisão da maioria, realizada nas assembleias. Nessas assembleias, compostas pelos cidadãos, que certamente representavam a minoria da população, aqueles que possuíam mais capacidade de pagar por aulas de retórica para ter mais poder de convencimento, eram aqueles oriundos das velhas classes aristocráticas (SALLES, 2018, p.96).

Outra contradição seria o fato de que a própria Atenas, apesar de democrática no seu interior, exercia uma atividade de dominação sobre outras cidades gregas, utilizando-se da força da guerra para fazê-lo. E, como uma cidade democrática, a justificativa de tais dominações não era religiosa, mas econômica e política (CASERTANO, 2010, p.37). Além disso, Atenas explorava seus próprios aliados através da cobrança do pagamento de tributo ao tesouro federal, sendo esta a “principal fonte de prosperidade do ‘povo ateniense’, isto é, a exploração econômica dos aliados” (CANFORA, 2015, p.99). Também não se deve pensar que a possibilidade da relativização dos valores, permitida pelo regime democrático, fosse bem aceita pelos gregos em geral. Os *démoi* mais empobrecidos eram extremamente conservadores, juntando-se a alguns aristocratas. Tal posicionamento foi crucial para a acusação de impiedade impingida contra muitos pensadores, entre os quais se encontravam alguns sofistas²⁷ (CASERTANO, 2010; KERFERD, 2003).

Poderíamos nos perguntar, diante dessa breve apresentação de alguns elementos que descrevem o contexto dos sofistas, como esse cenário teria contribuído para suas reflexões. Uma vez que o poder da aristocracia estava sendo paulatinamente relativizado, e o contato com outras culturas expunha diferentes realidades aos gregos, uma verdade que antes era considerada certa e indubitável tendia a ser colocada em xeque. Antes, a vontade individual era reprimida para que as questões da coletividade, definidas por um critério “divino”, fosse efetiva. Com a democracia, tal determinação não parecia mais ser algo externo ao ser humano, mas uma construção deste. Assim, é nessa indeterminação do que deve ser, que a individualidade percebe uma oportunidade de prevalecer sobre o coletivo (UNTERSTEINER, 2008, p. 511).

²⁷ Dentre os pensadores que foram vítimas da democracia estão: Anaxágoras, Diágoras, Sócrates, Aspásia, Protágoras e Eurípidas (apesar de a acusação deste último não parece ter sido bem-sucedida) (KERFERD, 2003, p.41).

No entanto, os gregos, sempre em constante contato com a tradição, e sendo parte de uma cultura que a prezava tanto, provavelmente não conseguiriam romper radicalmente com aquilo que eles acreditavam ser tão real, tão divino – a saber, a ordem coletiva garantida pela aristocracia e pela velha *areté* homérica (UNTERSTEINER, 2008, p.509). Apesar de o contato com outras culturas, permitido pelo comércio, provavelmente ter instigado a dúvida com relação à universalidade dos valores outrora indiscutíveis, os gregos não teriam sido capazes de romper radicalmente com essa relação entre a vida humana e o divino (UNTERSTEINER, 2008, p.508). Portanto, o individual não seria capaz de radicalizar-se e impor sua vontade, mas seriam construídos mecanismos de como definir um consenso que, sendo o melhor para a maioria, definiria o real coletivo – coletivo este que substituiria o que antes era definido pelo divino. Tal mecanismo seria a própria democracia. E, a forma de definir o consenso seria, por sua vez, o discurso. Portanto, podemos pensar a democracia como um mecanismo que, apesar de permitir a expressão da individualidade, mantinha algo da tradição: a importância da coletividade.

Essa mudança na organização social poderia ser interpretada como um fator que colocava em questão o próprio ser humano: antes ele era alguém que se submetia às vontades dos deuses, obedecendo à ordem imposta à cidade pelo divino²⁸, mas, com a democracia, que definia o melhor através do discurso humano, ele se viu diante da oportunidade de ter uma influência real na ordem da cidade. Tal poder, somado à consciência dos deuses e dos limites humanos – ainda importantes para o homem grego – poderiam ser considerados a chave que tornava oportuno levantar a questão de qual seria a abrangência do poder do homem e dos seus conhecimentos. Algo que, como veremos mais à frente, estava presente na reflexão de alguns sofistas e, como pretendemos explorar nesta dissertação, era central no pensamento de Górgias.

Finalmente, na democracia, poderíamos entender o limite do homem como aquilo que era expresso na lei escrita: essa lei seria a expressão da coletividade e limitaria a vontade individual em prol desta (UNTERSTEINER, 2008, p.510). O discurso, por sua vez, seria o poder individual de modificar a lei, dizendo o que deveria ser a realidade vivida, o que seria o bem comum. As contradições entre o poder e o limite, a coletividade e o individual,

²⁸ Miller (1980, p.44) aponta a sofística como aquela que possui um papel central no novo mito que domina a Atenas democrática, o mito que coloca o homem como o “centro da existência”. O autor comenta (p.45) que, se pensarmos a colocação de Protágoras, percebemos um pensamento que considera o homem capaz de determinar seu próprio destino, principalmente na política e na economia. Cassin (2005, p.70) também contrapõe dois momentos de Atenas: a regida pela ordem natural imposta pelos deuses e, por outro lado, a regida pelo consenso atingido através do discurso. Podemos pensar, em diálogo com Miller, que este primeiro momento de Atenas seria orientado pelos mitos da tradição (como Homero), enquanto o segundo momento seria orientado pela técnica da persuasão ensinada pelos sofistas.

representavam aspectos humanos entre os quais se tentava encontrar uma conciliação nas assembleias, através do discurso, por intermédio dos mecanismos da arte retórica (UNTERSTEINER, 2008, p.511). Poderíamos pensar, então, o discurso como aquele que, carregando o poder do homem, tentava moldá-lo dentro do limite da coletividade e torná-lo efetivo, real. Nessa tentativa de efetivar o individual, essa questão, inicialmente ligada à prática da vida na *pólis*, foi provavelmente teorizada pelos sofistas.

Ora, se as normas e os valores não eram mais exclusivamente divinos, e não mais aceitos como imposições das divindades, mas sim estabelecidos por uma convenção humana, então o valor passou a ser o adequado, o conveniente²⁹ (*πρέπον*) (UNTERSTEINER, 2008; CASSIN, 2005). Ou seja, o que é útil para a coletividade era o que se efetivaria como real, como melhor, como o que deveria ser assim tomado. Tal valor era extremamente flexível e temporal: o que era adequado variava com as circunstâncias e, portanto, o que deveria ser, também. Assim, o *lógos* emergia como aquilo que permitia a construção, a partir de tantas individualidades, da *homonoía* (“identidade de espírito, de sentimento, consenso”, ou, ainda, “concordância”) da coletividade (CASSIN, 2005, p.69). E, como o critério de estabelecimento dessa *homonoía* era a adequação/conveniência que, por ser um critério relativamente vago, teria a persuasão como o que definia a posição defendida e que se encaixava na categoria do adequado (*πρέπον*) (CASSIN, 2005, p.70).

Portanto, o consenso coletivo seria instável e relativo à habilidade daqueles que participavam da vida política em dominarem o discurso, com o qual eles poderiam persuadir os demais cidadãos. O consenso, dessa forma, permitia a existência de diversos dissensos dentro da coletividade; dentre os quais, aquele que se mostrasse mais útil no momento do debate, seria eleito como a norma, em detrimento dos outros apresentados. Uma possível consequência de o *lógos* passar a ser o instrumento de estabelecimento das normas era o fato de que a virtude passou a ser compreendida como derivada dele e, conseqüentemente, qualquer um poderia ensiná-la; assim como conseguiriam falar ou escrever em grego ou ensinar essas habilidades. Porém, alguns eram considerados mais exímios na execução desse poder do *lógos*: os sofistas. Por esse motivo, eles seriam também os profissionais que tinham o encargo de ensinar aqueles que desejassem ser tão excelentes como eles (CASSIN, 2005, p.69).

²⁹ Cassin (2005, p.70) usa o termo “útil” para designar o valor que guia a convenção, mas optamos pelo termo “adequado” uma vez que este não nos parece levar junto de si conotações inapropriadas e ao qual poderíamos atribuir semelhança com a palavra grega *prépon* (*πρέπον*). Ademais, também poderíamos pensar, talvez, no uso de *eu* e *dikaion* por Trasímaco no primeiro livro da *República* de Platão, em que o “justo é ‘o que é útil a alguém’” (CANFORA, 2015, p.156).

Além disso, a virtude estabelecida pela norma humana, quando transgredida, não representava um ato de transgressão divina, ou uma violação da verdade, mas uma transgressão por opinião (CASSIN, 2005, p.71). Isso permitia que a punição fosse também relativizada, ou até anulada, se aquele que transgredisse a norma se provasse inocente. Portanto, até a lei, que havia se tornado objetiva e cristalizada na escrita, poderia ser relativizada diante do *lógos* que, nesse momento, poderíamos considerar como aquilo que dominava as asserções políticas. Assim, a lei estabelecida era absoluta, até que um próximo caso a modificasse ou relativizasse por intermédio do *lógos*. Como observa Cassin:

De um lado, então, o *eikos* (provável, verossímil), bem como o *nomos*, são pura e simplesmente – quer dizer, magistralmente – o produto de um discurso que consegue obter o consentimento para aquilo que ele apresenta, construindo, assim, o espaço público. Por outro lado, a *aletheia* não existe mais do que a *physis*: lógica ou física, elas só podem aparecer como um vácuo, uma escapatória, um secreto, do qual, por definição, nenhuma prova pública jamais será dada definitivamente. (CASSIN, 2005, p. 73)

Nesse trecho, podemos perceber que o que decorria do *lógos* (que tratava apenas daquilo que parecia ser conveniente, adequado) era construído pelo consentimento. Nesse âmbito, que seria o das leis (*νομοί*), o objeto de disputa não se trata da verdade (*ἀλήθεια*) nem da natureza (*φύσις*), pois essas – existindo independentemente da vontade humana – não vinham à baila com o estabelecimento do consenso coletivo estabelecido apenas por homens. Portanto, no âmbito das leis, não poderia mais haver algo de definitivo, estável e inquestionável; havia apenas um consenso, relativamente instável, acerca daquilo que era tomado como verossímil (*εἰκός*). Além disso, esse consenso, uma vez definido, poderia, por sua vez, também se modificar, na medida em que um outro discurso, mais convincente, se sobrepusesse ao primeiro que havia definido a primeira convenção. O fato de a convenção possuir uma certa instabilidade, e possibilitar a mudança de algo uma vez estabelecido, parece, em suma, ter permitido a coexistência de opiniões autoexcludentes entre as pessoas. Esse contexto parece estar refletido nos próprios sofistas que, apesar de serem por vezes apresentados como formadores de corrente homogênea – ou de um “movimento” –, tinham opiniões que se contradiziam em muitos aspectos:

Mas os temas rigorosamente filosóficos correspondem frequentemente às formas de vida social. E isso se nota tanto na parte negativa, relativista, do

pensamento sofista, como nos resultados construtivos, teóricos e práticos. Se não se pode falar de uma unidade sistemática, que aproxime os sofistas entre si, porque, na realidade, eles frequentemente estão em antítese, ou até mesmo em polêmica uns com os outros, é, todavia, natural pensá-los como fruto de um momento histórico particular, que foi um momento de crise e, conseqüentemente, fragmentário em sua complexidade. (UNTERSTEINER, 2008, p.542)

A partir do que constatamos na passagem supracitada, podemos pensar que os sofistas, emergindo em um momento histórico no qual a individualidade aflorava diante da diversidade cultural, naturalmente desenvolveriam teorias diferentes. A reflexão sobre a relativização dos valores é algo que, com efeito, pode ser percebida em seus textos, a partir do qual se propunham soluções construtivas e, em grande medida, alternativas. De fato, em uma Atenas democrática, a noção de verdade (*ἀλήθεια*) parecia estar sendo, cada vez mais, substituída pela noção de “provável” (*εἰκός*) nas decisões políticas; e, se era o discurso o que definia esse útil, o *lógos* seria condição de possibilidade para a vida política. Nesse cenário, os sofistas surgiam como aqueles atores sociais que ensinavam o domínio do discurso capaz de influenciar um consenso coletivo instável, de forma que podemos perceber tal instabilidade no próprio ensino dos sofistas que exercitavam seus alunos, através de exercícios dialéticos (como Protágoras³⁰), a lidarem com essa instabilidade constante da opinião (KERFERD, 2003, p. 61).

1.2.1. Quem eram os sofistas

Poderíamos dar início à tarefa de discutir sobre quem eram os sofistas refletindo sobre a palavra com que esses pensadores eram chamados: sofistas. Ela vem da palavra grega *sophia*, que costumava se ver atribuída ao poeta, vidente ou sábio – aqueles que tinham um conhecimento concedido pelos deuses e a que os outros humanos não tinham acesso (KERFERD, 2003, p.46).

³⁰ Nós temos um limitado acesso ao pensamento de Protágoras (CASERTANO, 2017, p.49), mas provavelmente a sua obra *A verdade* (ou *Discursos demolidores* – ou *inovadores: katabállontes*) continha a seguinte frase: “de todas as coisas, cada um é medida, daquelas que são como são, daquelas que não são como não são” (491/81-?). Poderíamos pensar três possíveis interpretações para esta frase (KERFERD, 2003, p.149): 1) não há algo único que duas pessoas experienciam, mas duas coisas particulares, cada uma com sua característica que quem experiência sentirá; 2) há algo público que não tem características próprias – tais características só aparecerão, talvez formando percepções diferentes e contraditórias, na medida em que este algo público é experimentado por alguém; e 3) todas as características possíveis de um objeto coexistem nele e, portanto, cada pessoa percebe uma dessas características. Apesar da dificuldade de identificar qual seria a mais adequada ao pensamento do sofista, podemos pensar que todas teriam algo em comum: elas estabelecem uma verdade não pré-estabelecida, mas sim uma verdade que surge a partir do contato do homem com o mundo (CASERTANO, 2017, p.51).

De que modo os sofistas, enquanto profissionais, se distinguiam de seus predecessores? Poderíamos dizer que uma primeira distinção seria o fato de que eles cobravam honorários; entretanto, outras profissões, como a dos poetas, artistas e médicos também eram exercidas mediante pagamentos (KERFERD, 2003, p.46). Poderíamos sugerir, então, que seria o fato de os sofistas anunciarem que ensinavam a virtude e a sabedoria; no entanto, também os poetas o faziam (KERFERD, 2003, p.47). Poderíamos, ainda, conjecturar que a principal distinção fosse a valorização do discurso como ferramenta de convencimento; porém, esse poder do discurso já podia ser também observado desde a poesia arcaica³¹: essa característica já estava presente, por exemplo, em dois personagens da poesia homérica, Nestor e Ulisses na *Iliada*³², apresentados como ótimos oradores:

A efetividade de um discurso em Homero é representada em uma linguagem que não parece diferenciar o conteúdo do estilo. Um bom orador como Nestor é retratado como um com uma ‘doce voz’, um orador eloquente (*ligys agoretēs*); e da sua língua coberta de mel sua voz fluía docilmente’ (*Iliad* 1.248–249); e depois de seu discurso Agamenon, apesar de rejeitar seu conselho, comenta, ‘de fato, velho homem, você falou tudo isso adequadamente’ (*kata moiran*) (GAGARIN, 2007, p.27).

Conforme apresentou Gagarin, em Homero, o estilo de um discurso belo acaba por afetar seu conteúdo; de forma que, mesmo que Agamenon não tenha concordado com o conteúdo apresentado pelo conselho de Nestor, reconhece seu discurso como adequado em vista da maneira dócil em que o apresentou. Isso nos remete a uma certa semelhança com os sofistas, quando pensados como aqueles que ensinavam a técnica do discursar de forma

³¹ Frederico Lourenço (2005, p.82) apresenta em seu prefácio à *Iliada*, Nestor e Ulisses como dois personagens que possuíam a qualidade de serem bons oradores, em contraposição a personagens como Agamêmnon que, apesar de apresentado como melhor guerreiro que Menelau, muitas vezes tem a si atribuídas características desumanas em campo de batalha – fazendo com que ele não seja um personagem carismático (LOURENÇO, 2005, p.81). Por outro lado, “muito mais interessante é a figura de Nestor, o ancião orador cuja torrencial eloquência retórica ocasiona, tanto na *Iliada* como na *Odisseia*, digressões da mais inconcebível irrelevância para a prossecução da história, mas que, por outro lado, proporcionam satisfação literária ao leitor. Ulisses é, naturalmente, um personagem que prende sempre a atenção, ainda que por vezes o seu comportamento na *Iliada* o aproxime mais do cínico Ulisses da tragédia ática do século V do que do protagonista da *Odisseia*” (LOURENÇO, 2005, p.82). Nesse trecho, Lourenço nos parece estar apresentando que o motivo de Nestor e Ulisses serem personagens mais carismáticos é exatamente a capacidade de discursar bem atribuída a eles na *Iliada*.

³² “Então entre eles se levantou Nestor das doces palavras, o límpido orador de Pilos; da sua língua fluía um discurso mais doce que o mel” (*Il.* 1.247-249).

“Mas quando se levantava Ulisses de mil ardis, ficava em pé com os olhos pregados no chão, sem mover o cetro para trás e para frente, mas segurava-o, hirto, como quem nada compreendia: dirias que era um palerma, alguém sem inteligência. Mas quando do peito emitia sua voz poderosa, suas palavras como flocos de neve em dia de inverno, então outro mortal não havia que rivalizasse com Ulisses.” (*Il.* 3.216-223).

persuasiva, auxiliando seu aluno a elaborar discursos receptíveis através da técnica; sendo que tal técnica, no entanto, seria capaz de afetar positivamente o conteúdo defendido pelo estudante, independentemente do que ele seja. Com efeito, ambos (tanto os sofistas como Homero) reconheciam a capacidade de o discursar com excelência afetar o conteúdo que se estaria comunicando.

Há, no entanto, uma diferença entre os sofistas e os poetas que costuma ser apresentada: os primeiros, apesar de também oferecerem um produto caro e valioso e cobrarem honorários por ele, ofereciam esse produto a qualquer um que estivesse disposto a pagar, o que não agradava muito aos gregos³³. Havia aqueles que viam grandes problemas nos sofistas ensinarem uma ferramenta tão poderosa e influente nas decisões do estado para qualquer pessoa (KERFERD, 2003, p.48). Afinal, uma vez que se pode pagar para aprender a excelência (ἀρετή), como os sofistas prometiam, poderia haver uma certa mobilização social (KERFERD, 2003, p.67).

O ensino da habilidade de proferir discursos convincentes de forma excelente provavelmente consistia na realização de exercícios de eloquência, como Protágoras, que promovia ‘disputas de argumentos’ (λόγων ἀγῶνες) entre seus alunos (KERFERD, 2003, p.53). Tal exercício tinha como objetivo trabalhar, de forma didática, dentro da sala de aula, a habilidade de o aluno lidar com a imprevisibilidade de argumentos opostos que potencialmente apareceriam em um tribunal (KERFERD, 2003, p.54). Tais debates se davam da seguinte forma: definia-se um tópico de debate – geralmente relacionado a um tema mítico – e o aluno escolhia uma posição inicial que iria defender, ou a partir da qual atacaria aquele com quem debateria (KERFERD, 2003, p.56-57). Os sofistas, através desses exercícios, preparavam seus alunos para dominarem a técnica de transformar o argumento mais fraco no argumento mais forte, ou seja, aquela através da qual quem discursa muda a aparência das coisas, mudando sua importância (KERFERD, 2003, p.59). Então, os sofistas, através de perguntas e respostas, não necessariamente investigavam a verdade, mas ensinavam uma técnica, a técnica de ser excelente no discurso e vencer um debate (KERFERD, 2003, p.60-63).

Além da insatisfação daqueles que não se alegravam com a possibilidade de mobilidade social que a excelência oratória ensinada pelos sofistas poderia gerar, havia também outra crítica que podemos encontrar com relação a eles. A imagem deles que originou e perpetuou o

³³ “O que está errado é que os sofistas vendem sabedoria *a todos os que se apresentarem* sem discriminação – ao cobrar honorários eles se destituíam do direito de escolher seus alunos” (KERFERD, 2003, p.47). Em virtude do grande crescimento do conservadorismo cultural causado pelo surgimento da democracia (CASERTANO, 2010, p.41), alguns sofistas, por questionarem alguns aspectos da tradição, atraíram também a hostilidade daqueles que a valorizavam cegamente (CASERTANO, 2010, p.42).

seu estereótipo foi apresentada por Aristófanes³⁴ e Platão³⁵, principalmente, que pintaram os sofistas de uma forma que, muito provavelmente, estava de acordo com certa crítica social que se lhes fazia naquela época (CASERTANO, 2010, p.23). Aristófanes, na comédia *As nuvens*, apresenta a história de um jovem – Fidípides – que, ao se endividar em apostas (em vista de seu vício por corridas de cavalos), foi encorajado por seu pai – Estrepsíades – a frequentar a escola de um sofista para aprender a discursar de forma tal, que ele fosse capaz de convencer aqueles que compunham a assembleia que o julgaria, de que ele não precisava pagar sua dívida. Naquela escola, o sofista era Sócrates. Apesar do tom cômico da peça, podemos refletir sobre o retrato que ela concebe do bom sofista: aquele que permite uma vida de abusos e diversões sem consequências (CASERTANO, 2010, p.27)³⁶.

A opinião comum provavelmente compartilhava da visão negativa com que, por vezes, os sofistas eram retratados. O que vemos indicado em alguns diálogos de Platão seria, de certo modo, uma ressonância dessas ressalvas em outro campo: “é exatamente aqui que reside a difícil tarefa platônica de defender a filosofia tentando distingui-la da sofística, e por isso ‘construindo’ desta última imagem de que a filosofia fosse o ‘avesso’ do negativo” (CASERTANO, 2010, p.32). Ou seja, querendo diferenciar a filosofia da sofística, Platão acaba reforçando a imagem negativa desta última, colocando-a em contraposição com a dialética. Além disso, uma vez que Platão não cria cenários meramente fictícios (CANFORA, 2015, p.118), e que a reflexão do filósofo acerca dos sofistas estende-se por vários diálogos, podemos deles inferir, em certo grau, uma imagem não de todo incorreta sobre a percepção que se tinha da sofística naquele tempo.

³⁴ Estamos apresentando a visão de Aristófanes sobre os sofistas como um estereótipo, mas fazemos uma ressalva de que, apesar de ser uma caricatura do sofista, o poder da comédia estava exatamente na maior possibilidade que esta tinha de apresentar suas críticas e problematizações de forma mais aberta (CANFORA, 2015, p.120). E, por isso, não deve ser desqualificada como uma mera piada, mas, pelo contrário, vamos tentar compreender sobre o que elas nos dizem da visão que a cultura tinha do papel dos sofistas.

³⁵ Platão não apresentava em seus diálogos situações meramente fictícias e, por isso, o estereótipo apresentado por ele não pode ser desconsiderado, uma vez que carrega uma crítica ao que era vivido na Atenas democrática. Nosso exercício não é o de invalidar as colocações dos pensadores acerca dos sofistas, mas dialogar com elas nos apresentam.

³⁶ Por exemplo: “puseste o pé na argola, quer dizer, apaixonaste-te... e tal... tiveste uma ligação adúltera... ezás: foste caçado. Pronto, tás feito e tudo por falta de lábia. Pelo contrário, se te juntares a mim, vai gozando a natureza, pula, ri, e não cuides que tal ou tal acto é vergonhoso. Assim mesmo. E se por acaso fores surpreendido por adultério, replicarás ao marido que não fizeste nada de mal; depois, atira com as culpas para cima de Zeus... que ele também se deixou vencer pelo amor e pelas mulheres” (*Nub.* 1076-1082). Podemos observar neste trecho o raciocínio injusto argumentando que, quando se tem “lábia”, ou seja, quando sabe-se discursar bem, a pessoa pode desfrutar dos prazeres que lhe ocorrem satisfazer, sem se preocupar com as consequências ou com o quanto aquilo é vergonhoso; pois, uma vez sabendo argumentar, convencerá os outros que seus atos podem ser justificados – na medida em que os deuses também agem de tal forma – e, por isso, aquele que cometeu aquele erro não deve ser punido pelo que fez. No caso do trecho apresentado, este ato que pode ser realizado pelos excelentes no discurso, caso queiram, sem sofrer consequências, seria o adultério.

Podemos observar essa imagem no diálogo *Protágoras*, por exemplo, no qual o filósofo nos apresenta uma noite em que Hipócrates, tendo ouvido que Protágoras estava na cidade, chama Sócrates para que o acompanhe em uma visita ao sofista. Os dois dirigem-se à casa de Cálias, filho de Hipônimo, onde Protágoras estaria hospedado (*Protágoras*, 310b-311a3). Nessa cena, podemos observar um certo deboche por parte de Sócrates com relação aos sofistas cobrarem honorários: “agora eu e tu vamos procurar Protágoras, dispostos a dar-lhe dinheiro para que ele se ocupe contigo, se para tanto bastarem nossos recursos e ele ficar satisfeito; caso contrário, acrescentaremos os recursos de nossos amigos”³⁷ (*Protágoras*, 311d, tradução de Carlos Alberto Nunes). Essa passagem nos é apresentada logo no momento inicial do diálogo, no qual Hipócrates tenta convencer Sócrates a acompanhá-lo em sua visita a Protágoras e a ajudá-lo a pagar pelas aulas do sofista. Diante desse pedido, Sócrates parece brincar com o desejo do amigo de ser educado por um sofista. Assim, ele concorda em acompanhá-lo, ajudá-lo a pagar e, brincando com os altos custos que pareciam ser cobrados, diz que, se necessário, eles pediriam ajuda de outros amigos para pagar pelas aulas com uma quantia que deixaria Protágoras feliz.

Também podemos testemunhar uma imagem da atividade sofística no *Sofista*. Nesse diálogo, o Estrangeiro de Eleia tenta, através de um movimento dialético, determinar o que seria o sofista. Em certo momento do diálogo, o Estrangeiro apresenta o sofista como um ilusionista (γοήτων), aquele que copia a realidade (235a1, μιμητῆς ὄντων ὄντων). Isso porque, de acordo com o Estrangeiro, aquele que diz ser capaz de criar qualquer coisa a partir de uma técnica, apenas cria imagens da realidade que enganam aqueles que pouco sabem (*Sofista* 234b5-235a8). Nesse trecho, Platão parece explicitar a ideia segundo a qual os sofistas vendiam uma técnica capaz de fazer com que a palavra tivesse grande poder sobre a realidade e, ao fazê-lo, estariam enganando os jovens atenienses, pois o que eles realmente ensinavam era um discurso que imitava a realidade. Essa imitação, acontecendo através de imagens faladas (εἰδῶλα λεγόμενα), seria vulnerável às palavras e, portanto, poderia ser manipulada por meio desses discursos. Esse efeito iludiria aqueles que não conhecem a acreditar que o sofista realmente modifica a realidade através do discurso; quando, na verdade, o que lhes é apresentado é um jogo de palavras que apenas molda uma imagem da realidade. Nesse sentido, Platão apresenta a preocupação sofística como voltada apenas para a construção de jogos de palavras; nos quais encontramos, implicitamente, uma preocupação com a linguagem e suas

³⁷ Cf. παρά δὲ δὴ Πρωταγόραν νῦν ἀφικόμενοι ἐγώ τε καὶ σὺ ἀργύριον ἐκείνῳ μισθὸν ἔτοιμοι ἐσόμεθα τελεῖν ὑπὲρ σοῦ, ἂν μὲν ἐξικνῆται τὰ ἡμέτερα χρήματα καὶ τούτοις πείθωμεν αὐτόν, εἰ δὲ μή, καὶ τὰ τῶν φίλων προσαναλίσκοντες.

dificuldades, reconhecidas por Platão em suas obras através dos sofistas (CASERTANO, 2010, p.34).

Assim, os sofistas, dentro dessa visão que contrapunha filosofia e sofística, seriam aqueles que não teriam um critério objetivo e, portanto, não buscariam a verdade, mas sim o consenso. Como eles estavam presos à fenomenalidade, seus discursos não tratariam de coisas reais, eles seriam nada mais que simples palavras. Nessa perspectiva, os sofistas não teriam uma preocupação ontológica e apenas fariam pelo prazer de falar (CASERTANO, 2010, p.44). Essa última posição encontramos, por exemplo, em Aristóteles:

Assim, que ambos os argumentos provêm do mesmo modo de pensar, é evidente. No entanto, não é o mesmo o modo de enfrentamento contra cada um, pois uns carecem de persuasão, outros, de força. De fato, é facilmente curável a ignorância daqueles que vieram a conceber assim, devido aos impasses (pois a confrontação contra eles não é relativa às palavras, mas ao pensamento); por outro lado, para aqueles que se pronunciam em vista do palavreado (ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι), a cura é a refutação do argumento expresso na voz e nas palavras³⁸ (*Met.* 1009a 15-22, tradução de Lucas Angioni)

Nessa passagem, Aristóteles afirma que, para aqueles que não discursam acerca da verdade, e sim pelo simples fato de discursar, bastaria refutar seus argumentos com palavras para que um novo discurso fosse aceito como verdade – não havendo a necessidade de um conteúdo objetivo, real, para tal refutação. Essa representação dos sofistas como contrapostos à filosofia, engendrou a interpretação de que eles fossem um grupo homogêneo, caracterizado por se oporem ao filósofo (CASERTANO, 2010, p.44). No entanto, como observa Casertano (2010, p.47):

o sofista e o filósofo se distinguem realmente pelos diferentes postos que ocupam na cidade, pois seus discursos sobre o bem da cidade, sobre o bem para a vida do homem, sobre como viver e sobre como se pode ser feliz, são realmente distantes entre si, e o sofista acaba por tornar-se o filósofo ‘mau’.

³⁸ Cf. ὅτι μὲν οὖν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰσι διανοίας ἀμφοτέρωι οἱ λόγοι, δῆλον: ἔστι δ' οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος πρὸς ἅπαντας τῆς ἐντεύξεως: οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας. ὅσοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι ὑπέλαβον οὕτως, τούτων εὐτατος ἢ ἄγνοια (οὐ γὰρ πρὸς τὸν [20] λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν ἢ ἀπάντησις αὐτῶν: ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴσσις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασι).

De acordo com a citação acima, o sofista e o filósofo teriam papéis diferentes: o primeiro, na busca da excelência do discurso, acabava se contentando com o que pode ser apresentado, isto é, com aquilo que parece verdadeiro, mas não necessariamente o é (KERFERD, 2003, p.22); ao passo que o segundo se apresentava como aquele que, através do discurso, se direcionava para o que estaria além, a saber, o verdadeiro objetivo.

1.2.2. Górgias pelos olhos da cultura grega

Na Antiguidade, o nome Górgias poderia remeter a um grande orador, o qual teria sido um dos primeiros a teorizar sobre eloquência (BONS, 2007, p.37). Como afirma Bons (2007, p.39), Górgias seria capaz de fazer de seus pupilos bom oradores:

Enquanto outros sofistas prometiam a seus pupilos sucesso e excelência na vida pública (*politiké areté*), Górgias parece ter afirmado que ele poderia fazer seus pupilos ‘bons em falar’ (Pl. *Ménon*, 95c). Ele é creditado com a definição da arte do falar (*rhetoriké techné*) como ‘produtor de convicção’ (*peithous demiourgos*), capaz de influenciar as almas dos ouvintes (Pl. *Górgias*, 453a) (BONS, 2007, p. 39).³⁹

Portanto, parece que os ensinamentos de Górgias se diferenciavam daqueles dos outros sofistas. Enquanto os demais ofereciam primordialmente o sucesso e a excelência no âmbito político, Górgias oferecia a capacidade de falar bem e de, através do discurso, persuadir as almas. Tal observação seria justificada pelo fato de Górgias postular o discurso como aquele que conduz as almas, tal como vemos no *Elogio de Helena* (§8): “o discurso a persuadiu e sua alma enganou”⁴⁰. O fato de Górgias proclamar-se capaz de responder a qualquer pergunta, não parece ser algo que apenas Platão o atribuiu⁴¹, mas também em suas aparições públicas é possível que o sofista tenha iniciado a atividade de improvisação e, para fazê-lo, ele se cercava

³⁹ “While other sophists promised their pupils success and excellence in public life (*politiké areté*), Gorgias seems to have claimed he could make his pupils ‘good at speaking’ (Pl. Meno 95c). He is credited with the definition of the art of speaking (*rhetoriké techné*) as ‘producer of conviction’ (*peithous demiourgos*), capable of influencing ‘the souls of the hearer’” (Pl. Gorgias 453a) (BONS, 2007, p. 39).

⁴⁰ Cf. δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας

⁴¹ Podemos observar tal atribuição ao sofista na seguinte passagem do diálogo *Górgias* (447d-448a): “QUE: Entendo. Vou interrogá-lo: Górgias, dize-me se é verdade o que nos conta Cálicles, que prometes responder a qualquer pergunta que alguém te enderece! / GOR: É verdade, Querefonte. Aliás, era precisamente isso o que há pouco prometia, e digo: há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova”; tradução de Daniel R.N. Lopes. Cf. μανθάνω καὶ ἐρήσομαι. εἰπέ μοι, ὦ Γοργία, ἀληθῆ λέγει Καλλικλῆς ὅδε ὅτι ἐπαγγέλλη ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἂν τίς σε ἐρωτᾷ; / ἀληθῆ, ὦ Χαιρεφῶν: καὶ γὰρ νυνδὴ αὐτὰ ταῦτα ἐπηγγελλόμεν, καὶ λέγω ὅτι οὐδεὶς μέ πο ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.

de pessoas e pedia para que sugerissem qualquer tema, pois ele seria capaz de desenvolvê-lo; com o objetivo de mostrar que ele sabia de tudo (WARDY, 1996, p.6). Outra técnica que aparentemente foi introduzida por Górgias foi a *paradoxologia*, que consistia em adotar tanto o pensamento paradoxal quanto a expressão paradoxal em seus exercícios (WARDY, 1996, p. 6).

Apesar de suas particularidades, assim como outros sofistas, Górgias se preocupava com a estrutura do discurso e a formação de argumentos. Ele provavelmente mostrava um discurso modelo para seus alunos, que o memorizavam, o estudavam e tentavam fazer o mesmo que o mestre, tratando de temas que costumavam ser ficcionais, mitológicos e aplicáveis a outras circunstâncias (BONS, 2007, p.40). Uma atividade comum dentre os sofistas, que Górgias também adotava, era a de oferecer amostras de suas habilidades retóricas. Elas consistiam em textos que tratavam de assuntos polêmicos, como parece ser o *Elogio de Helena* (BONS, 2007, p. 39).

Tais circunstâncias são relevantes para o nosso estudo, na medida em que avaliamos se Górgias estava realmente apenas preocupado em oferecer o ensino e a demonstração de uma técnica que tornaria qualquer discurso persuasivo, ou se desse exercício transpareceria também a convicção filosófica do sofista. Ademais, os textos de Górgias dialogavam com as características da cultura clássica sobre as quais discutimos neste capítulo, em particular, com a discussão filosófica corrente no século V. Nesse sentido, é preciso também ponderar sobre as interpretações posteriores que filósofos, como Platão e Aristóteles, fizeram sobre a obra de Górgias, como sendo possíveis reações a esses textos.

Capítulo 2: Do *Tratado do não-ser*

De tal modo que aquele que está ouvindo fica em aporia e contesta <dizendo> que não há essas coisas e que, se de fato houver, elas são, com toda necessidade, incognoscíveis para a natureza humana.

(Parmênides, 135a 3-6)

2.1. Sobre o *Tratado do não-ser*

Na presente seção do capítulo exploramos a versão do *Tratado*⁴² que temos acesso através do Anônimo de *M.X.G.* e a de Sexto Empírico apresentada no *Contra os lógicos*. Dividimos os textos em parágrafos dedicados à argumentação que corresponderia ao que chamamos de dimensão “ontológica” (ou seja, uma argumentação acerca da composição da realidade); aqueles dedicados à reflexão que poderíamos chamar de “epistemológica” (uma vez que refletem acerca da possibilidade de conhecimento da parte do homem); e outros dedicados à reflexão acerca dos limites do *lógos*.

2.1.1. Os argumentos de ordem ontológica

2.1.1.1. Na versão do Anônimo de *M.X.G.*

As primeiras palavras que o *Tratado* apresenta é uma proposição ontológica radical: Górgias diz que “nada é” (§1). É assim que geralmente se traduz a passagem, mas, se olharmos o grego, lemos exatamente que *ouk eínai phesin oudén* (οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν) que seria “ele diz não ser nada” e, portanto, parece significar que não há a existência de qualquer coisa. Fazemos tal ressalva por considerarmos a tradução “nada é” como oportuna para uma interpretação de que Górgias teria dito que *o nada* existe; o que não nos parece ser o caso.

Afirmamos que a primeira frase do *Tratado* parece uma proposição ontológica radical, visto que Górgias, ao dizer que *nada é*, estaria oferecendo uma palavra final acerca da realidade. E, posteriormente, ele argumenta o porquê dessa proposição:

E que não é, combinando os dizeres de outros – de todos que, falando acerca dos entes, declaram entre si coisas contrárias, como parece, uns demonstrando que os entes são um e não múltiplos, outros que são múltiplos e não um, ora que são não-engendrados, ora que são gerados – é o que Górgias conclui de

⁴² Normalmente é suposto que as duas versões seriam apresentações resumidas do que foi exposto por Górgias em uma obra mais extensa (KERFERD, 1995, p.4).

uma parte e de outra. Pois é necessário, diz ele, se algo é, que não seja nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado; logo, nada seria, pois, se fosse alguma coisa, seria um ou outro desses atributos. Que não é nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado, ele se propõe a demonstrar, em parte, como Melisso e, em parte, como Zenon, após uma primeira demonstração bem própria a ele, na qual diz que não é possível nem ser nem não-ser. (*Tratado do não ser*, §2)⁴³.

A primeira frase afirma que várias pessoas fizeram diferentes asserções sobre um mesmo objeto – este sendo o *ser*, ou seja, *aquilo que é*. Na medida em que essas afirmações seriam autoexcludentes (isto é, *aquilo que é* não poderia ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, gerado e não-engendrado), segue-se que o *ser* não corresponderia a nenhuma dessas afirmações. Isso porque, como o Anônimo explica na segunda frase, Górgias pensaria que, se *aquilo que é* fosse alguma coisa, ele seria apenas um dos atributos que declaram acerca dele. Ora, se para ser algo, o *ser* tem de ser apenas um desses atributos, uma vez que ele foi apresentado enquanto sendo todos eles, conseqüentemente ele seria nenhum deles; conclui-se, então, que o *ser* não é.

Nessa segunda frase, vemos que no *Tratado* Górgias aparece alinhar-se ao *Poema* de Parmênides⁴⁴. Com efeito, a deusa parmenídica apresentara a verdade sobre a realidade, ou melhor, sobre *aquilo que é*. Ela propusera duas vias possíveis de pesquisa: a do *ser* e a do *não-ser*. A via do *não-ser* não levaria a nada, uma vez que seu objeto de estudo (o *não-ser*) não é e não é possível que seja. A via do *ser*, por sua vez, seria a via da persuasão (πειθοῦς); a via que levaria ao conhecimento *daquilo que é*, da verdade, pois seu objeto de estudo (o *ser*) é e não pode não ser (DK28 B2 3-8).

O trecho do *Poema* com o qual Górgias parece dialogar é a passagem onde a deusa afirma:

⁴³ Utilizamos a tradução de Martinez (2008) em todas as passagens da versão do Anônimo do *Tratado do não-ser*. Cf. καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύοντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων. ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγένητα μήτε γενόμενα: οὐδέν ἂν εἴη. εἰ γὰρ εἴη τι, τούτων ἂν θάτερα εἴη. ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγένητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν, μετὰ τὴν πρώτην ἴδιων αὐτοῦ ἀπόδειξιν, ἐν ἧ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι.

⁴⁴ Para um maior aprofundamento do diálogo entre o *Poema* e o *Tratado* ver Brinati & Fortes (2020).

E tampouco é divisível, pois é completamente homogêneo. / Não existe algo em maior grau, o que impediria sua coesão, nem / algo em menor grau: está completamente cheio do que está sendo (DK28 B8 22-24)⁴⁵

Nesse trecho, Parmênides parece argumentar que o *ser* é algo homogêneo e, portanto, não permitiria ser qualificado a partir de uma contraposição de predicados opostos que se revezariam sem determinar quem seria o mais efetivo momentaneamente: a totalidade da realidade é apenas seus próprios atributos⁴⁶. Ora, Górgias, ao dizer que, se o *ser* fosse, ele seria apenas um dos atributos a ele designado, parece concordar com Parmênides; haja vista que ambos parecem argumentar na direção de que o *ser*, sendo o todo da realidade, não permitiria ser definido por predicados em contradição.

Em outras palavras, enquanto Parmênides assume que o *ser*, ocupando o todo da realidade, permitiria que esta abarcasse apenas os atributos deste *ser*; da mesma forma, Górgias parece considerar que, se *aquilo que é* fosse o todo da realidade, ele teria apenas um atributo de dois contrários e, permitindo que venha a ser apenas aquilo que é, não haveria como asserir sobre ele declarações contraditórias. Assim, uma vez que Parmênides anunciou o *ser* limitante que permite apenas as coisas que são serem, aquilo que é pensado ou dito, vindo a ser dentro dos limites deste *ser*, é. Assim, não é possível que sejam apresentados atributos contraditórios (tais como o *ser* é uno e múltiplo), dentro dos limites da sua esfera (CASSIN, 2015, p.54).

Nesse sentido, se o *ser*, enquanto todo da realidade, não permitiria algo diferente dele mesmo, ele não permitiria que lhe fossem atribuídas características contrárias; isso visto que, se tais características se excluem, apenas uma seria verdadeira e, portanto, a outra seria falsa. Assim, sendo possível dizer coisas contrárias sobre o *ser*, haveria espaço para surgir neste *ser* algo que não é próprio dele e, assim, ele não seria completamente o todo da realidade.

Os argumentos acerca da primeira afirmação do *Tratado* seguem:

De fato, se o não-ser é não-ser, o não-ente seria não menos que o ente, pois o não-ente é não-ente, e o ente, ente, de modo que as coisas efetivas não mais são do que não são.

⁴⁵ Utilizamos a tradução de Néstor Luis Cordero em todos os trechos do *Poema* de Parmênides. Cf. οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον-/ οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος.

⁴⁶ "Com efeito, não tem carência alguma: se a tivesse, careceria de tudo" (DK28 B8 33), ou seja, a realidade é totalmente uma, portanto não há espaços para o diferente - o *ser* não permite que o *não-ser* coexista com ele e, portanto, a realidade tem apenas os atributos do *ser*. Se ela carecesse de algo e, assim, houvesse um espaço para o *não-ser*, ela seria toda *não-ser*, ou seja, ela careceria de tudo.

Se, contudo, o não-ser é, o ser, diz Górgias, seu oposto, não é. Com efeito, se o não-ser é, convém que o ser não seja, de sorte que, assim, nada seria, diz ele, caso não seja a mesma coisa ser e não-ser. Mas, se é a mesma coisa, ainda assim nada seria, pois o não-ente não é, tal como o ente, se, de fato, é o mesmo que o não-ente. Eis, portanto, seu próprio discurso (*Tratado do não ser*, §3)⁴⁷.

O Anônimo inicia este parágrafo fazendo uma identidade do *não-ser* com ele mesmo. Ao fazê-lo, ou seja, ao dizer que *não-ser é não-ser*, o *não-ser* é colocado como sendo assim como *as coisas que são* e, portanto, as *coisas que não são* são tão efetivas quanto *as coisas que são*. Em seguida, ele argumenta que, se *ser* e *não-ser* são diferentes entre si, uma vez que o *não-ser* é, o *ser*, portanto, não seria. Nessa passagem podemos encontrar novamente um argumento em que Górgias parece concordar com a deusa parmenídica sobre as características da realidade.

Com efeito, no *Poema* (DK28 B8 11) a deusa anuncia que, sobre a verdade, “é necessário ser absolutamente, ou não”⁴⁸, ou seja, o que compõe a realidade é um todo *ser* ou um todo *não-ser*; ambos não podem coexistir. Isso porque ser e não ser são atributos que se excluem quando utilizados para designar um mesmo objeto de conhecimento e, portanto, o todo da realidade não pode ser e não ser ao mesmo tempo – ele tem que ser totalmente um dos dois. Ora, ao realizar a identidade do *não-ser* consigo mesmo, estabelecendo a existência deste, Górgias parece estar de acordo com o pensamento da deusa, na medida em que, uma vez encontrada a existência do *não-ser*, a possibilidade da existência do *ser* é excluída.

Ora, se o *ser* e o *não-ser* são diferentes e o todo da realidade é *não-ser*, Górgias conclui que nada é; pois nada seria *aquilo que é*. E ainda faz a ressalva de que, se *ser* e *não-ser* são o mesmo, ainda assim, nada seria; visto que *aquilo que é* seria como *aquilo que não é* e, portanto, não seriam – ou seja, nem *aquilo que não é* nem *aquilo que é* seriam; concluindo, então, que nada seria.

Ainda sobre a primeira afirmação de que “nada é”:

Entretanto, de modo algum, a partir do que foi dito, segue-se que nada seja.

Com efeito, no que diz respeito a sua demonstração, ele argumenta assim: se

⁴⁷Cf. εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ, οὐδὲν ἂν ἦτον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τό εἶναι μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδέν. τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ ταυτό τῶ μὴ ὄντι, οὕτως μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

⁴⁸ Cf. οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρώων ἐστιν ἢ οὐχί.

o não-ente é, ou simplesmente é (existe), ou é também, idênticamente, não-ente.

Isso, contudo, não se mostra nem é necessariamente assim. É como se se tratasse de dois entes, um que é, outro que parece; um é, mas o outro não é verdade que seja, ele, que é não-ente. Por que, então, não é nem ser nem não-ser? Ele que é os dois, não é nem um nem outro. De fato, diz ele, nada inferior ao ente seria o não-ente, caso realmente o não-ser também fosse algo – quando ninguém afirma, de modo algum, que o não-ser seja. E ainda que o não-ente seja não-ente, nem assim o não-ente seria de modo idêntico ao não-ente, pois por um lado é não-ente, mas, por outro, ainda é. (*Tratado do não ser*, §4)⁴⁹

Nesse parágrafo, o Anônimo, aparentemente comentando⁵⁰ o pensamento de Górgias, não parece considerar a argumentação do parágrafo anterior como suficiente para sustentar que nada é. O motivo para tal afirmação é a argumentação consistir na postulação de que a existência do *não-ser* é suficiente para excluir a existência do *ser*. No entanto, tal pressuposto não se mostra necessário.

De acordo com o Anônimo, quando realizamos a identidade do *não-ser* com ele mesmo para estabelecer o que ele é, ou como ele existe, precisamos do *ser*. Isso na medida em que para realizar tal identidade, temos de fazê-la da seguinte forma: *não ser é não ser*. Ora, esta identidade pode fazer parecer que há dois diferentes na realidade: *aquilo que é e aquilo que não é*. *Aquilo que não é*, para ser a realidade e manter uma identidade consigo mesmo estabelecendo a forma que ele existe (a forma de *não-ser*), precisa do seu diferente (o *ser*) para apresentá-lo como sendo algo. Assim, um dos existentes realmente seria, enquanto o outro apenas pareceria ser (na medida em que precisa do seu diferente para estabelecer sua existência).

⁴⁹ Cf. Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν μηδὲν εἶναι. ἃ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται. εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι, ἢ ἐστιν ἀπλῶς εἰπεῖν, ἢ καὶ ἐστιν ὁμοίως μὴ ὄν. τοῦτο δὲ οὔτε φαίνεται οὕτως οὔτε ἀνάγκη, ἀλλ' ὥσπερ εἰ δυοῖν ὄντων, τοῦ μὲν ὄντος, τοῦ δοκοῦντος, τὸ μὲν ἐστιν, τὸ δ' οὐκ ἀληθές ὅτι ἐστι τὸ μὲν μὴ ὄν. διὰ τι οὖν οὐκ ἐστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι; τὸ δὲ ἄμφω οὐδέτερον οὐκ ἐστιν. οὐδὲν γὰρ <ἦττον>, φησίν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς. εἰ δὲ καὶ ἐστι τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως εἴη ἂν τὸ μὴ ὄν τῷ μὴ ὄντι. τὸ μὲν γὰρ ἐστι μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἐστιν ἔτι.

⁵⁰ Sexto (§67) parece realizar um movimento argumentativo semelhante ao que o Anônimo apresenta aqui, visto que também exclui o *não-ser* enquanto todo da realidade uma vez que, para ser, ele teria consigo característica de *ser*. No entanto, apesar de Sexto apontar que a existência do *não-ser* acaba acarretando em alguma medida no *ser*, ele não expressa claramente que não é necessário a existência do *não-ser* excluir a do *ser*, como faz o Anônimo. Diante disso, optamos por considerar este comentário uma explicação do Anônimo.

Ora, se em uma realidade em que há *aquilo que não é* há também *aquilo que é*, nada seria, ou seja, a realidade que é tanto *aquilo que é* quanto *aquilo que não é*, não é nenhum dos dois. Isso porque, se ambos são, *aquilo que não é* seria tanto quanto *aquilo que é* e, portanto, *aquilo que não é* não seria de forma alguma inferior à *aquilo que é*, podendo ser confundido com este. No entanto, *aquilo que não é* não é e, em uma realidade em que está no mesmo patamar existencial que *aquilo que é*, este último também não seria – logo, nem *aquilo que é* nem *aquilo que não é* são. E, ainda assim, se *aquilo que não é* tem apenas sua característica de *não-ser*, não se confundindo com *aquilo que é* por ocuparem o mesmo espaço existencial, *aquilo que não é* não poderia ainda ser idêntico a si, pois, se ele fosse, ele passaria a ser *algo que é*. Portanto, em uma realidade que é *não-ser*, este não será nem inferior nem superior ao *ser*, pois, ainda que o *não-ser* realize uma identidade consigo mesmo (*não-ser é não-ser*), ele seria *algo que é*⁵¹.

Esta última argumentação nos parece ser colocada pelo Anônimo como uma resposta de Górgias para a contestação de que a argumentação do parágrafo três talvez não fosse suficiente⁵². Assim, esse parágrafo parece nos informar que a possibilidade de realizar a identidade do *não-ser* consigo mesmo não é suficiente para sustentá-lo como todo da realidade. Diante disso, Górgias acrescentaria que, ao realizarmos tal identidade, o *não-ser* passa a ser algo, ele passa a ser *algo que é* que se identifica com o *não-ser* e, portanto, não há a possibilidade de o *não-ser* ser sozinho o todo da realidade – ele precisa do *ser*, melhor, ele acaba se tornando *algo que é* desencadeando, conseqüentemente, na existência de algo que seja.

Segue-se, então, que, apesar de manter o argumento do terceiro parágrafo – de que há *aquilo que não é* –, parece ser anulada a exigência de que o *não-ser*, existindo, excluiria necessariamente a existência do *ser*. Assim, se o *não-ser* é, a realidade efetiva é aquela em que *coisas que são* e *coisas que não são* estão no mesmo patamar, ou seja, não se diferenciam. De forma que, mesmo que optemos por não anunciar o *não-ser* como sendo, ele ainda seria tanto quanto *aquilo que é*, que classificamos como existente. E, na medida em que não é, o *não-ser*,

⁵¹ Kahn (1966, p.263) diz que o verbo grego *einai* (ser), quando utilizado para estabelecer identidade (no sentido de expressar o que algo é), remete ao que ele chama de “veridical sense”. De acordo com o comentador (1966, p.251), este é o sentido mais comum do verbo ser, que tem uma dimensão ontológica, ou seja, ele expressa “aquilo que é o caso”. Com efeito, no uso para estabelecimento da identidade, o verbo *einai* significa aquilo que algo (verdadeiramente) é.

⁵² Optamos por assumir como de Górgias os argumentos ontológicos que fundamentam nada ser; enquanto o Anônimo seria a voz contestadora de tal argumentação uma vez que ele parece sustentar que as razões de Górgias dizer que nada é, também têm como consequência tudo ser; o que aprofundaremos mais adiante no capítulo.

quando igualado *ao que é*, coloca este último em um patamar de não existência, tendo como consequência ambos não serem.

A argumentação segue:

Mas, se isso é simplesmente verdade – e que espantoso seria que o não-ente seja –, mesmo assim, segue-se mais que todas as coisas sejam ou não sejam? De fato, desse modo é justamente o contrário que parece acontecer: se o não-ente é ente e o ente é ente, tudo é, pois entes e não-entes são, pois não é necessário, se o não-ente é, que o ente não seja.

Mesmo se alguém admitisse que o não-ente seja, e que o ente não seja, ainda assim, não menos “seria”. Com efeito, os não-entes seriam, de acordo com seu próprio discurso.

E se o ser e o não-ser são a mesma coisa, ainda assim algo não mais não seria do que seria. De fato, assim como Górgias diz que, se o ente e o não-ente são o mesmo, o ente não é e também o não-ente, de modo que nada é, pode-se igualmente afirmar, invertendo-se o argumento, que tudo é: pois o não-ente é, assim como o ente, de sorte que tudo é. (*Tratado do não ser*, §5)⁵³

Podemos perceber que a partir do parágrafo anterior, a voz do Anônimo começa a se confundir com a de Górgias. Isso na medida em que, no parágrafo quarto, o Anônimo apresenta um contra-argumento à colocação que ele atribui a Górgias no terceiro parágrafo. Neste quinto parágrafo já é muito difícil diferenciar a argumentação do Anônimo da de Górgias, uma vez que o Anônimo parece apresentar o que seria possivelmente a sua própria contestação a Górgias utilizando-se de argumentos do próprio sofista.

O Anônimo inicia o quinto parágrafo supondo ser verdadeira a assunção (que ele atribuíra a Górgias) de *aquilo que não é* existir, e que ela desencadearia uma realidade onde há a coexistência *daquilo que é* e *daquilo que não é*. Uma vez que não se mostrou necessário que *ser* não seja no caso de o *não-ser* ser, segue-se, então, não que nada seja, mas, pelo contrário, que tudo é⁵⁴.

⁵³ Cf. εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές - ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἶη τὸ μὴ ὄν ἔστιν - ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πότερον μᾶλλον ζυμβαίνει τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι; αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τοῦναντίον ἔοικεν γίνεσθαι. εἰ γὰρ τὸ τε μὴ ὄν ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστιν, ἀπαντὰ ἔστι. καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἔστιν οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι. εἰ δὴ καὶ οὕτω τις ζυγχοῖ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἶη, ὁμῶς οὐδὲν ἦττον εἶη ἂν. τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἶη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον. εἰ δὲ ταῦτόν ἐστι τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ εἶη ἂν τι «ἦ» εἶη. ὡς γὰρ κάκεῖνος λέγει ὅτι, εἰ ταῦτό το μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν, τὸ τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, ὥστε οὐδὲν ἔστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἔστιν. τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἔστιν.

⁵⁴ Dinucci (2017, p.87), na nota de rodapé 69, apresenta este argumento que inverte as razões de dizer que nada é, em tudo é, como sendo o Anônimo tentando refutar o argumento de Górgias. Cassin (2015, p.96) concorda com

O Anônimo segue dizendo que, ainda que alguém insista em discursar que se o *não-ser* é, então o *ser* não seria, o *ser* seria. Isso porque, de acordo com o próprio discurso de quem anuncia que nada é, *aquilo que não é* é e, portanto, há algo que é, ou seja, há um *ser*: o *não-ser*. Diante disso, Górgias parece argumentar que nada é pois se o *ser* que existe é *aquilo que não é*, logo, nada seria – visto que *aquilo que é* é o *não-ser*; ou seja, o *ser* seria algo que não é e, uma vez que nem o *ser* é algo, logo, nada seria. Em contrapartida, o Anônimo inverte tal argumento dizendo que se *aquilo que é* e *aquilo que não é* coexistem, sejam eles o mesmo ou diferentes, tudo é. Nesse sentido, se *aquilo que é* é diferente *daquilo que não é*, também tudo seria, uma vez que é possível não só a existência das coisas que são como também daquelas que não são; e, se forem o mesmo, *aquilo que não é* seria junto *daquilo que é* e, portanto, tudo seria.

O Anônimo, então, volta a distanciar seu discurso do de Górgias:

Após esse discurso, ele diz: se é, ou é não-engendrado ou é em devir. E se não-engendrado, ele o toma como infinito, em virtude dos axiomas de Melisso. Mas o infinito não poderia jamais ser; com efeito, não poderia ser nem em si mesmo nem em outro, uma vez que desse modo seria dois ou mais, o que é e isso no qual ele é; e, não sendo em parte alguma, nada é, segundo o discurso de Zenon sobre o espaço (*Tratado do não ser*, §6)⁵⁵.

Podemos observar que, ao voltar a apresentar os argumentos de Górgias, o Anônimo o faz de uma forma em que as vozes do que foi dito até o momento se confundem ainda mais. Até o momento atual, assumimos que era compartilhada por ambos a argumentação de que, uma vez que é possível a identidade do *não-ser* consigo mesmo, há uma coexistência deste com o *ser* na realidade. Eles se diferenciavam na medida em que Górgias assumia que “nada é” como consequência da existência do *não-ser* e o Anônimo, por sua vez, havia invertido a argumentação gorgiana para que tal consequência fosse a de que “tudo é”.

tal colocação, e acrescenta que o motivo de o Anônimo fazê-lo é mostrar que não há razões para escolher o *nada é* em vez de *tudo é*; melhor, não há razões na própria argumentação para fazê-lo. Isso porque, utilizando-se dos mesmos argumentos que Górgias utilizou-se para concluir que nada é, o Anônimo concluiu que tudo é e, portanto, optar por um ou por outro seria uma escolha deliberada. Salles (2018, p.214), por outro lado, parece considerar o *tudo é* como um argumento do próprio Górgias. A partir dos comentadores e pela observação de que não encontramos a inversão em tudo é atribuída a Górgias na versão de Sexto Empírico, optamos por interpretar essa inversão como uma interpretação do Anônimo.

⁵⁵ Cf. μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον, φησὶν, εἰ δὲ ἔστιν, ἤτοι ἀγένητον ἢ γιγνόμενον εἶναι. καὶ εἰ μὲν ἀγένητον, ἄπειρον αὐτό τοις τοῦ Μελίσσου ἀξιόμασι λαμβάνει. τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναι ποτε· οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐν ὄν καὶ τὸ ἐν ᾧ μηδαμοῦ δὲ ὄν, οὐδὲν εἶναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

O Anônimo inicia o parágrafo dizendo que, após o discurso apresentado anteriormente, Górgias segue com sua argumentação⁵⁶. O sofista avalia em seguida a possibilidade de ser. Se é, ele diz, ou é não-engendrado ou é gerado, pois não poderia ser ambos ao mesmo tempo. Se ele for não-engendrado, ele é infinito, de acordo com os axiomas de Melisso. Consideramos que tal referência possa ser explicada pelo que o Anônimo nos apresenta no *Tratado de M.X.G* como sendo o pensamento de Melisso (CASSIN, 2015, p.40-43).

De acordo com ele, Melisso teria dito que, se algo é, uma vez que nada vem do nada, haveria o algo eterno (αἰδιον) do qual as coisas provêm. Se todas as coisas têm de provir de algo, e aquilo que é eterno não teria nada antes de si a partir do qual poderia vir a ser, logo este algo eterno vem sempre sendo e, portanto, não teria um momento no qual surgiu (ou como Górgias afirma, seria não engendrado). O algo, sempre sendo, acumula as coisas que provêm dele e, ficando cada vez maior, tem que ser infinito em prol de abarcar tudo aquilo que surge.

Nessa passagem, para tentarmos compreender o porquê de o sofista não aceitar o que é, ser infinito, podemos recorrer ao suposto diálogo com o *Poema* de Parmênides. Neste, encontramos a deusa anunciando o *ser* como não gerado (DK28 B8 3); mas o fato de o *ser* ser não gerado não significa necessariamente que o *ser* seja infinito (como nos axiomas de Melisso de acordo com o Anônimo). Pelo contrário, a deusa apresenta o *ser* como “semelhante à massa de uma esfera perfeitamente circular⁵⁷” (DK28 B8 43), ou seja, o *ser* não é infinito, ele é, na verdade, completo e apresenta o limite de uma esfera.

Na tentativa de compreender a imagem da esfera do *ser*, podemos pensá-la de duas formas: uma literal e outra metafórica. A maneira literal consiste em pensar o *ser* como uma esfera na medida em que este é homogêneo e não há diferenciação entre as suas partes. A metafórica, por sua vez, é pensar os limites da esfera como a função limitante do *ser*, ou seja, ele é aquilo que estabelece o que vai existir: o *ser* apenas permite a existência das coisas que são. E, uma vez que assumimos esse limite, não podemos pensar o *ser* como infinito. Tais exigências também parecem se aplicar ao pensamento de Górgias, na medida em que assumimos como dele a conjectura de que, se o *ser* é o todo da realidade, então ele é homogêneo, ocupando todo o espaço do real⁵⁸; ou seja, não haveria espaço para o aumento de

⁵⁶ Diante disso poderíamos pensar que a inversão do argumento de que *nada é em tudo é*, na verdade, foi realizada pelo próprio Górgias e o Anônimo apenas a repete. Porém, esse trecho também pode estar se referindo ao quarto parágrafo. Optamos por manter a interpretação de que o *tudo é* seja do Anônimo e, portanto, a continuação do parágrafo seis estaria se referindo ao parágrafo quatro.

⁵⁷ Cf. εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.

⁵⁸ Ver acima nosso comentário do parágrafo 2 do *Tratado do não ser*.

tamanho do *ser* na medida em que dele derivam novas coisas, como acontece no algo infinito de Melisso.

Em seguida, Górgias apresenta que o *ser*, não pode ser em si nem em outro, pois, se ele fosse, ele seria dois. No *Poema*, a deusa apresenta o *ser* como uno, incorruptível (DK28 B8 3-4). Górgias parece assumir como pressuposto o mesmo *ser* que Parmênides, porém o sofista parece realizar o seguinte movimento: se o *ser* é a esfera limitante de todas as coisas que são, para ele ser algo, ele teria que estar dentro de si, mas isso não é possível, pois estando em algum lugar⁵⁹, ele seria dois: o limitante e aquilo que é permitido ser por este limitante. Da mesma forma, não é possível ele estar em outro, pois, se assim fosse, existiria algo além do *ser* (que não seria, portanto, homogêneo). Ora, uma vez impossível de existir junto do *ser* um diferente, não há como ele ser em outro; restaria ao *ser*, portanto, ser em si. Entretanto, sendo este *ser* único, ele não pode ser dois (enquanto limitante e enquanto limitado). Segue-se disso que o *ser* não está em nenhum lugar dentro de seu limite. Uma vez que o *ser* único não se encontra em lugar algum dentro de seus limites, ele não está dentre as coisas que são e, portanto, não é. O Anônimo, então, aborda Zenão (um defensor do pensamento parmenídico) que, de acordo com ele, diz que algo que não está em lugar algum não é.

Górgias segue então argumentando o porquê de o que é não ser gerado:

Por isso, portanto, não é não-engendrado, mas tampouco gerado. De fato, nada pode ser gerado nem do ente nem do não-ente. Se, com efeito, o ente se transformasse, não seria mais o ente, do mesmo modo que se o não-ente fosse gerado, não seria mais não-ente. Nem, certamente, do ente pode haver proveniência. Se, de fato, o não-ente não é, nada poderia ser gerado a partir do nada; mas, se o não-ente é, ele não poderia ser gerado do não-ente, pela mesma razão que não poderia ser gerado do ente. Se, portanto, é necessário, se realmente algo é, que seja não-engendrado ou gerado, e isso é impossível, é também impossível algo ser (*Tratado do não ser*, §6)⁶⁰.

⁵⁹ Podemos perceber, aqui, Górgias explorando outra dimensão do sentido do verbo *eimi* em sua argumentação. Kahn (1966, p.257) diz que há um valor de localização no verbo *eimi*, ou seja, o verbo sugere uma visão espacial concreta daquilo que é.

⁶⁰ Cf. ἀγένητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. γενέσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὔτ' ἐξ ὄντος οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος. εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι τὸ ὄν, ὡσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἴη μὴ ὄν. οὐδὲ μὴν οὐκ ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι τὸ μὴ ὄν, οὐθὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι· εἰ δ' ἔστι αὐτὸ μὴ ὄν, δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτ' ἂν οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι. εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἔστι τι, ἧτοι ἀγένητον ἢ γενόμενον εἶναι, ταῦτα δὲ <ἀδύνατα>, ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι.

Ele parece assumir que, se há a geração⁶¹ de algo, há a coexistência de dois diferentes na realidade. Assim, não é possível que o *não-ser* seja gerado de si – pois, se ele se desdobrasse na existência de algo, ele deixaria de ser sua natureza de *não-ser* e passaria a ser *ser*. Da mesma forma, o *ser* não poderia gerar *aquilo que não é* – na medida em que, para dar origem a algo que não é, o *ser* modificaria sua natureza de *ser* e passaria a ser *não-ser*.

Górgias também argumenta que *daquilo que não é* nada poderia surgir, pois nada surge do nada, afinal, o *não-ser* precisa do *ser* para realizar sua própria identidade (*não-ser é não-ser*), ele precisa do diferente para ser. Esse pensamento parece estar de acordo com o que Parmênides apresenta no *Poema* ao dizer que “a força da convicção não permitirá que, a partir do que não está/ sendo, possa nascer outra coisa a seu lado”⁶² (DK28 B8 12-13), ou seja, a deusa, assim como Górgias, revela que não há como nascer algo *daquilo que não é*. Ora, se algo é, de acordo com Górgias, este algo deveria ser ou gerado ou não-engendrado e, uma vez que as demonstrações concluem que não é possível nenhum dos dois, segue-se que nada é.

Com relação à confusão entre as vozes do Anônimo e de Górgias, acerca do autor da inversão do argumento do *nada é em tudo é*, o parágrafo seis parece viabilizar nossa escolha. Pensamos haver nele motivos para assumirmos que Górgias, mesmo que fosse consciente da possibilidade da inversão, optaria por desconsiderá-la. Aqui, ele parece apresentar o porquê de ele decidir-se pelo *nada é*. Ao admitir, aqui, a coexistência do *ser* e do *não-ser*, Górgias pensa ser necessário um gerar o outro; mas, ao realizar a tentativa de como essa geração aconteceria, tal movimento se mostra impossível devido à natureza *daquilo que é* e *daquilo que não é*. Ora, se um não pode gerar o outro, não há como tudo ser, pois nenhum se efetivaria com a existência do outro; assim, nenhum deles seria e, portanto, nada é. Sendo assim, apesar de optarmos por assumir o argumento de que *tudo é* como do Anônimo, essa posição não interfere na busca por um núcleo do pensamento de Górgias – uma vez que, mesmo admitindo que a inversão seja de Górgias, independentemente dela, ele acaba optando pelo *nada é*.

Górgias levanta novamente a possibilidade de ser, refletindo acerca do movimento que o *ser* teria:

E nem, diz ele, poderia se mover em nada. Com efeito, caso se movesse, não mais seria tal como é, mas o ente seria não-ente, e o não-ente seria gerado.

⁶¹ Podemos pensar esse argumento a partir do próprio sentido que a palavra grega traduzida por geração, a saber *gígnomai*, carrega. O verbo expressa a passagem a um novo estado, o surgimento de algo novo, como resultado do vir a ser, o que não seria conciliável aspecto durativo do radical de *eimi* (KAHN, 1966, p.255-256).

⁶² Cf. οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος πίστιος ἰσχύς / γίγνεθαι τι παρ' αὐτὸ τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι.

E ainda, se se move e se desloca, não sendo contínuo, o ente se divide, e não é algo no ponto de sua divisão; de modo que se por toda parte se move, por toda parte se divide. E se assim, por toda parte não é. De fato, diz Górgias, ele é privado do ente lá onde ele se divide, dizendo “ser dividido” em vez de “vazio”, como está escrito nos discursos atribuídos a Leucipo (*Tratado do não ser*, §8)⁶³.

Górgias parece novamente dialogar com a deusa parmenídica. O *ser* é apresentado no *Poema* como imóvel (DK28 B8 26-32) na medida em que ele fica enclausurado dentro dos seus limites, não podendo mover-se para o diferente, ou seja, o movimento exige corrupção e modificação. Ora, uma vez que assumimos o *ser* como o todo único da realidade, aquele que é sempre o mesmo, ele não pode movimentar-se; pois, para realizar o movimento, ele precisaria de um espaço diferente de si mesmo (o que não é possível, pois ele já é o todo) que, se existisse, para movimentar para tal espaço, o *ser* modificaria sua natureza de *aquilo que está sendo* por deslocar-se para algo que não é ele mesmo, ou seja, algo que não é *aquilo que está sendo*.

Górgias parece reproduzir esse pensamento parmenídico na medida em que diz que, se algo é, este não poderia mover-se, pois, sendo o *ser*, ao fazê-lo, ele se transformaria no diferente (que parece ser colocado como o *não-ser*). Ora, se *aquilo que é* se transforma *naquilo que não é*, *aquilo que não é* seria gerado – possibilidade já descartada anteriormente no *Tratado*.

Górgias ainda acrescenta que, se o *ser* se movesse, ele seria dividido, o que não é possível se o assumirmos como o todo. Isso porque, se o *ser* se move, ele abre espaço para a existência do *não-ser*: se *aquilo que é* está em algum lugar e se move para outro, no lugar anterior não habita mais *aquilo que é* – abrindo uma brecha para o *não-ser* – assim como o lugar para onde o *ser* se movimentou, onde antes não havia algo que é - e, portanto, também era uma brecha para a habitação *daquilo que não é*.

Assim como Parmênides, Górgias parece assumir que, se o todo é o *ser*, este deve ser contínuo e, se há movimento do *ser* e esse movimento gera brechas, isso significa que *aquilo que é* estaria sendo dividido e, nessas divisões, surgiriam espaços para *aquilo que não é*. Nesse sentido, se por toda parte o *ser* se divide em seu movimento, em toda parte há espaço para o diferente e, portanto, em toda parte ele não é. Em outras palavras, se há movimento, tem de haver um local vazio para onde deslocar-se. Este local vazio é diferente daquele que se move

⁶³ Cf. οὐδ' ἂν κινηθῆναί φησιν οὐδέν. εἰ γὰρ κινηθεῖη, [ἦ] οὐκ ἂν ἔτ' εἶη ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν <ὄν> οὐκ ὄν εἶη, τὸ δ' οὐκ ὄν γεγονὸς εἶη. ἔτι δὲ εἰ κινεῖται καὶ εἰ μεταφέρεται, οὐ συνεχὲς ὄν, διήρηται τὸ ὄν, οὔτε τι ταύτη, ὥστε πάντη κινεῖται, πάντη διήρηται· εἰ δ' οὕτως, πάντα οὐκ ἔστιν. ἐκλιπὲς γὰρ ταύτη, φησίν, ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρῆσθαι λέγων, καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.

e, se o que se move é o *ser*, no vazio há *não-ser*. Da mesma forma, depois que o movimento é realizado, o local deixado agora é *aquilo que não é* – logo, se há movimento, sempre haverá um momento em todos os lugares em que *aquilo que é* não está sendo, ou seja, em todos os lugares habita *aquilo que não é* em algum momento. Ora, se todo lugar é *não-ser*, segue-se, então, que nada é.

2.1.1.2. Na versão de Sexto Empírico

Vejam os que Sexto nos apresenta como sendo o pensamento de Górgias no *Contra os lógicos*. Depois de apresentar (§66) as mesmas três teses que o Anônimo (§1) também atribui a Górgias, ele inicia os argumentos ontológicos excluindo a existência do *não-ser*:

Portanto, não há algo. E, por um lado, o não-ser certamente não é. Pois se é não-ser, então será e ao mesmo tempo não será; assim, na medida em que é concebido como não-ser, não será; mas, por outro lado, na medida em que é não-ser, novamente será. Mas é completamente absurdo algo ser e ao mesmo tempo não ser; portanto o não-ser não é. E, novamente, se o não-ser é, o ser não será; pois são mutuamente contrários, e se ao não-ser atribui-se o ser, ao ser atribuir-se-á o não-ser. Mas não é o caso que o ser não seja; assim, tampouco o não-ser será (*Adv. Log. I, 67*)⁶⁴.

Neste parágrafo, Sexto Empírico parece argumentar que, de acordo com Górgias, o *não-ser* não seria pois, por um lado ele teria características do que não é e, por outro, ele ainda assim seria; como na versão do Anônimo, aqui parece também ser assumido algo como o princípio da não contradição⁶⁵. Assim, assumindo que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo, *aquilo que não é* não é, pois, se ele fosse, ele deixaria de ser *não-ser* e teria característica de *ser*.

Outro argumento apresentado é que, se *ser* e *não-ser* são, o *não-ser* seria e, ao *ser*, restaria não ser. Sexto estaria aqui pensando *ser* e *não-ser* enquanto todo da realidade e, assim

⁶⁴ Utilizamos a tradução de Brito (2017) em todas as passagens da versão de Sexto Empírico do *Tratado do não-ser*. Cf. καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναί τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν·

⁶⁵ Podemos perceber que tanto Sexto Empírico quanto o Anônimo utilizaram a impossibilidade de contradição quando se trata da apresentação ontológica (COELHO, 2010B, p.37). Apesar de suas diferenças, ambas as versões também coincidem na consequência de nada ser diante da impossibilidade de contradição. Nesse sentido, pensamos que a demonstração ontológica de que nada é, como argumenta Kerferd (1995, p.16), acaba por também argumentar que o uso do verbo ser, positiva ou negativamente, acaba induzindo a contradição.

como o Anônimo, parece atribuir a Górgias a postulação de que ambos, por serem contrários, não coexistiriam (pois a realidade não poderia ser e não ser ao mesmo tempo), logo a existência de um excluiria a do outro. Nesse sentido, o *ser* e o *não-ser* sendo contrários entre si, se *aquilo que é não é, aquilo que não é é* aquele que seria. Porém, ainda que o *não-ser* fosse, ele não seria; pois, nesse caso, ele mesmo *é aquilo que não é*.

Depois de excluir a possibilidade de o *não-ser* ser, Sexto segue apresentando o que, de acordo com ele, seria a reflexão de Górgias acerca do *ser*:

Portanto, não há algo. Pois se o ser é, ou é eterno ou gerado ou simultaneamente eterno e gerado; mas não é eterno nem gerado nem ambos, como demonstraremos; então, o ser não é. Pois se o ser é eterno (pois por aqui se deve começar), não tem princípio algum; pois tudo que vem a ser tem algum princípio, mas o que é eterno, sendo não gerado, não tem princípio. E, não tendo princípio, é ilimitado. Mas se é ilimitado, não está em lugar algum. Pois, se está em algum lugar, aquilo em que está é algo diferente dele, e assim, envolvido por algo, o ser não mais será ilimitado; pois o que envolve é maior do que o que é envolvido, mas nada é maior do que o ilimitado, e, desse modo, o ilimitado não está em um lugar. Ademais, também não envolve a mesmo. Pois assim será idêntico o que está nele e aquilo em que ele está, e o ser se tornará dois: o lugar e o corpo (pois aquilo em que está é o lugar, enquanto aquilo que está nele é o corpo). Mas isso certamente é absurdo; portanto o ser não está em si mesmo. Desse modo, se o ser é eterno, é ilimitado; se é ilimitado, não está em lugar algum; se não está em lugar algum, não é. Assim, se é eterno, o ser, desde o princípio, não é (*Adv. Log. I, 68-70*).⁶⁶

O atual parágrafo parece, à primeira vista, ser semelhante à argumentação apresentada no sexto parágrafo da versão do Anônimo. No entanto, é possível identificar algumas diferenças entre as versões. A primeira é com relação à apresentação: Sexto utiliza-se dos

⁶⁶ Cf. <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἤτοι αἰδίον ἔστιν ἢ γενητὸν ἢ αἰδίον ἅμα καὶ γενητὸν· οὔτε δὲ αἰδίον ἔστιν οὔτε γενητὸν οὔτε ἀμφοτέρω, ὡς δεῖξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ αἰδίον ἔστι τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν· τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδίον ἀγένητον καθεστὼς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἔστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἔστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν. εἰ γὰρ πού ἔστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἔστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἔστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τινι· μείζον γὰρ ἔστι τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἄπειρου οὐδὲν ἔστι μείζον, ὥστε οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον. καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα· (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἔστιν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα). τοῦτο δὲ γε ἄτοπον· τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ ὄν. ὥστ' εἰ αἰδίον ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἔστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἔστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἔστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδίον ἔστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχήν ὄν ἔστιν.

argumentos como demonstração da razão de o *ser* não ser o todo (logo depois de excluir a possibilidade do *não-ser* ser, conforme vimos no parágrafo 67). O Anônimo, por outro lado, apresenta primeiro um longo exercício argumentativo que conclui que nem o *ser* (§2), nem o *não-ser* (§3), nem os dois juntos (§4) podem compor a realidade, disso concluindo que nada é. Assim, o Anônimo, conforme vimos acima, inverte tais argumentos no *tudo é* para, então, apresentar o parágrafo seis com um recuo que considera a possibilidade de algo ser, justificando por que Górgias, ainda assim, optaria por dizer em seu primeiro parágrafo que nada é.

Sexto apresenta a possibilidade de o *ser* ser eterno (αἰδιόν). Ele argumenta que, uma vez eterno, *aquilo que é* não tem princípio e que, conseqüentemente, o *ser* seria ilimitado (ἄπειρον). O que aqui se traduz como “ilimitado” corresponde ao “infinito” que lemos na tradução da passagem presente no Anônimo, haja vista que, se olharmos o texto grego, a palavra é a mesma: *ápeiron* (ἄπειρον), que significa ausência de limites.

Sexto parece indicar que Górgias teria chegado a essa conclusão, porque, se o *ser* é eterno, ele não teria fim e, portanto, não teria limites. Se ele não possui limites, ele não estaria em lugar algum, pois, para que assim fosse, seria necessário que aquilo que envolve o *ser* fosse maior que infinito, o que seria impossível. Tal raciocínio se assemelha ao que o Anônimo atribui aos axiomas de Melisso; se os considerarmos enquanto aqueles que estabelecem que, se há algo eterno de onde as coisas provêm, este tem de ser maior que aquilo que envolve.

Poderíamos pensar, portanto, que, assim como Sexto Empírico apresenta o *ser* enquanto eterno e ilimitado por não ter início nem fim, os axiomas atribuídos a Melisso, pelo Anônimo, parecem fazer o mesmo na medida em que colocam o algo que é enquanto eterno (sem início) e ilimitado (sem fim, abarcando tudo que pode vir a ser). Dessa forma, apesar de ambos desenvolverem uma argumentação que tem como foco a infinitude ou ilimitação do *ser*, cada um parece desenvolvê-la de uma maneira própria, tendo o Anônimo optado por manter um diálogo entre Górgias e Melisso – que estaria defendendo o pensamento de Parmênides (CASSIN, 2015, p.43) – ao passo que Sexto teria restrito sua apresentação ao que apenas Górgias teria dito.

Se o *ser* é eterno, Sexto Empírico conclui que ele é ilimitado. Porém, se ele é ilimitado, ele não está em lugar algum dentro do seu próprio limite e, uma vez que apenas coisas que são se encontram dentro do limite do *ser*; na medida em que o próprio *ser* não está lá, a segunda conclusão é que o *ser* também não seria. Ademais, o filósofo cético apresenta também o raciocínio que leva o Anônimo à conclusão que seria elaborada como uma consequência de o *ser* ser único: pelo fato de não poder ser dois diferentes (limitante e limitado), ele não se encontra em parte alguma dentro de seus próprios limites. Em outras palavras, o *ser* é

caracterizado (na versão de Sexto) como ilimitado por não se encerrar em si mesmo, ou seja, o *ser* não poderia ser seu próprio limitador, uma vez que, se ele o fosse, seria dois ao mesmo tempo: o limitante e o limitado, aquele que está dentro e aquele que o encobre.

De forma semelhante ao que se evidencia no sexto parágrafo do *Tratado* do Anônimo, Sexto Empírico também parece apresentar o argumento do porquê *aquilo que é* não seria engendrado, como podemos ver na passagem abaixo:

Além disso, o ser tampouco pode ser gerado. Pois se é gerado, ou é gerado a partir do ser ou do não-ser. Mas não é gerado a partir do ser; pois se o ser é, não veio a ser, mas já é; tampouco a partir do não-ser, pois o não-ser não pode gerar algo, porque o que é capaz de gerar algo deve necessariamente participar da existência. Portanto, o ser também não é gerado (*Adv. Log. I, 71*)⁶⁷.

Ele apresenta Górgias argumentando que se *aquilo que é* for engendrado, ele teria que decorrer de *algo que é* ou de *algo que não é*. Ele não poderia desdobrar do *ser*, pois, se *aquilo que é* é engendrado, ele não poderia dar origem a si mesmo, uma vez que ele ainda não seria. O *ser* também não poderia desdobrar-se *daquilo que não é*, pois aquilo que engendra algo tem de ser, antes, algo e, como Sexto elabora esse argumento dentro de uma realidade em que o *não-ser* não é – sendo a realidade apenas *ser* –, *aquilo que é* não poderia desdobrar-se de algo que não é.

E então conclui:

Do mesmo modo, [o ser] também não é ambas as coisas, eterno e gerado, simultaneamente; pois são ambas mutuamente excludentes, e se o ser é eterno, não é gerado, e se é gerado, não é eterno. Portanto, se o ser não é eterno, nem gerado, nem ambos, ele não poderia ser (*Adv. Log. I, 72*)⁶⁸.

Este argumento reafirma aquele pressuposto anterior acerca da realidade: ela não pode ser duas coisas excludentes ao mesmo tempo⁶⁹. Segue-se então que, se *aquilo que é* não é nem

⁶⁷ Cf. καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναιται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ' ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναιται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστὶ τὸ ὄν.

⁶⁸ Cf. κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφοτέρον, αἰδίον ἅμα καὶ γενητὸν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδίον ἐστὶ τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἰδίον. τοίνυν εἰ μήτε αἰδίον ἐστὶ τὸ ὄν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφοτέρον, οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν.

⁶⁹ Essa caracterização da realidade o Anônimo, assim como Sexto, parece atribuir a Górgias; principalmente no segundo parágrafo, na medida em que argumenta que, se o *ser* fosse, ou seria uno ou múltiplo, ou gerado ou não-

eterno nem engendrado e, como ele não pode ser os dois ao mesmo tempo (por tais serem características que não podem coexistir em um mesmo objeto) o *ser*, portanto, não seria.

Sexto nos apresenta, então, argumentos que explicam por que a realidade não seria nem uma nem múltipla⁷⁰:

Caso contrário, se é, ou é uno ou múltiplo; mas não é uno e nem múltiplo, como será apresentado; portanto o ser não é. Pois se é uno, ou é quantidade ou é contínuo, ou é grandeza, ou é corpo. Mas, em qualquer um destes casos, não é uno, pois se for quantidade, se dividirá; e, por outro lado, sendo contínuo, se separará; e, do mesmo modo, se for concebido como grandeza, não será indivisível, mas se for corpo, será triplo; pois possuirá altura, largura e profundidade. Mas certamente é absurdo dizer que o ser não é um desses; logo, o ser não é uno. Mas também não é múltiplo. Pois se não é uno, tampouco é múltiplo; pois o múltiplo é composto a partir de unidades, por isso, eliminado o uno, juntamente elimina-se o múltiplo. Assim, pois, a partir disso está claro que nem o ser é e nem o não-ser é (*Adv. Log.* I, 73-74)⁷¹.

Ele apresenta que o motivo de Górgias desconsiderar a realidade como uma é que, se *aquilo que é* é um, ou ele é uma quantidade, ou uma continuidade, ou uma grandeza ou um corpo. Mas todas essas categorias deixam de ser um: se ele é uma quantidade, ele pode ser dividido; se é uma continuidade, pode ser fracionado; se é uma grandeza, pode ser dividido; se é um corpo, tem três dimensões (largura, altura e profundidade). No entanto, apesar de todas essas categorias não serem unas, não há como dizer que *aquilo que é* não é nenhuma delas. Ora, restaria então *àquilo que é* ser múltiplo.

engendrado e não todos esses atributos ao mesmo tempo - como acontece quando pensadores o atribuem características contrárias.

⁷⁰ O Anônimo parece também atribuir este argumento a Górgias, porém temos acesso apenas a um pequeno trecho do parágrafo que o apresenta: “Além disso, se realmente é, diz Górgias, é um ou mais. Mas, se não é nem um nem muitos, nada seria..... (lacuna)”. Cf. ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἐν ἡ πλείω, φησίν, ἐστίν. εἰ δὲ μήτε ἐν μήτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη. Dinucci (2017) faz uma tradução dessa lacuna seguindo a reconstrução de Hett (1936), que estabelece a argumentação do Anônimo como sendo a seguinte: se é uno, seria incorpóreo por não ter grandeza. Em seguida, o texto já realiza a passagem desse argumento para o que concerne ao movimento, na medida em que diz que, se o *ser* não é uno nem múltiplo, não há movimento.

⁷¹ Cf. καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἦτοι ἐν ἔστιν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἐν ἔστιν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἐν ἔστιν, ἦτοι ποσὸν ἔστιν ἢ συνεχές ἔστιν ἢ μέγεθος ἔστιν ἢ σῶμά στιν. ὅ τι δὲ ἂν ἦ τούτων, οὐχ ἐν ἔστιν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστῶς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται· ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον, σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει. ἄτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ ὄν· οὐκ ἄρα ἔστιν ἐν τὸ ὄν. καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἔστιν. εἰ γὰρ μή ἔστιν ἐν, οὐδὲ πολλά ἔστιν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἐν ἐστὶ τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά. ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὔτε τὸ ὄν ἔστιν οὔτε τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἐκ τούτων συμφανές·

No entanto, a consequência que decorre do fato de ele não ser uma unidade, é simultaneamente impedi-lo de ser uma multiplicidade. Isso porque, se algo é múltiplo, este múltiplo é composto de várias unidades e, se não é possível uma unidade ser, não é possível tampouco uma multiplicidade. Ora, se o *ser* é, ele necessariamente ou é uno ou é múltiplo; uma vez que o *ser* não é nem uno nem múltiplo, segue-se, então, que o *ser* não é.

Sexto apresenta, então, os argumentos que refletem as consequências da coexistência do *ser* e do *não-ser*. Argumentos que parecem dialogar com o quinto parágrafo da versão proposta pelo Anônimo:

Mas que não é ambos, o ser e o não-ser, infere-se facilmente. Já que se o não-ser é e o ser é, o não-ser será idêntico ao ser quanto ao ser; e por isso nenhum desses dois é. Pois se concorda que o não-ser não é, mas já foi demonstrado que o ser é idêntico ao não-ser; portanto, ele também não será. Não obstante, se o ser é idêntico ao não-ser, não podem ambos ser; pois se ambos são, não são idênticos, e, se são idênticos, não são ambos. Disso se segue que nada é (Adv. Log. I, 75-76)⁷².

No início da apresentação do pensamento de Górgias, Sexto Empírico já exclui a possibilidade do *não-ser* ser. Também foi estabelecido pelo filósofo que, se algo é dois atributos que se excluem, este algo também não é. Ora, se assumirmos *ser* e *não-ser* como idênticos, nada será. Isso porque, se *aquilo que é* é o mesmo que *aquilo que não é* e *aquilo que não é* não é, segue-se, portanto, que *aquilo que é* não é. E, se supomos que ambos são, sendo eles contrários, se atribuídos à realidade enquanto coexistentes, um exclui a existência do outro; logo, nenhum dos dois seria.

2.1.2. Os argumentos de ordem epistemológica

2.1.2.1. Na versão do Anônimo de M.X.G.

⁷² Cf, ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρω ἐστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ἐστὶ, ταῦτόν ἐστι τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἐστὶν. ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἐστὶν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταῦτό τούτῳ καθεστῶς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἐστὶν. οὐ μὴν ἄλλ' εἴπερ ταῦτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρω εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρω, οὐ ταῦτόν, καὶ εἰ ταῦτόν, οὐκ ἀμφοτέρω. οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι·

No parágrafo nove, o Anônimo parece iniciar um primeiro recuo na segunda tese: “se é, é incognoscível”. Este parágrafo parece justificar o porquê de Górgias, mesmo depois de uma argumentação em que se fundamentava, como vimos acima, que nada é, se permite recuar e considerar a possibilidade, expressa pela cláusula condicional (εἰ...“se...”), de algo hipoteticamente ser:

Se, portanto, nada é, as demonstrações dizem tudo. Pois é preciso que as coisas pensadas sejam, e que o não-ente, se realmente não é, não seja pensado. Mas, se assim, ninguém diria que o falso seria nada, nem se dissesse que carros combatem em pleno mar, pois todas essas coisas seriam; pois também as coisas vistas e ouvidas são por esse motivo, porque são pensadas cada uma delas.

Mas se não é por esse motivo, então, assim como o que vemos não é em nada superior, do mesmo modo o que concebemos não é em nada superior. E, com efeito, assim como ali muitos poderiam ver essas coisas, aqui muitos de nós poderíamos concebê-las.Quais são as verdadeiras, no entanto, não é claro, de modo que, se as coisas efetivas são, para nós, decerto, seriam incognoscíveis. (*Tratado do não ser*, §9)⁷³

Pensamos que o parágrafo citado se refere à segunda tese por dois motivos. O primeiro estaria na primeira divisão do parágrafo: apesar de o Anônimo ainda falar que nada é, o motivo de as demonstrações sustentarem este nada parece derivar de uma consequência de assumir o *ser* parmenídico enquanto realidade. Há um fragmento isolado do *Poema* que diz “pois é o mesmo pensar e ser⁷⁴” (DK28 B4 1). Apesar de não termos acesso ao que seria a introdução desta frase nem o que teria sido escrito logo depois dela, podemos pensá-la como uma consequência da própria reflexão parmenídica acerca do *ser*. Com efeito, o *Poema* estabelece uma realidade única, imóvel, incorruptível, homogênea, limitada e esférica – sendo essa realidade o *ser*. Ora, se o *ser* é homogêneo e apenas permite a existência daquilo que é, poderíamos chegar à conclusão de que todo pensamento que passa a existir (sendo este sobre

⁷³ Cf. εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα. δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἐστὶ, μηδὲ φρονεῖσθαι. εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη καὶ γὰρ τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν. εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὡσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν, οὕτω <οὐδὲν> μᾶλλον ἢ [ὁρῶμεν ἢ] διανοούμεθα· καὶ γὰρ ὡσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθεῖμεν· τὸ οὖν μᾶλλον δη..α τοιάδ' ἐστὶ. ποῖα δὲ τάληθῆ, ἄδηλον. ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.

⁷⁴ Cf. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

carros andando sobre a água ou sobre a terra) é transpassado por esse *ser* homogêneo e, se tal pensamento existe, ele só é porque o *ser* limitante o permitiu ser.

Isto posto, o fato de Górgias ter sido capaz de argumentar que nada é nos parágrafos anteriores significaria que realmente nada é, uma vez aceita a premissa de que *o que não é* não pode ser pensado. Portanto, se for assumido que pensar e *ser* se confundem, então o fato de Górgias ser capaz de pensar que nada é acarretaria nada ser⁷⁵. Nesse sentido, Górgias estaria pensando a homogeneidade do *ser* parmenídico enquanto aquela que estabelece a inexistência do falso, pois, se pensar e *ser* se confundem, então o que é pensado é⁷⁶. Diante disso, consideramos que o nada ser deste parágrafo, uma vez justificado pela existência do *ser* idêntico a si e a inexistência do falso, refere-se ao recuo que introduz a segunda tese que levanta a possibilidade de algo ser.

O outro motivo está relacionado àquilo que decorre da possibilidade de algo *ser*. Vimos que, nas argumentações ontológicas, quando Górgias levanta a possibilidade da existência objetiva do *ser*, esta logo é descartada quando o sofista se depara com as características contraditórias atribuídas a ele. No parágrafo 9, ao levantar a possibilidade de *ser*, o sofista também percebe as contradições de sua homogeneidade: em uma realidade onde o *não-ser* não é, o falso não seria nada e, portanto, pensar⁷⁷ coisas não efetivas como carros que correm sobre as águas, a fariam reais. Aqui, diferentemente dos argumentos ontológicos, quando Górgias se depara com esta dificuldade, ele não exclui a existências das coisas efetivas, isto é, das *coisas que são*; ele, na verdade, atribui essa falta de distinção entre as coisas efetivas e o falso a uma limitação do pensamento. Assim, se o *ser* é e Górgias foi capaz de pensar de forma convincente

⁷⁵ Sexto (*Adv. Log.* I, 76) parece ter um trecho semelhante no fim de seus argumentos ontológicos. Este diz que, se nem *ser* nem *não-ser* são, e se não há outra forma de conceber a realidade, então nada seria. O filósofo parece atribuir a Górgias o pensamento de que somos capazes de conceber a realidade apenas como *ser* ou *não-ser* e, como as demonstrações inviabilizaram ambos, nada seria. Seguindo tal raciocínio, pensamos que, nessa primeira colocação, o Anônimo estaria também concluindo a argumentação ontológica; no entanto, com uma pequena diferença de Sexto. Em vez de dizer que, se apenas somos capazes de conceber a realidade como *ser* ou *não-ser*, então as demonstrações confirmam que nada seria, o Anônimo diz que, se as coisas pensadas são, uma vez demonstrado que há como dizer que nada é, então assim seria.

Cassin (2015, p.72) diz que essa frase inicial da versão do Anônimo, por ser enigmática, carrega consigo um elemento sofisticado. De acordo com a comentadora, essa colocação anunciaria que, se não é, então o discurso demonstrativo pode dizer qualquer coisa, uma vez que a correspondência não existe e não é viável em uma realidade que nada é. Nossa interpretação é a de que Górgias não apresenta o poder do discurso no *Tratado* e, portanto, tendemos a interpretar tal frase enquanto uma referência à consequência da homogeneidade do *ser*.

⁷⁶ “Se supomos que qualquer coisa que alguém pense é, então não haveria mentira” (KERFERD, 2003, p.166).

⁷⁷ Kahn (1966, p.260) comenta que o verbo *estí* na filosofia tem uma conotação do que pode ser conhecido: “*To on* is first and foremost the object of true knowledge and basis or the correlative of true speech. It is by reference to these two terms, *episteme* and *logos*, that the philosophical concept of Being has its unity and its importance”. Górgias parece explorar as limitações de pensar o *ser* como algo que pode ser conhecido nesta segunda tese do *Tratado*; enquanto na terceira tese ele explora as limitações de pensá-lo como algo que pode ser apresentado pelo *lógos*.

que, na verdade, nada é, isso não significa que nada e o *ser* sejam simultaneamente; mas sim que o pensamento consegue conceber a existência de ambos com o mesmo grau de clareza e que, portanto, não distinguiria o que é efetivo.

Isso nos leva à ressalva presente na segunda tese, que é formulada como hipótese: a de que, se é, é incognoscível. Esse movimento de recuo nos indica uma certa indiferença da parte de Górgias (CASSIN, 2015, p.102): não importa o quão convicto ele esteja de que nada é, pois, se algo é, ele seria incognoscível e, portanto, toda argumentação em defesa do nada tem sua importância diminuída face à segunda colocação do primeiro parágrafo. Nesse sentido, a radical afirmação ontológica (acerca da realidade) da primeira frase é anulada (ou ao menos amenizada) pela radical afirmação epistemológica (acerca da impossibilidade de o homem conhecer) da segunda frase; visto que, se o que é objetivamente não pode ser conhecido, então não seria tampouco possível a Górgias apresentar uma palavra final acerca da realidade.

No decorrer da argumentação ontológica, poderíamos pensar a incognoscibilidade da realidade como uma consequência de nada ser; no sentido de que, se nada é, não há nada para conhecer. Mas não pensamos este ser o caso da argumentação do nono parágrafo, onde Górgias fundamenta o seu primeiro recuo sem ter por base questões ontológicas. O sofista argumenta que tanto as coisas efetivas como as não efetivas são concebidas por nós em nosso pensamento (*φρονεῖται*) e, por estarem em uma mesma ordem, não as diferenciamos. Consequentemente, não conseguimos compreender quais são as efetivas e quais não são⁷⁸ e, como acrescenta Untersteiner (1996, p.244), assim como nem tudo que pensamos existe, não temos a garantia de que o que o que existe possa ser pensado.

Em outras palavras, a impossibilidade de conhecimento justifica-se, aqui, por uma razão epistemológica: ela parece resultar da limitação humana de não conseguir distinguir as coisas efetivas das não efetivas. Isso aconteceria pois ambas são concebidas no mesmo âmbito: o do pensamento (*φρονεῖται*); e, assim, tanto *aquilo que é* quanto *aquilo que não é* aparentam ser do mesmo patamar de existência na nossa concepção, mas não necessariamente na realidade mesma. Portanto, o “nada é” também poderia tanto ser algo efetivo quanto não efetivo, uma vez que ele é concebido no pensamento – logo, apesar de toda a argumentação, não há como sabermos nem mesmo se a primeira tese estava correta ou não.

2.1.2.2. Na versão de Sexto Empírico

⁷⁸ “Não Existe cognoscibilidade que não seja atormentada pela ambivalência do *lógos* e, desse modo, que não existe, em absoluto, cognoscibilidade” (UNTERSTEINER, 1996, p.234).

Em sua versão, Sexto Empírico discorre acerca da nossa capacidade de conceber (voεῖται) a realidade, antes de apresentar o recuo que o direciona aos argumentos da segunda afirmação do *Tratado*. O filósofo parece afirmar que, assumida a capacidade de o homem conceber a realidade, e se todas as possibilidades de se conceber aquilo que a compõe (a saber, de ela ser toda *ser*, ou toda *não-ser* ou ambos) forem refutadas, segue-se então, que *nada* (nem *ser*, nem *não-ser*) é:

Pois se o ser não é, nem o não-ser é, tampouco ambos são, e nada mais se concebe além disso, nada é (Adv. Log. I, 76).⁷⁹

Podemos perceber que, para este argumento ser válido, temos que assumir como pressuposto o fato de que o homem é capaz de conceber a realidade e, como as possibilidades de concebê-la foram esgotadas, concluir-se-ia que nada é. Este trecho parece ser semelhante ao que o Anônimo anuncia na primeira divisão de seu parágrafo 9. Se tentarmos entender ambos em diálogo, poderíamos pensar que aqui seria uma espécie de passagem da primeira tese para a segunda. Nesse sentido, em Sexto Empírico, a argumentação ontológica é concluída com o nada ser, a partir da assunção de que somos capazes de conceber como a realidade se dá e, se apenas a conseguimos pensar enquanto *ser* ou *não-ser*, uma vez que ambos se revelaram não existentes, a realidade não seria nada.

O Anônimo, por sua vez, conforme vimos acerca do parágrafo 9, argumenta que, se as coisas pensadas são, e se lhe é possível pensar nada ser, então nada seria. Ou seja, ele estaria iniciando a argumentação epistemológica ao retomar a possibilidade de pensar nada ser dentro da perspectiva do *ser* que é de forma homogênea. De fato, o Anônimo parece dizer que mesmo que *ser* e *não-ser* tenham se revelado inexistentes nos argumentos ontológicos, ainda haveria a possibilidade de serem, assim como o nada, se assumirmos que o que pensamos é; nesse sentido, o Anônimo parece manter um diálogo com o *Poema*.

Apesar de suas apresentações serem diversas, o texto do Anônimo e de Sexto Empírico indicam algo em comum: na passagem da tese ontológica para a epistemológica, ambos utilizam os sentidos do verbo *estí* de “aquilo que verdadeiramente é” e “aquilo que pode ser conhecido”⁸⁰. O Anônimo o faz considerando a existência do *ser* homogêneo parmenídico (no qual aquilo que é pensado é verdadeiro), ao passo que Sexto o faz assumindo que somos

⁷⁹ Cf. εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν.

⁸⁰ Sentidos apresentados por Kahn (1966).

capazes de conceber a realidade e que, portanto, uma vez que o raciocínio de Górgias o levou ao nada, então, nada seria.

A principal diferença entre as versões seria, portanto, que Sexto, por apresentar essa passagem dentro da sua argumentação ontológica, ainda se encontra em uma sequência de raciocínios que, utilizando-se da lei da não-contradição, assume ser possível conhecer como a realidade se dá pensando nas consequências das hipóteses assumidas como verdadeiras. Nesse sentido, ele seria capaz de assumir uma característica da realidade e, se depois de ter suas consequências testadas, ela ainda respeitasse a lei da não-contradição, então ela corresponderia àquilo que é objetivamente. Ora, uma vez que pensamos a realidade apenas como *ser* e como *não-ser*, na medida em que ambos enquanto hipótese de caracterização da realidade levaram à contradição, nada seria. O Anônimo, por sua vez, por apresentar esse trecho dentro de um movimento argumentativo que assume a identidade entre pensar e ser (mantendo um diálogo com o *Poema*, como o fez em sua argumentação ontológica), se depara com as contradições que seriam na realidade como consequência de o pensamento coincidir com o real e de sermos capazes de pensar coisas contraditórias.

Sexto, então, apresenta o recuo epistemológico que o Anônimo realiza na terceira divisão do parágrafo 9; e, exatamente por causa deste recuo, ele tem que apresentar os novos argumentos do porquê o homem não pode conceber ($\phi\rho\nu\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota\varsigma$) a realidade, não envolvendo aquilo que a compõe:

Mas ainda que algo seja, é desconhecido e inconcebível para o homem, como indicará a seguir. Pois se as coisas pensadas, diz Górgias, não são seres, o ser não é pensado. E isso está conforme a razão; pois, do mesmo modo que, se as coisas pensadas tiverem o atributo de serem brancas, as coisas brancas terão por atributo serem pensadas, da mesma forma, se as coisas pensadas tiverem por atributo o não-ser, necessariamente os seres terão por atributo não serem pensados. Por isso é correta e válida a conclusão de que “se as coisas pensadas não são seres, o ser não é pensado.” Mas as coisas pensadas (pois isso se deve antecipar) não são seres, como mostraremos, então o ser não é pensado. E que as coisas pensadas não são seres está claro; pois se as coisas pensadas são seres, todas as coisas pensadas são, qualquer que seja o modo que alguém as pense. O que é incoerente [e, se assim é, é trivial]. Pois não é porque alguém pensa em um homem voando ou em carros correndo no mar que

imediatamente o homem voa ou os carros correm no mar. Assim, as coisas pensadas não são seres (*Adv. Log. I, 77-79*)⁸¹.

Neste parágrafo, Górgias é apresentado como alguém que defende que aquilo que pensamos tem uma certa natureza⁸² que nos permite pensá-lo de certa maneira. Depois de toda a argumentação anterior, que conduziu à conclusão de que nada é (nem *ser*, nem *não-ser* são), Górgias parece assumir que, se alguma coisa fosse *aquilo que é*, nós não seríamos capazes de pensá-la; Sexto usa, aqui, o verbo *estí* no subjuntivo (ἤ) seguindo a locução *kan*. Tal construção passa a ideia de possibilidade, algo incerto e, portanto, Górgias estaria apontando uma possibilidade incerta de algo ser. Ora, na hipótese de a realidade ser *ser*, o fato de nós não conseguirmos pensar *aquilo que é*, exclui também a possibilidade de concebê-la e, portanto, de conhecer essa realidade que é. O motivo de os pensamentos não serem colocados como *algo que é* se dá pois, se os pensamentos fossem *coisas que são*, todos eles teriam de ser⁸³. Porém, apesar de podermos pensar em um homem que voa, ou em carruagens que correm no mar, reconhecemos que tais coisas não são e, se o pensamento permite o contrário *daquilo que é*, então ele não é *algo que seja*. E Sexto ainda acrescenta:

Além disso, se as coisas pensadas são seres, então os não-seres não serão pensados. Pois aos contrários se atribuem contrários, mas o contrário do ser é o não-ser; e por isso se, em geral, a propriedade de ser pensado se atribui ao ser, então ao não-ser será atribuída a de não ser pensado. Mas isso é absurdo; pois Cila, a Quimera e outros não-seres são pensados. Portanto, o ser não é pensado. Assim como as coisas vistas são chamadas de visíveis por isto, porque são vistas; e as ouvidas de audíveis porque são ouvidas; e, por um lado, não descartamos as coisas vistas porque não são ouvidas; nem, por outro

⁸¹ Cf. Ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὐσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὐσι μὴ φρονεῖσθαι. διόπερ ὕγιες καὶ σῶζον τὴν ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ “εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται.” τὰ δὲ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές· εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δὲ ἐστὶ, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.

⁸² Usamos o termo “natureza” estudando o texto de Sexto, a atribuindo uma conotação semelhante à que atribuímos a “âmbito” ou “ordem” quando estudamos a versão do Anônimo. Tomamos a liberdade de fazê-lo na medida em que Sexto usa o termo *phúsin* (φύσιν) (§86) para distinguir o modo de ser das coisas que subsistem e o do discurso.

⁸³ Podemos perceber uma semelhança entre este argumento de Sexto e o trecho do parágrafo 9 do Anônimo que classificamos como uma passagem da argumentação ontológica para a epistemológica.

lado, rejeitamos as coisas ouvidas porque não são vistas (pois cada coisa deve ser julgada por seu próprio sentido, mas não por outro), da mesma forma as coisas pensadas, mesmo se não são vistas pelo olho nem ouvidas pelo ouvido serão, pois serão apreendidas por seu critério peculiar. Então se alguém pensa em carros a correr no mar e não os vê, deve crer que há carros correndo no mar. Mas isso é absurdo; logo, o ser não é pensado e apreendido (*Adv. Log. I, 80-82*)⁸⁴.

Sexto, seguindo os pressupostos que guiaram a argumentação ontológica – a saber, de que o mesmo objeto não pode ter um contrário, e que um contrário terá características opostas do outro – assume que, dentro da hipótese de que os pensamentos são *algo que é, aquilo que não é* não seria pensado, uma vez que o *não-ser* é o contrário do *ser*. Mas, como vimos na passagem anterior, o *não-ser* pode ser efetivamente pensado, do que decorre que o *ser* não o poderia. Ele, então, volta à questão de que a nossa forma de conceber as coisas tem sua própria forma de se dar, assim como é próprio das coisas visíveis serem vistas e das coisas audíveis, ouvidas. Assim, do mesmo modo como não excluimos as coisas audíveis por não conseguirmos vê-las, e nem as coisas visíveis, por não conseguirmos ouvi-las, devemos conceber cada coisa de acordo com seu critério próprio. Ou seja: ao refletirmos sobre o pensamento, devemos fazê-lo mantendo em vista que ele não é *ser*⁸⁵ e, portanto, se concebemos algo que não é (“carruagens que correm no mar”, por exemplo), não devemos acreditar naquilo que pensamos (isto é, atribuir a ela estatuto de existência) apenas porque o podemos conceber pelo pensamento. Disso se conclui que o *ser* não é pensável e, dessa forma, dissocia-se ser de pensar (COELHO, 2010B, p.38).

2.1.3. Os argumentos acerca dos limites do *lógos*

⁸⁴ Cf. πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δὲ ἐστὶ τῶ ὄντι τὸ μὴ ὄν· καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τῶ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῶ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. ὥσπερ τε τὰ ὀρώμενα διὰ τοῦτο ὀρατὰ λέγεται ὅτι ὀράται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὀρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐκ ὀράται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιο τῆ ὄψει μὴδὲ ἀκούοιο τῆ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου. εἰ οὖν φρονεῖ τις ἐν πελάγει ἄρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὀφείλει πιστεῦειν, ὅτι ἄρματα ἔστιν ἐν πελάγει τρέχοντα. ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.

⁸⁵ A afirmação de que não concebemos o *ser* pode nos induzir a inferir que o pensamento é *não-ser*, pois, uma vez que Sexto atribui a Górgias a ideia de que devemos atribuir ao contrário de algo seu oposto, poderíamos ser encaminhados a atribuir ao pensamento a característica de *não-ser*, visto que ele não concebe o ser. No entanto, este não parece ser o caso, na medida em que o Anônimo - além de não especificar onde se encontra o *não-ser* - não o menciona na argumentação epistemológica; apontando o pensamento apenas como incerto acerca *das coisas que são*, mas não necessariamente compatível ou não, com o *não-ser*.

2.1.3.1. Na versão do Anônimo de *M.X.G.*

Na sequência de sua argumentação, Górgias realiza um segundo recuo, que nos guia à terceira tese do primeiro parágrafo, que consiste em dizer que, se é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros:

Mas, se cognoscíveis, como alguém, diz Górgias, poderia mostrá-las a outrem? Pois o que alguém viu, diz ele, como o enunciaria em um dizer? Ou como isso se tornaria evidente para aquele que ouviu, sem ter visto? Com efeito, assim como a visão não conhece os sons da voz, a audição não ouve as cores, mas sons; e aquele que diz diz, mas não uma cor nem uma coisa.

Desse modo, aquilo de que alguém não tem ideia, como perguntar a outro por meio de um dizer, ou como poderia ter ideia por meio de um sinal da coisa que é outra – senão, se é uma cor, vendo-a, e, se um ruído, ouvindo-o? Pois, em princípio, ele não diz uma cor, mas um dizer, de sorte que não é possível conceber a cor, apenas ver, assim como o ruído, apenas ouvir (*Tratado do não ser*, §10)⁸⁶.

Nesse momento, a segunda afirmação (epistemológica) é também relativizada pela terceira afirmação (acerca do discurso). Assim como no primeiro recuo (epistemológico), também podemos compreender esse novo movimento argumentativo por ele mesmo. Neste novo recuo, Górgias parece colocar o discurso como o único âmbito sobre o qual se pode falar de limites. Isso porque, quando realizamos um discurso, seja acerca da realidade (um discurso “ontológico”), seja acerca de como ou se o homem pode conhecê-la (um discurso “epistemológico”), estamos nos utilizando de palavras na tentativa de demonstrar algo que não é palavras. Assim, uma vez que o *lógos* apenas fala fielmente de seus próprios limites, não podemos ter certeza de que nada é nem se podemos conhecer aquilo que é, caso algo seja.

O *Tratado*, portanto, assim como os outros discursos, por utilizar-se de palavras, tem o *lógos* como o único âmbito sobre o qual pode discursar e ser capaz mostrar aos outros algo fiel sobre o que se está falando. Nesse sentido, dentre as três teses do primeiro parágrafo, a última

⁸⁶ Cf. εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἶποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνος δῆλον ἀκούσαντι γίνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὡσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα. ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἑτέρου τοῦ πράγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδὼν, ἐὰν δὲ <ψόφος ἀκο>ύσας; ἀρχὴν γὰρ οὐ λέγει γε χρῶμα, ἀλλὰ λόγον· ὡστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὄραν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

colocação é a única que respeita as fronteiras do *lógos*, pois é a única que se trata de um discurso atribuindo limites ao próprio discurso.

No décimo parágrafo da versão do Anônimo, Górgias argumenta a favor dessa tese ao apontar que as coisas externas ao discurso – dentre as quais pensamos ser possível incluir as coisas que tentamos conhecer ou a nossa própria capacidade de conhecer – são de uma ordem diferente dele; assim como as coisas visíveis são de uma ordem diferente das coisas audíveis. Ora, da mesma forma que nos é possível apenas ver as coisas visíveis e não as escutar, também somos apenas capazes de falar fielmente apenas sobre o discurso⁸⁷. A razão disso é que, ao tentarmos traduzir algo externo ao discurso em palavras, a essência desse algo externo não é alterada a ponto de o discurso lhe ser fiel e comunicá-lo como este realmente é fora do discurso. Portanto, não há como comunicar a outro algo que seja visível, por exemplo, pois este só será compreendido plenamente quando contemplado pela visão.

É possível admitir que haja aí algo da filosofia de Empédocles⁸⁸ (CLEMENTS, 2014, p.42). Tal filósofo sustentara que nossa percepção sensória acontece por meio de poros de diferentes medidas; assim, a percepção se dava quando algo se ajustava aos poros adequados. Com efeito, sendo tais poros distintos e, portanto, também os sentidos, o conteúdo percebido por um não pode ser julgado por outro, pois cada sentido apenas percebe as coisas que coincidem com sua espessura (DK 31A 86).

De forma semelhante, podemos perceber que Górgias diferencia, nesse passo, a forma com que percebemos as coisas através dos sentidos da visão e da audição, ao dizer que a cor nos é apenas possível ver, enquanto um ruído nos é apenas possível ouvir (CLEMENTS, 2014, p.34). Ademais, Górgias estende tal concepção, através de uma analogia, ao *lógos* e ao pensamento (*διανοεῖσθαι*), de forma que o *lógos*, por ser percebido através da audição, não pode apresentar aquilo que é visto e, o pensamento, por ser diferente da percepção, não é capaz de conceber uma cor (que pode apenas ser vista) ou um ruído (que pode apenas ser ouvido).

Porém, podemos aqui demarcar uma diferença entre Górgias e Empédocles com relação à distinção do pensamento e da percepção. Enquanto Empédocles os apresenta como semelhantes, se não idênticos (DK 31A86), Górgias não parece postular uma correspondência plena entre eles⁸⁹. O sofista o faz argumentando que não há como alguém, através de um dizer,

⁸⁷ “Cada sensação não apresenta critério algum para poder ser transformada em juízo, pois, neste caso, se passaria de um domínio a outro diferente” (UNTERSTEINER, 1996, p.246).

⁸⁸ É provável que Górgias tenha sido discípulo de Empédocles (DK 31A1; KERFERD, 2003, p.126; UNTERSTEINER, 2008, p.150)

⁸⁹ Podemos notar essa diferenciação já no argumento de ordem epistemológica (§9), onde Górgias diferencia as coisas que vemos e aquilo que pensamos argumentando que, apesar de vermos carros correndo sobre a terra, por exemplo, somos capazes de pensá-los sobre as águas.

apresentar ao outro algo que não é um dizer, apesar de o *lógos* ser algo a que temos acesso através dos sentidos. Assim, diante de um *lógos*, o pensamento recebe aquilo que ele comunica, porém, a mensagem transmitida por tal *lógos* não se identifica com aquilo que percebemos através dos sentidos e, portanto, o pensamento não concebe apenas o conteúdo sensorial; de forma que ele se distingue, em certa medida, daquilo que percebemos.

Górgias segue, então, falando acerca dos limites do discurso:

E ainda que seja possível conhecer e dizer o que se conhece, como, então, o ouvinte compreenderá a mesma coisa? Com efeito, a mesma coisa não pode estar, ao mesmo tempo, em muitos e separados, pois dois seria o que é um.

E ainda que uma coisa, diz Górgias, estivesse em muitos e sendo a mesma, nada impede que ela não lhes pareça semelhante, a eles que não são, em todos os aspectos, semelhantes; e, se estivesse em um mesmo⁹⁰, na medida em que um tal um exista, eles seriam um, mas não dois.

E nem uma mesma pessoa parece ter percepções semelhantes em um mesmo tempo, mas outras, pela audição ou pela visão, e diferentemente também de acordo com o instante presente ou o passado. De sorte que dificilmente alguém perceberia exatamente o mesmo que outro.

Assim, portanto, se algo é cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém compreende o mesmo que outro (*Tratado do não ser*, §11)⁹¹.

Górgias aponta para os limites do discurso, dizendo que, mesmo se nós pudéssemos alterar a natureza das coisas externas ao discurso e traduzi-las fielmente em palavras, não teríamos garantias de que o interlocutor receberia a informação como desejamos comunicá-la. Com efeito, Górgias parece pensar o discurso como uma forma de fragmentação; isto é, o discurso que é proferido, quando recebido pelo ouvinte, já não é mais o mesmo. Em outras palavras, a comunicação e a recepção de um discurso não são contínuas ou iguais: há o discurso

⁹⁰ Martinez traduziu “τοι αὐτῶι” por “em um mesmo”, mas o grego está no dativo, o que poderíamos traduzir por “para um mesmo”. Isso nos permitiria interpretar esta frase como se Górgias estivesse argumentando que para um mesmo que exista, a coisa que ele percebe e ele seria em um. O que em seguida Górgias questionaria, pois um mesmo indivíduo pode ter diferentes percepções de um mesmo objeto ao longo do tempo.

⁹¹ Cf. εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκειν τε καὶ ἂν γινώσκη λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ τοῦτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὁμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν· καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἴ τι ἐν τοιοῦτο, εἷς ἂν ἀλλ’ οὐ δύο εἴεν. φαίνεται δὲ οὐδ’ αὐτὸς αὐτῷ ὁμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ’ ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆ ἄλλω πᾶν ταὐτὸ αἰσθητό τις. οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳ τοῦτόν ἐννοεῖ.

falado que, quando ouvido, já não é mais o mesmo e, portanto, não se apresenta da mesma forma que o discurso proferido. Neste sentido, poderíamos pensar que essa fragmentação seria mais uma limitação do discurso, quando utilizado para comunicar algo que pensamos conhecer.

O caráter fragmentário do discurso, além disso, parece acontecer em situações diversas. A primeira seria aquela já mencionada, na qual o falante é alteridade do interlocutor. Nesse caso, Górgias parece pensar a fragmentação do discurso com relação ao espaço: como o discurso acontece tanto no dizer do falante quanto no ouvir do ouvinte e, uma vez que um mesmo não poderia estar em dois lugares diferentes, logo, o discurso proferido não é o mesmo que o apreendido; e, portanto, daria margem para ser pensado como dois diferentes. Ora, se o discurso proferido e o apreendido são diferentes, a informação emitida não corresponderia à recebida.

Além disso, Górgias ainda levanta a possibilidade de a mesma informação estar em dois lugares ao mesmo tempo. Ele diz que, na possibilidade de alguém comunicar fielmente algo externo ao discurso e o outro receber exatamente o que foi comunicado, o discurso ainda apresentaria outro limite: ele não garantiria que duas pessoas diferentes compreendessem da mesma forma um mesmo discurso – por mais fiel que ele possa ser à realidade que designa. Ele segue argumentando, ainda, que também uma pessoa pode variar a compreensão de um mesmo objeto por possuir percepções diferentes dele através dos diferentes sentidos. Ou seja, assim como nós percebemos características diferentes de um mesmo objeto e não podemos traduzir uma em outra (por exemplo, não conseguimos pensar como é a cor do sabor da maçã), nós não somos capazes de reproduzir um mesmo discurso em momentos diferentes, pois um não seria de maneira igual ao outro.

Finalmente, o discurso ainda teria limites temporais. Podemos pensar o discurso como algo fragmentado não apenas no espaço, mas também no tempo. Ele seria, dessa forma, composto por vários momentos atômicos que não estão conectados (CASSIN, 2015, p.77). Mesmo quando se trata de um mesmo discurso que está sendo proferido, quando o tempo passa e este discurso progride, o instante atual já seria outro momento e o ouvinte já não teria acesso ao momento anterior. Dessa forma, os instantes discursivos não dialogam, como se eles tivessem maneiras de ser diferentes, como se eles tivessem sido captados por sentidos diferentes.

Tudo isto posto, quando se trata da percepção de algo, estamos sujeitos a mudá-la no decorrer do tempo. Ora, quando se trata de um discurso proferido que não se revela apenas em uma fragmentação temporal (que o divide em partes incomunicáveis), mas também a espacial (devido à diferenciação espacial entre falante e ouvinte), há grandes chances de as duas pessoas

não compreenderem o mesmo de um mesmo discurso, chegando-se, no limite, à ininteligibilidade mútua.

Uma vez que Górgias recua das suas duas afirmações radicais iniciais, ele parece concluir, portanto, em seu *Tratado*, a única palavra final que ele é capaz de anunciar é acerca dos limites do *lógos* – tese da qual ele não recua. Trata-se, portanto, da impossibilidade de o discurso mostrar uma possível realidade existente e que nós poderíamos conhecer. Esse limite acontece pelo fato de o discurso expressar apenas palavras, elementos de uma ordem diversa das coisas externas que ele deseja exprimir; e, também, devido ao caráter fragmentário do discurso não nos permitir ter certeza de que houve uma compreensão deste pelos outros.

2.1.3.2. Na versão de Sexto Empírico

Uma vez atravessadas as seções ontológica (que concluía que nada é – isto é, nem *ser*, nem *não-ser* são) e epistemológica (segundo a qual se o *ser* fosse, não seria da ordem do pensamento e, portanto, não poderia ser pensado), apresentam-se, então, os argumentos do segundo recuo também na versão de Sexto Empírico, que nos guiam à última tese gorgiana, ligada ao *lógos*:

Mas, mesmo se é apreendido⁹², será inexprimível para outro. Pois se os seres são visíveis, audíveis e comumente perceptíveis, subsistindo externamente, e os visíveis são apreendidos pela visão, os audíveis, pela audição, e não o contrário, como então podem ser comunicados ao outro? Pois isso por meio do qual informamos é palavra, mas a palavra não é as coisas que subsistem e nem os seres; portanto, não comunicamos seres aos que nos cercam, mas palavra, que é diferente das coisas que subsistem. Então, assim como o visível não se torna audível e vice-versa, do mesmo modo o ser, já que subsiste externamente, não poderia tornar-se a nossa palavra; e, não sendo palavra, não se evidenciaria a outro. Além disso, diz ele, a palavra se constitui a partir das coisas que chegam a nós desde fora, ou seja, das coisas perceptíveis; pois, a partir do encontro com o sabor, surge em nós a palavra produzida de acordo com tal qualidade, e, a partir da incidência da cor, a palavra de acordo com a cor. Mas se assim é, a palavra não é expressão do que é externo, mas antes são as coisas externas que se tornam reveladoras da palavra. Além disso, não se pode dizer que, assim como as coisas audíveis e visíveis subsistem, do

⁹² Nesse trecho Sexto usa a palavra *katalambánoito*, que foi traduzida por *apreendido*; podemos perceber que o verbo grego está no optativo e que, portanto, ele transmite a ideia de *se fosse apreendido*, como uma possibilidade.

mesmo modo subsiste a palavra, de forma que as coisas que subsistem e os seres possam ser revelados a partir de algo que subsiste por si mesmo e é. Pois, diz Górgias, mesmo se a palavra subsistir, ela diferirá das demais coisas subsistentes; e os corpos visíveis, por sua vez, diferem mais ainda das palavras; pois o que é visível é apreendido por um órgão e a palavra por outro. Então, a palavra não indica as demais coisas subsistentes, assim como estas não evidenciam a natureza delas (*Adv. Log.* I, 83-86)⁹³.

Sexto Empírico inicia o parágrafo afirmando que os seres externos são comumente (κοινῶς) perceptíveis através dos sentidos (αἰσθητά) e, posteriormente, diz que aquilo que nos chega de fora (ἔξωθεν) seriam as coisas perceptíveis (αἰσθητῶν). Podemos pensar tal movimento como um indício de que, apesar de Górgias não definir o externo exclusivamente enquanto algo que percebemos sensivelmente, o *Tratado* delimita⁹⁴ o *lógos* acerca do qual trata àquele que tem o externo sensível enquanto seu indicador. O Anônimo (§11), ao atribuir a Górgias o argumento de que as percepções variam, utiliza a palavra grega para a experiência de ter percepções sensíveis (αἰσθάνομαι). Podemos pensar o uso deste verbo como uma forma sutil de o Anônimo delimitar, assim como Sexto, o tipo específico de discurso sobre o qual Górgias comenta: o discurso que pretende expor aquilo que captamos através do sentido como externo a nós e que, no entanto, falha. Dessa forma, o *Tratado* estaria afirmando, como defende Kerferd (2003, p.139), que “é o objeto externo que fornece informação sobre o *lógos*” e, portanto, Górgias estaria direcionando sua crítica à concepção de que o significado do que é expresso pelo *lógos* seria explicado através da referência a algo externo⁹⁵ (MOURELATOS, 1987, p.136; KERFERD, 2003, p.170).

⁹³ Cf. Καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἐτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὄρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὄρατά ὀράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῆ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρῳ μνηνεσθαι; ᾧ γὰρ μνηνομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μνηνομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὄρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος· μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἐτέρῳ. ὃ γε μὴν λόγος, φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκπερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μνηνυτικὸν γίνεται. καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν, ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὄρατά καὶ ἀκουστά ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μνηνεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησίν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνογε τὰ ὄρατά σώματα τῶν λόγων· δι' ἐτέρου γὰρ ὄργανου ληπτὸν ἐστι τὸ ὄρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ λοιπὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.

⁹⁴ Dizemos que Górgias especifica o tipo de *lógos* do qual o *Tratado* fala pois, como veremos nos próximos capítulos, o *Elogio* parece falar de discursos que não têm apenas a pretensão de referenciar algo que é percebido através dos sentidos.

⁹⁵ Kerferd (2003, p.169) apresenta esse externo enquanto fenômenos. Pensamos que tal caracterização seria adequada ao *Tratado* na medida em que Górgias parece impossibilitar a capacidade referencial do discurso que

Depois de realizar o segundo recuo, Sexto Empírico tem de apresentar novos argumentos para sustentar a terceira tese. Ele diz que o *ser*, se fosse, seria perceptível aos sentidos (αἰσθητῶν) e externo ao *lógos*. Assim, uma vez que apreendêssemos *aquilo que é* através dos sentidos, ou seja, uma vez que o conhecêssemos através dos sentidos, não poderíamos expressá-los plenamente através do *lógos* (discurso), que externalizamos por um órgão diferente daqueles com os quais captamos esses objetos. Assim, o discurso não seria tampouco correspondente *àquilo que é*, logo, ele não poderia demonstrar as coisas que são. Porém, o meio pelo qual revelamos as coisas aos outros, é o discurso; que, entretanto, não revela nada que seja alheio à sua própria natureza, não podendo exprimir *aquilo que é*. De fato, assim como o audível não modifica sua própria forma de ser para que possamos vê-lo, *aquilo que é* não se modifica para que possamos expressá-lo no discurso. Por isso, o discurso não manifesta aquilo que lhe é externo, pois as palavras – uma vez que são incompatíveis com *as coisas que são* – não exprimem como é o ser das coisas.

E ainda que pensássemos a hipótese de o discurso subsistir do mesmo modo como as coisas que lhe são exteriores, ou seja, se admitirmos a possibilidade de o discurso dizer os perceptíveis como realmente são, ainda assim ele não expressaria plenamente sua natureza, pelo fato de o discurso ser emitido por um órgão diferente daqueles que percebem o que é externo e, portanto, ele não seria capaz de traduzir plenamente para sua natureza própria a forma de ser de outras naturezas.

Sexto, então, apresenta sua conclusão a partir do pensamento de Górgias:

Tais então são as tantas aporias suscitadas por Górgias com base nas quais desaparece o critério de verdade; pois do não-ser⁹⁶, do que não pode ser conhecido e do que não é de natureza a ser explicado a outro não poderia haver critério (*Adv. Log. I, 87*)⁹⁷.

tem sua origem naquilo que percebemos através dos sentidos. Ademais, Kerferd (1995, p.24) comenta que o *Tratado* tem como foco os fenômenos, e não o *ser* e *não-ser*, o que parece corroborar com nossa percepção de que na tese final e mais importante, Górgias especifica que se trata do *lógos* que vem dos fenômenos.

⁹⁶ *Méte ontos* foi aqui traduzido por *não-ser*, mas podemos pensá-lo enquanto *aquilo que não é* e, assim, associar essa frase à realidade que “não é nada” da tese ontológica. Porém, ao apresentar as três primeiras hipóteses, Sexto apenas atribui a Górgias a expressão de que “nada é” (οὐδὲν ἔστιν), sem usar a negativa “não é nada” (οὐκ εἶναι οὐδέν), como o Anônimo o faz; ainda assim, pensamos que ela possa ser associada à primeira tese pois o cético inicia a argumentação ontológica excluindo a existência do *não-ser* e, a partir dele, chegou-se ao nada.

⁹⁷ Cf. τοιοῦτων οὖν παρὰ τῷ Γοργία ἡπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ’ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλω παρασταθῆναι πεφυκός οὐδὲν ἂν εἶη κριτήριον.

A conclusão de Sexto Empírico é na direção de que Górgias faria parte dos dogmáticos que assumiam a falta de um critério que pudesse garantir que aquilo apresentado por um discurso exprimisse a realidade. Isso porque, quando se trata da primeira hipótese (a ontológica) não haveria como ter um critério que avaliasse a verdade acerca de uma realidade onde nada é; quando se trata da segunda hipótese (a epistemológica), não haveria como haver um critério de verdade acerca de uma realidade a qual não poderíamos acessar pelo pensamento⁹⁸; e, quando se trata da terceira hipótese (a do discurso), não haveria critério que pudesse avaliar o quão verdadeiro são os discursos acerca da realidade, uma vez que seria impossível para esses expressar a realidade externa.

2.2. Algumas reflexões sobre o *Tratado*

Casertano (2010, p.55) comenta que o pensamento de Górgias é aquele para o qual

não existe ‘a verdade’, mas cada um diz a ‘própria’ verdade, que pode ser também um engano; o sofista tem consciência disso, e o declara honestamente: não pretendendo uma verdade absoluta e asséptica, põe-se diante de nós como o que realmente é: o verdadeiro filósofo, ou seja, aquele que diz a própria verdade.

Pensamos que, com essa passagem, Casertano esteja argumentando que Górgias defende a inexistência de uma verdade absoluta e que, ao contrário, haveria apenas aquilo que cada um diz ser sua própria verdade. Tendo em vista a leitura que apresentamos neste capítulo, não adotaríamos essa interpretação, pois ela parece reduzir o pensamento gorgiano a uma certa posição relativista, o que pensamos não ser exatamente o caso. De fato, se essa “verdade”, a que faz referência Casertano, for o *ser*, Górgias não exclui a possibilidade de sua existência, pelo contrário, ele não apresenta uma palavra final, não determinando se algo é ou não. Se o pensamento do sofista tivesse um certo relativismo⁹⁹ como consequência principal, suas

⁹⁸ Guthrie (1971, p.198) diz que, na exposição de Sexto, Górgias, ao postular as coisas pensadas como não existentes e nossa impossibilidade de diferenciar as coisas reais que pensamos das irrealis, exclui a existência de um critério de verdade.

⁹⁹ Assumimos aqui a definição do relativismo apresentada por Bett (1989, p.140-144). Ele busca uma concepção genérica de relativismo que pareça ser aplicada por aqueles que classificam os sofistas como relativistas. Esta consistiria em classificar um pensamento como uma conjectura de que a veracidade de uma certa colocação é relativa a um certo conjunto de pensamentos, os quais de forma alguma teriam algum valor objetivo àquele que julga ou a um grupo que compartilha de certos pressupostos, valores ou ideias. Nesse sentido, ele (p.48) diz que o *Tratado* não apresenta qualquer característica de uma concepção relativista, pois a preocupação de Górgias não é a de fundamentar que a possibilidade de conhecimento ou de referência pode apenas ser estabelecido dentro de um conjunto de ideias restrito a um grupo ou um indivíduo, mas sim que ambas não seriam de forma alguma

colocações não seriam universais e negativas. Ou seja, se ele adotasse o relativismo sugerido na leitura de Casertano, ele não diria que, se algo é, *todos* não podem conhecer; ou se algo é e se *todos* podem conhecer, então *ninguém* pode mostrar aos outros - portanto, se ele fosse um relativista, ele diria que se algo é, ele (Górgias apenas) não pode conhecer (WOODRUFF, 2017, p.383). Além disso, como esclarece Coelho (2010B, p.41-43), Górgias garante uma certa autonomia do discurso, distinguindo-o daquilo que é objetivamente, não excluindo necessariamente a possibilidade de uma definição de verdade. Assim, o relativismo não seria a única linha de pensamento viável para defini-la, tendo uma vez restringido a relação do discurso e seu objeto de referência¹⁰⁰.

Supomos que, pelo contrário, Górgias pensa haver uma obstrução da possibilidade de qualquer um dizer acerca de sua “própria verdade”. Isso porque, enquanto ele não nega a existência de uma “realidade material dada”¹⁰¹ (CASERTANO, 2010, p.61), cada um elabora uma concepção diferente dela em seu pensamento, pelo fato de serem pessoas diferentes. Uma vez que tentamos comunicar essa experiência individual, que poderia ser o que Casertano chama de “nossa própria verdade”, fatalmente falhamos, uma vez que o *lógos*, enquanto discurso, é incompatível com o que ele tenta traduzir. Segue-se, então, que não somos capazes de dizer a “nossa própria verdade”. Não é, portanto, a sua própria verdade que Górgias parece propor no *Tratado*: ele apresenta uma condição de limitação do *lógos* utilizado por *todos*.

Além disso, Casertano (2010, p.63) argumenta que o *Tratado* de Górgias é uma demonstração de que a relação entre realidade e linguagem (*lógos*) não é pacífica, como coloca

possíveis. Apesar de pensarmos que Górgias não necessariamente nega a possibilidade de conhecimento, pensamos que tal argumento contra a classificação do sofista como um relativista estaria de acordo com nossa interpretação. Isso porque, concordamos que o *Tratado* estabelece a impossibilidade de referência quando se trata do *lógos* e, apesar de não nos parecer haver uma negação absoluta do conhecimento, a consequência do *Tratado* inviabiliza a possibilidade de um conhecimento seguro de forma geral, e não relativamente à percepção de um certo grupo ou indivíduo..

¹⁰⁰ A autora apresenta sua alternativa de definição considerando o diálogo entre o *Tratado* e o *Elogio*, o que temos como horizonte aprofundar no Capítulo 4. Coelho (2010B, p.45-49) argumenta que, tendo estabelecido a autonomia do discurso no *Tratado*, Górgias ofereceria no *Elogio* a possibilidade de a verdade ser estabelecida discursivamente, ou seja, a validade de um discurso dependeria de aspectos que o compõem (o estético, por exemplo) e o efeito persuasivo destes aspectos, não de sua correspondência com algo externo. Assim, a veracidade de um discurso depende do seu efeito persuasivo sobre outras almas, pois, uma vez que ele não expressa aquilo que lhe é externo, sua verdade estaria associada à aderência que os ouvintes têm àquilo que ele comunica.

¹⁰¹ Pensamos que Casertano usa o termo “realidade material dada” para expressar aquilo que consideramos no atual trabalho ser o âmbito das coisas que são externas ao discurso. Consideramos tal expressão estar em desacordo com nossa leitura uma vez que consideramos este âmbito externo não ser necessariamente apenas objeto da percepção sensível, se é isso que o termo “material” indica. Além disso, apesar de Casertano parecer usar o termo “dado” por considerar que essa realidade (ou âmbito, nos nossos termos) se colocar independente da nossa vontade, optamos por não assumi-la enquanto um dado na medida em que Górgias aponta a possibilidade de pessoas diferentes percebê-la de formas diferentes. Kerferd (2003, p.136) também tem uma interpretação semelhante dizendo que “não há, em Górgias, a intenção de negar a existência de fato. Com efeito, só é possível engano em relação ao que é realmente verdade”.

o *Poema* de Parmênides. Ou seja, nem tudo que existe deriva das coisas que são. É possível concordar com essa posição. No entanto, Casertano segue dizendo:

E, enfim, pelo fato de que o nosso discurso, que é aquilo com o qual realmente temos o que fazer, é com efeito o único horizonte percorível da nossa mente, e se nesse horizonte não é possível afirmar coerentemente um ‘ser’, então devemos concluir que além dele não há nenhum outro ‘ser’ (CASERTANO, 2010, p.65)

Consideramos que essa conclusão atribuí ao *Tratado* afirmações que vão muito além do que Górgias parece defender. Isso porque não nos parece que a conclusão de que o nosso *lógos* seja incapaz de expressar aquilo que percebemos leva necessariamente à conclusão de que ele é o único horizonte percorível por nós. O que nos parece ser o indicador disso é Górgias apontar uma origem do *lógos*: ele tenta fazer referência àquilo que lhe é externo (SALLES, 2018, p.220)¹⁰².

Também discordamos da última afirmação – a de que não haveria nenhum outro ser além do *lógos*. O fato de que o *lógos* se diferencia do *ser* (a ponto de ser incapaz de expressá-lo devido a uma incompatibilidade de âmbitos) não exclui necessariamente a existência *das coisas que são*. Pelo contrário, Górgias apenas anuncia os limites do *lógos* no decorrer dos argumentos que consideram a possibilidade de um *ser* externo a ele. Ora, para que o *lógos* seja diferente *daquilo que é* (mantendo, assim, uma relação não homogênea¹⁰³) há de haver um ser externo a ele que seja de uma maneira diferente da sua. Isso nos leva a uma conclusão que o próprio Casertano (2010, p.67) propõe: “e, portanto, não exprimimos nem comunicamos as ‘coisas que são’, mas apenas o discurso que construímos sobre elas, e é ‘outro’ em relação aos objetos que estão fora de nós”.

De acordo com Cassin, o *Tratado* (do Anônimo) defende, antes de tudo, que nada é. Ela sustenta que esse movimento é necessário para que o discurso possa ganhar toda potência que Górgias lhe atribui. Com efeito, se não é nada, o discurso ganha a permissão para dizer tudo (CASSIN, 2015, p.72). Ora, se nada é, e o discurso diz como as coisas são, o que é passa

¹⁰² Aqui, Salles diz que, para Górgias, a linguagem é fruto de uma fabricação humana que parte de objetos e fenômenos que nos afetam através do nosso aparato sensível. Pensamos que, quando usa “linguagem”, ele esteja expressando algo semelhante ao que indicamos com “discurso”. Concordamos que ele parece ser desenvolvido a partir do que julgamos acontecer externamente a este discurso (esse externo podendo ser percebido através da percepção sensível, no caso do *lógos* referencial que parece ser o foco do *Tratado*).

¹⁰³ Queremos dizer aqui que, uma vez que o *lógos* se diferencia das coisas que são, ambos não se confundem. Dessa maneira, não há uma homogeneidade entre aquilo que é e o discurso (como parece ser a consequência do *Poema*) e, quando o segundo tenta expressar o primeiro, não é bem sucedido.

a ser aquilo que é efeito do dizer, ou seja, as coisas são conforme elas são ditas (CASSIN, 2015, p.73). A partir disso, a ontologia passa a ser um discurso dentre os outros e, sua existência seria limitada àquilo que é dito; sendo impossível tal ontologia existir externamente ao discurso - sua consequência é o *ser* poder ser sustentado tanto quanto o *não-ser*, não havendo hierarquia entre ambos (CASSIN, 2015, p.73).

Cassin aponta ainda que se o que é, o verdadeiro, é efeito do dizer, então não há um critério objetivo que estabeleça a preferência em dizer algo em vez de outro. Assim, a verdade acaba sendo atomizada em designações. Isto é, não há um todo sistemático que estabelece uma ontologia estável sobre o que é a verdade e como é correto designá-la; a verdade é transformada em momentos nos quais em cada um há um discurso que estabelece o que essa verdade é – sendo esses discursos coerentes entre si ou não. Dessa forma, a verdade participa de um movimento de constante mudança, a permitindo ter identidade apenas com seu momento atual. Dessa forma, a verdade se configura como átomos pontuais que são idênticos apenas a si; e não parte de um todo coerente (CASSIN, 2015, p.77).

Se a verdade não é permanente; se ela é, pelo contrário, inconstante e sempre diferente do que ela já foi, poderíamos considerá-la incognoscível. Nessa sequência, aconteceria a passagem da primeira tese para a segunda: se há a verdade, ela é estabelecida pelo que é dito e, como isso que é estabelecido está em constante mudança, não podemos conhecê-lo (CASSIN, 2015, p.77).

Se assumirmos que a verdade seja estabelecida pelo dizer, ela terá, portanto, as mesmas características temporais e atômicas do discurso (estas sendo o se dar de forma linear composta por momentos atômicos diferentes entre si) (CASSIN, 2015, p.78). Dessa maneira, a verdade é logificada, ou seja, a verdade ontológica não tem uma validade objetiva externa ao discurso, ela é reduzida apenas a palavras e, enquanto palavras, esta é a única forma que ela tem de ser. Tal logificação estaria de acordo com a atividade sofística, na medida em que os “sofismas” eram caracterizados por “esmagar a complexidade” dos argumentos, isto é, excluir o conteúdo objetivo que o validava ou não como um discurso verdadeiro, transformando-o em meras palavras que tinham pretensão de falar acerca de algo que é independentemente delas (CASSIN, 2015, p.88).

Uma vez que a verdade se dá em uma linha composta por átomos discursivos (que representam momentos pontuais da emissão de significantes), que são apenas idênticos a si e que, portanto, são distintos, não há uma memória acerca da verdade que a mantenha um todo mesmo idêntico a si. Ora, visto que essa verdade determinada pelo dizer não mantém uma relação de identidade com seu todo, e visto que a memória, para essa sequência de significantes,

é também falha, não é possível perceber a contradição, por mais diferentes que os momentos atômicos sejam. Visto que, para haver contradição, os componentes da ontologia estabelecida têm de estar em um mesmo espaço em uma relação de identidade¹⁰⁴. Nesse sentido, a verdade gorgiana não teria um lugar comum para todos os seus aspectos, ela tem apenas sua origem estabelecida – o dizer. Tal origem tem uma característica linear temporal, ou seja, um discurso só pode ser estabelecido como efetivo em sequência do anterior – nunca simultaneamente – e, portanto, nunca ambos ocupam o mesmo espaço, não entrando em contradição (CASSIN, 2015, p.94).

Se o discurso, assim como a realidade que ele origina, não tem memória¹⁰⁵, basta que algo seja dito, para que ele seja – independentemente do que foi estabelecido antes. Além disso, essa verdade atômica também permite que o que já foi dito seja repetido, reutilizado para também sustentar algo novo (CASSIN, 2015, p.95). Isso porque quando surge um novo momento do discurso, uma certa argumentação já não está mais comprometida com a perspectiva que ela uma vez sustentou – ela não tem memória desse momento precedente.

Nesse quadro, Cassin analisa o movimento argumentativo do Anônimo, propondo que o autor inverte o *nada é* (de Górgias) em *tudo é*, como uma teoria prática na qual são aplicadas as consequências do pensamento de Górgias no próprio texto. O objetivo dele, ao fazer isso, seria demonstrar que, apesar de as razões de escolher ambos serem as mesmas, não haveria por que escolher uma conclusão ou outra (CASSIN, 2015, p.96). Seria possível ao Anônimo realizar tal movimento na medida em que o *lógos* não teria um conteúdo específico, ou seja, ele não teria algo externo que o validasse como verdadeiro ou não e, portanto, não haveria contradição. Para destruir um discurso (neste caso, o *nada é*), bastaria apresentar um novo contraditório (o *tudo é*) (CASSIN, 2015, p.99); afinal, não havendo preferência de um discurso a outro, seria verdadeiro o apresentado no atual momento atômico do discurso – eles são porque são ditos. Se não há um conteúdo objetivo a ser expresso, tudo é sustentável – tanto nada é quanto tudo é (CASSIN, 2015, p.100).

Ora, se o discurso é aquele que diz a verdade e, se ele não tem preferência em dizer algo ao invés de seu oposto, segue-se que as coisas não são em preferência às outras. Esse seria

¹⁰⁴ Por exemplo, o *ser* parmenídico é idêntico a si, compõe o todo da realidade e tem seus atributos próprios; uma vez estabelecido esse lugar ontológico, a saber, o *ser* uno, Parmênides entraria em contradição se ele afirmasse que simultaneamente, enquanto o *ser* compõe o todo da realidade, o *não-ser* coexiste com ele.

¹⁰⁵ Essa memória pode ser entendida como uma relação de identidade entre os momentos atômicos do discurso: se, de acordo com Górgias, os momentos do discurso têm identidade apenas com si, não mantendo uma relação com o próximo nem o anterior, então o momento atual do discurso não tem relação com seu precedente - dessa forma ele não mantém um diálogo com o que já foi enunciado e, assim, não expressa uma continuidade com o anterior não tendo que se comprometer com a memória do que já foi dito.

o princípio da indiferença: se não há hierarquia de ser, não há por que se optar por um discurso, que alega dizer a verdade, a outro, que faz o mesmo com uma ideia contraditória (CASSIN, 2015, p.102).

Assim, inseridos nessa realidade instável composta por momentos discursivos atômicos (que não têm uma relação de identidade, mas de diferença), acabamos por ser também reduzidos a “sujeitos” atômicos, que recebem os momentos fragmentados e se transformam com eles. Esses “sujeitos”, uma vez inconstantes e diferentes de si mesmos em cada momento, não poderiam absolutamente buscar identidade com o outro (CASSIN, 2015, p.103). Assim, Cassin parece justificar o argumento de Górgias que considera que aqueles que percebem são diferentes e, portanto, suas percepções também se diferenciam.

Depois de toda essa argumentação, Cassin conclui que o discurso, fechado em si, é autossuficiente: ele não expressa nada externo a si; e, ainda assim, mesmo não sendo nada, seu efeito origina o *ser* (CASSIN, 2015, p.106). A característica de movimento e atomismo do discurso não revelariam algo acerca da física (do mundo), mas seria uma demonstração de que não há uma ontologia externa a ele próprio – ela é, assim como as outras coisas, um efeito dele (CASSIN, 2015, p.107). Ora, se as coisas são efeito do discurso, e o discurso pode dizer que nada é, o discurso passa a ser este nada – um nada que, excluindo a possibilidade de uma ontologia existir externa ao discurso, passa ser ele mesmo a origem das coisas que são (CASSIN, 2015, p.110). Segue-se, então, que, para que a verdade exista como efeito, o discurso não pode cessar; em outras palavras, para que haja a verdade, a atividade sofística não pode parar:

Enfim, o *Tratado do não-ser* tem isso de particularmente notável: que ele não é apenas discurso, mas discurso sobre o discurso, ou, antes, discurso do discurso, praticando uma teoria da prática. Como uma *physis* invertida, em vez de crescer e de se enriquecer, ele se dá de saída a velocidade e a despesa máximas: "nada é"; depois, ele se reduz com recuos sucessivos: "se é, é incognoscível" - não há nada a dizer, "se é e se é cognoscível, é incomunicável" - não há ninguém a quem dizê-lo. Essa "coisa" na qual necessariamente a "lapidação de energia" constituída pelo Tratado se transforma é portanto ainda nada: nada além de discurso, e cada vez menos, como a curva decrescente que ele descreve, que o descreve. E é preciso que nada seja, que a fala, a física, a ontologia se desencadeiem, para que o discurso possa ser tomado em consideração enquanto tal, enquanto esse nada, esse menos que nada, que ele é e que é o ser. A fim de que ele não seja então

reificado ou, o que dá na mesma, a fim de que a fala não vá repetindo que o sofista só se ocupa do não-ser e do acidente, é preciso que o discurso não cesse de ser praticado, repetido, deslocado, rediscorrido, ainda mais, mais, mais, e é o que faz o Anônimo (CASSIN, 2015, p.110-111).

Concordamos com Cassin quando ela afirma que o *Tratado* é um discurso acerca dele mesmo (*lógos*). Porém, em outros aspectos, nossa leitura diverge. Em primeiro lugar, Cassin não parece colocar em categorias diferentes os argumentos referentes a cada uma das três afirmações de Górgias. Enquanto pensamos a passagem de uma afirmação a outra como recuos que relativizam a afirmação anterior, tirando-a de seu posto de absoluta e criando uma certa cisão entre os argumentos (o que nos permitiu classificá-los como ontológicos, epistemológicos e acerca do discurso sem estabelecer uma relação de continuidade entre eles), Cassin, no entanto, parece considerar uma certa ligação entre os argumentos apesar dos recuos: nada é, portanto, se é, não há nada para conhecer e, se podemos conhecer, não podemos demonstrar pois a estrutura do *lógos* – único meio que temos de nos expressar – é como a estrutura do nada.

Conforme vimos, Górgias não parece escrever o *Tratado* para apresentar qualquer palavra final acerca da realidade, seja afirmá-la como nada, ou atribuir a ela as características do *lógos*. Górgias parece simplesmente afirmar que nada é e, depois, levanta a hipótese de algo ser, exatamente para mostrar uma incompatibilidade entre essa “verdade” e o *lógos*. Concordamos com Cassin que a ontologia esteja, para Górgias, apenas no discurso – na medida em que a ontologia é um discurso acerca do que é ou não na realidade; afinal, o sofista realmente parece colocar que qualquer discurso expressa apenas palavras e não algo externo a ele –, no entanto, discordamos que necessariamente *as coisas que são* são efeito do discurso, pois Górgias parece colocar a existência de um mundo externo que é anterior e sua origem, ponto que também é corroborado pela leitura de Salles (2018, p.220).

Pensamos, assim, que o *lógos* na obra de Górgias é algo que desenvolvemos a partir de coisas externas a ele e a nós. O *lógos*, portanto, teria sua origem em algo externo e anterior a ele; mas que de forma alguma seria compatível com ele. Apesar de ter sua origem nas coisas externas, quando o *lógos* acerca delas é desenvolvido, ele não a expressa como ela realmente é; mas, pelo contrário, ele expressa simplesmente palavras:

As palavras não são exatamente nem aquilo que se vê e nem são o “ser” das coisas vistas. Sendo interessante notar que Górgias parece admitir aqui que a palavra possa ter uma existência própria (§86), destacada das coisas, mas que

não há uma adequação perfeita entre as coisas que existem – e que nos afeccionam – e as palavras que decorrem do nosso contato com essas coisas (SALLES, 2018, p.221).

Salles, nesse trecho, parece sustentar que o *lógos*, capaz de abordar apenas palavras, consistiria ele próprio nessas palavras apenas. Como consequência, ele acaba por ser diferente das *coisas que são* - por não carregar o ser destas quando as expressa. Ele argumenta que Górgias parece dar uma existência independente do *lógos* a essas palavras, e a consequência dessa independência seria uma certa inadequação, uma incompatibilidade dessas palavras com *as coisas que são*; apesar de tais coisas serem a origem delas.

Assim, embora seja possível admitir com Cassin, que a verdade tenha as características do *lógos* – isto é, no caso de a comentadora, ao referir-se à verdade instável e atômica, dizer que a verdade que expressamos se refira apenas ao *lógos*; e não a uma possível verdade existente externa a ele (a qual ele não consegue mostrar) – não subscrevemos a tese de que a verdade objetiva adquira tais características e seja apenas possível a partir da afirmação de que nada é.

De fato, conforme mostramos, no segundo recuo argumentativo do texto (que guia Górgias à terceira tese onde ele reflete acerca do discurso) considera-se algo ser e, este algo que é, parece incompatível com o *lógos*. A tese de que nada é seria, então, o resultado de uma branda argumentação sobre como não é possível a existência tanto do *ser* quanto do *não-ser*. Se no recuo fica estabelecido a possibilidade de algo ser de forma diferente do *lógos* (de forma que é impossível comunicá-lo), então não importa o que este externo seja (*ser*, *não-ser*, ambos, nenhum) o *lógos* não é capaz de dizê-lo. Assim, mesmo que Górgias não tivesse anunciado que nada é, pensamos que seria possível ele anunciar que o *lógos* não consegue expressar aquilo que é.

Apesar disso, não nos parece ser possível ainda identificar no *Tratado* a afirmação de que a verdade esteja no discurso. Por essa razão, pensamos que o “nada é” tenha sido colocado como uma verdade que se apresentaria como uma proposição, inicialmente sustentada com argumentos ontológicos, e que obedecem a lei da não contradição para, depois, aparecer como meras palavras. Sendo que tais palavras se encontram em um *lógos* que não segue a lei utilizada para sustentar o que foi apresentado nos argumentos ontológicos. Pensamos que a consequência da terceira tese seja realmente o *lógos* não ser compatível com a realidade exterior e, portanto,

não segue necessariamente as mesmas leis¹⁰⁶; mas isso é colocado apenas depois de dois recuos que desconsideram o movimento dos argumentos ontológicos.

Ora, o fato de as três teses serem introduzidas de forma que se apresentam como de ordens diferentes, não necessariamente significa que não haja qualquer continuidade entre elas. Porém, Górgias, ao apresentar os argumentos epistemológicos, não continua dentro do espaço ontológico do nada é e, da mesma forma, ao argumentar acerca dos limites do *lógos*, ele não continua nem no espaço ontológico do nada é nem no espaço epistemológico do incognoscível.

Além disso, Bárbara Cassin argumenta que a possibilidade de não haver uma totalidade coerente é uma característica do *lógos* aplicada no *Tratado*: ele não teria um espaço de identidade e, portanto, não se contradiz. A questão é que ela atribui essa característica também à verdade. No entanto, ao lermos o *Tratado*, a inviabilidade de contradição não parece ser uma característica constante da verdade¹⁰⁷, mas apenas uma característica do *lógos*. Assim, não pensamos haver uma metamorfose das características atribuídas a verdade no *Tratado*, mas sim recuos que abrem mão de estabelecer essa verdade quando diante da impossibilidade de o *lógos* de fazê-lo:

Em outras palavras, de “não é” passa a “se é”, mas sem poder ser conhecido. É como se Górgias produzisse uma espécie de realinhamento no traçado do seu discurso inicial, de um modo tal que nessa estrutura de recuo de pensamento, operando com uma concessão conceitual, a sua construção hipotética deslizasse do “não ser”, proposto primeiramente, para a possibilidade do “ser”, colocada na segunda tese. Desse modo, na argumentação, o que antes não era admitido como ser, passa a ser, no exato momento em que Górgias desloca – e assim modifica – os conteúdos da primeira para a segunda tese (SALLES, 2018, p. 216-217)

Nossa interpretação é convergente com a de Salles, na medida em que ele parece argumentar que, na estrutura de recuos, Górgias realiza uma concessão que abriria mão da tese radical precedente para, então, apresentar uma nova tese composta por argumentos com um novo conteúdo. Pensamos, então, que o fato de o “nada é” acabar como “mais um discurso

¹⁰⁶ Não assumimos que Górgias pensa que as coisas que são necessariamente são regidas pela lei da não contradição; mas sim que ele parece utilizar de tal lei para elaborar os argumentos ontológicos.

¹⁰⁷ Pensamos que nos argumentos ontológicos, a verdade enquanto assunto de um discurso obedece às leis da não contradição. Isso porque Górgias chega à conclusão de não ser nada na medida em que as características que garantiriam o todo ser alguma coisa (seja *ser*, seja *não-ser*) foram descartadas uma vez que acabavam em contradição.

dentre os outros” parece mais uma consequência da última tese que uma consequência dos próprios argumentos ontológicos.

Finalmente, Cassin coloca a segunda tese como um passo de indiferença que seria consequência da primeira tese (CASSIN, 2015, p.101). Se assim o fosse, o argumento provavelmente seria da seguinte forma: se este nada, é, não há como ele ser conhecido (uma vez que ele é nada que possamos conceber); como parece indicar Cassin. Dentro da nossa perspectiva, o argumento seria: nada é; se estivermos errados e alguma coisa realmente for, não há como conhecê-la, pois, concebemos no pensamento tanto *as coisas que são* quanto *as que não são* e, por isso, elas se confundiriam nos impedindo de conhecer *as que são*. Além disso, Górgias não parece indicar que haja uma continuidade e que um argumento desencadeia o outro; pelo contrário, ele só apresenta a segunda tese após um recuo que parece levantar uma hipótese contraditória à que a argumentação ontológica apresenta.

Cassin, por assumir que a primeira tese é uma verdade apresentada já como algo restrito ao âmbito do *lógos* que é condição de possibilidade à indiferença da segunda afirmação, atribui características do *lógos* a essa verdade. Ela segue dizendo que se não há critério de preferência na escolha de um discurso, é porque a possibilidade dessa preferência objetivamente não é real. Por isso o Anônimo seria capaz de, a partir dos argumentos de Górgias de que nada é, afirmar que tudo é. Ora, isso nos parece mais um comentário a uma interpretação do Anônimo que um comentário ao próprio Górgias. O Anônimo (dentro da perspectiva de Cassin) parece apresentar o pensamento de Melisso, Xenófanes e Górgias com o objetivo de sustentar o *lógos*, com suas características atômicas temporais, como aquele que define a realidade que se efetiva; a qual, portanto, teria as mesmas características dele. Assim, enquanto o Anônimo parece transcrever a reflexão dos pensadores com o objetivo de mostrar a competência do *lógos* de efetivar a verdade; Górgias, ao contrário, parece dialogar com Parmênides exatamente para mostrar as limitações deste *lógos* quando se trata de comunicar o que é.

Nesse sentido, considerando todos esses argumentos, pensamos que a interpretação de Cassin parece apropriada ao movimento do Anônimo, que estaria demonstrando a verdade enquanto efeito do *lógos*. Ora, para que a verdade seja efeito do dizer, estes dois âmbitos teriam de ter uma relação de identidade, e, como concluímos que Górgias realiza uma diferenciação entre ambos, não concebemos tal interpretação uma expressão do pensamento do sofista. Em suma, nossa interpretação de Górgias parece convergir em alguns aspectos com a de Salles (2018). Ele interpreta os recuos não em uma continuidade, mas sim como se fossem uma “auto-refutação dialética”, ou seja, a cada recuo, Górgias abre mão em parte da tese anterior construindo e desfazendo, “paulatinamente e parcialmente, as suas ideias” (SALLES, 2018,

p.213). Salles (2018, p.214) argumenta que ao utilizar-se do verbo ser nos recuos, Górgias tem como objetivo levar o leitor ao assunto principal: o *lógos*.

Diferentemente de Cassin (2015, p.96), Salles (2018, p.214) parece considerar o tudo é como um argumento do próprio Górgias, mas em nossa leitura o “tudo é” ser do Anônimo ou de Górgias acaba sendo indiferente ao que seria o núcleo do pensamento gorgiano. Isso porque, em seguida, no *Tratado*, Górgias acaba por optar pelo nada é e, ainda assim, realiza um recuo que desconsidera de certa forma a tese do nada é. Mas Cassin (2015) não está necessariamente buscando um núcleo do pensamento gorgiano, ela realiza um estudo do *Tratado de M.X.G.* e, portanto, acaba por ser necessário avaliar o *tudo é*, que pode ter sido uma proposição do Anônimo.

Consideramos a conclusão final de Górgias no *Tratado* como sendo a de que, mesmo que haja coisas que são e que nós possamos conhecê-las, o único âmbito (o do *lógos*) que temos para comunicar acerca de tais coisas com o outro não realiza plenamente tal comunicação. Segue-se, então, que o problema central não seja que “nada é” e que, portanto, não há nada sobre o que falar; mas, pelo contrário, há coisas externas ao *lógos* que não são palavras, coisas essas que, apesar de poderem ser a origem do *lógos*, não são traduzíveis em palavras. E, assim, é inviável a prática ontológica. Ou seja, o problema ontológico do *Tratado* não consiste na realidade mesma, mas sim na incapacidade do *lógos* de expressar-se acerca de como esta é em si mesma.

2.3. Um possível núcleo do pensamento gorgiano no *Tratado*

Na tentativa de transmitir o pensamento de Górgias, Sexto Empírico parece, de certa forma, ter interpretado as palavras do sofista nos momentos em que ele apresenta aparentes consequências do que foi apresentado no *Tratado*. Tais momentos se revelam em certos detalhes presentes na discussão sextiana que não encontramos na versão do Anônimo.

De fato, a versão de Sexto aponta que Górgias dizia não haver critério de verdade para assegurar se conhecemos ou dizemos corretamente a realidade. No entanto, isso parece mais ser uma consequência introduzida por Sexto – diante da sua pesquisa cética – do que o pensamento do próprio Górgias, que, na pena daquele filósofo, era representado quase como um cético. Ademais, esse termo não foi utilizado pelo Anônimo como parte do pensamento do sofista. Além disso, o objetivo de Górgias no *Tratado* não parece ser o de demonstrar a ausência de um critério de verdade tanto em uma realidade onde nada é, nem na nossa impossibilidade de conhecê-la, ou na nossa impossibilidade de nos expressar; parece-nos que o seu objetivo é sobretudo mostrar os limites do *lógos* ao tentar expressar o âmbito do *ser*, uma vez que são de

âmbitos distintos, como dão a entender o corolário final da argumentação presente nas duas versões. Em outras palavras, Górgias não nos parece colocar a falta critério para a verdade como a causa de não sermos capazes de distinguir se certo discurso reproduz fielmente a realidade; pelo contrário: os limites do discurso e sua impossibilidade de expressar aquilo que lhe é externo é que seria a causa para nossa falta de critério para classificá-lo como verdadeiro ou não.

Conforme vimos, a maioria dos argumentos apresentados pelo Anônimo como sendo de Górgias parecem ser semelhantes aos que Sexto nos apresenta, mas há algumas exceções. A primeira seria quando o Anônimo apresenta alguns argumentos como se estivessem de acordo com o pensamento de Melisso ou de Zenão – Sexto, por sua vez, não o faz, mas apresenta as razões que parecem estar por trás dos argumentos. Outra exceção seria a inversão do argumento de que *nada é em tudo é*. Esse argumento não é nem mencionado por Sexto, o que nos faz suspeitar que seja uma interpretação do próprio Anônimo, na medida em que este é um dos momentos do *Tratado* em que sua voz de intérprete se confunde com a de Górgias.

Há também a questão de os textos divergirem um pouco quanto à forma em que apresentam¹⁰⁸ os argumentos do *Tratado*. É uma diferença sutil que advém da ordem em que os argumentos são apresentados. Tanto o Anônimo como Sexto começam apresentando os argumentos que chamamos de ontológicos, mas, enquanto o primeiro exclui inicialmente a possibilidade de o *ser* ser o todo, o segundo exclui a possibilidade de o *não-ser* ser parte da realidade. Apesar de os argumentos seguintes serem de fato muito semelhantes, essa diferença inicial guia os dois expositores para caminhos diversos. Isso porque, uma vez excluída a existência do *não-ser*, todos os argumentos seguintes presentes na versão de Sexto Empírico são dedicados à desconsideração do *ser* como existente. Na versão do Anônimo, por outro lado, uma vez excluída a existência do *ser* como todo da realidade, os argumentos seguintes são dedicados à exclusão da possibilidade do *não-ser* como o todo da realidade e, posteriormente, à impossibilidade de ambos coexistirem. Sexto, por excluir primeiro a existência do *não-ser*, apresenta os argumentos que explicam a razão de ambos não coexistirem somente após excluir o *ser* como realidade.

Segue-se, então, que o texto de Sexto, quando se trata dos argumentos ontológicos, tem a seguinte ordem: exclusão de qualquer possibilidade de o *não-ser* existir (§67); exclusão da possibilidade de o *ser* ser o todo da realidade (§68-74); apresentação da impossibilidade da

¹⁰⁸ Kerferd (1995, p.6) comenta que podemos interpretar essa diferença como o resultado de uma ser mais fiel à apresentação do original, ou que havia duas versões diferentes do *Tratado*; não podemos, entretanto, assumir com certeza uma solução para essa questão.

coexistência de ambos na realidade (§75-76). O Anônimo, por sua vez, apresenta os argumentos da seguinte forma: exclusão da possibilidade de o *ser* ser o todo da realidade (§2); exclusão da possibilidade de o *não-ser* ser o todo da realidade (§3); apresentação do porquê a coexistência do *ser* e do *não-ser* levaria ao nada (§4); inversão do argumento em tudo é (§5); apresentação das razões de Górgias optar pelo nada é (§6). Apesar de a ordem variar um pouco, é possível encontrar pontos em comum na argumentação ontológica: ambos apresentam a impossibilidade de o *ser* ser o todo, de o *não-ser* ser o todo e de ambos coexistirem. Todos concluem que nada é e, por isso, propomos que essa seja a conclusão de Górgias.

Outra diferença entre as versões seria que, enquanto o Anônimo faz essa passagem através de uma certa cisão, ou seja, apresentando os argumentos epistemológicos como nada relacionados aos argumentos ontológicos, Sexto Empírico parece fazer uma passagem menos brusca na sua conclusão (§87). Nesse sentido, ao apresentar o porquê de Górgias abrir mão da existência de um critério de verdade, o cético indica que, se nada é (ou sobre aquilo que não é), não há critério que permita o conhecimento; da mesma forma, sobre aquilo que é incognoscível, não há critério para estabelecer a verdade; e, ainda, sobre aquilo que não podemos expressar não é possível estabelecer um critério que distinguiria o discurso verdadeiro do falso.

Essa forma de apresentação faz parecer que as três teses têm uma certa continuidade, pois uma mesma tese parece perpassar por todas elas: a tese de que não há critério de verdade. Mas, como indicamos anteriormente, a atribuição da inexistência de um critério ao pensamento de Górgias nos parece ser uma interpretação de Sexto Empírico. Portanto, optamos por considerar mais próprio do pensamento de Górgias a descontinuidade que os recuos criam entre as teses. Dessa forma, pensamos que o objetivo do *Tratado* não seria demonstrar como não temos critério de verdade no âmbito ontológico, epistemológico ou do discurso; mas sim demonstrar como um discurso é apenas capaz de falar plenamente acerca de si mesmo.

Assim, a primeira frase apresentada pelo Anônimo no *Tratado*¹⁰⁹, seria uma síntese do pensamento de Górgias:

Nada, diz ele, é. Se é, é incognoscível. Se é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros (*Tratado do não ser*, §1)¹¹⁰

¹⁰⁹ Kerferd (1995, p.5) diz que as diferenças entre as duas versões são mais aparentes que reais e também pensa as principais divisões desta primeira frase como tendo sido apresentadas de forma quase idêntica nas duas versões.

¹¹⁰ Cf. Οὐκ εἶναί, φησίν, οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

Ou, como Sexto apresenta:

No trabalho intitulado Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza ele coloca em questão três preceitos que se seguem um após o outro: um, o primeiro, que nada é; o segundo, que mesmo se é, não pode ser apreendido pelo ser humano; o terceiro, que mesmo se pode ser apreendido, não pode, portanto, ser formulado e explicado a seu próximo (*Adv. Log. I, 65*)¹¹¹.

Dizemos isso não apenas porque essa frase inicial apresenta todas as afirmações que Górgias sustenta através de argumentos, mas também por realizar em ambas as versões o movimento de recuo que as conecta quando colocadas uma seguida da outra. Consideramos o movimento de recuo argumentativo como de grande importância no pensamento de Górgias. Com efeito, ao realizar esses recuos, o sofista parece demonstrar que, dentro de um mesmo discurso, é possível afirmar coisas contrárias¹¹² sobre aquilo que é externo ao *lógos*: em um primeiro momento ele afirma que a realidade não é nada; logo em seguida ele levanta a possibilidade de ela ser e não ser conhecida; depois ele levanta a possibilidade de ela ser e ser conhecida e não ser demonstrada em um discurso.

Ora, todos os recuos acontecem, por sua vez, dentro de um discurso que fala sobre coisas externas a ele (a realidade e a capacidade de o homem conhecer), mas quando ele fala acerca do próprio discurso, ele não realiza mais recuos¹¹³. Podemos interpretar esse movimento como uma demonstração da afirmação final, a qual pensamos ser a tese de Górgias: o *lógos* tem limitações que o encerram nele mesmo, não sendo capaz de falar sobre o que lhe é externo.

A primeira afirmação, de que “nada é”, Górgias parece defender na medida em que, em um aparente diálogo com o *Poema* de Parmênides, ele chega à conclusão de que a realidade não pode ser composta apenas pelo *ser*, pois há a possibilidade de haver o *não-ser*. Isso porque ele teria encontrado no *lógos* o diferente do *ser*; na medida em que sobre o mesmo objeto,

¹¹¹ Cf. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνευτον τῷ πέλας.

¹¹² Górgias não segue o princípio da não contradição, assumido nos argumentos ontológicos, no decorrer de todo o *Tratado*, de forma que tal princípio possa ter sido utilizado como uma forma de o sofista estabelecer um certo conteúdo específico (KERFERD, 1995, p.18); mas que não seria proveitoso para o objetivo final do *Tratado*.

¹¹³ Apesar de Górgias, na versão do Anônimo (§11), recuar dizendo a possibilidade de o *lógos* exprimir plenamente algo, ele faz a ressalva de não termos a garantia que ele será bem compreendido. Nesse sentido, o recuo acerca do *lógos* parece acontecer visto que sua capacidade de comunicar envolve algo para além de seus limites: a capacidade do homem de bem compreendê-lo; logo, um discurso não seria capaz de dizer com certeza se ele expressa plenamente as coisas, pois, para sabê-lo, ele teria que determinar se ele pode ser bem compreendido ou não.

muitos fizeram afirmações variadas e que se excluem. Da mesma forma, o *não-ser* não poderia ser o todo da realidade, pois sua existência requer a existência do *ser* (*não-ser* é). Além disso, *ser* e *não-ser* coexistirem também não seria uma opção, pois, se assim o fosse, um excluiria a existência do outro. Nesse sentido, se o *ser* não é o todo da realidade, nem o *não-ser* o é sozinho, Górgias conclui, então, que nada é.

O primeiro recuo, que nos guia à segunda afirmação, flexibiliza a colocação inicial de que nada é e considera a possibilidade de existir algo ontologicamente¹¹⁴; mas com a ressalva de que, se este fosse o caso, isso que é ontologicamente não pode ser conhecido. Apesar de Górgias nos apresentar vários argumentos de que nada é, esse recuo pode nos mostrar uma certa indiferença da parte do sofista em estar certo ou não acerca do que compõe a realidade. Isso porque, ao invés de utilizar-se de argumentos que corroboram o seu argumento ontológico, acrescentando um segundo argumento epistemológico, a partir do momento em que ele recua, ele passa a apresentar argumentos que fundamentam a impossibilidade de conhecer o que é e que, ao mesmo tempo, supõe a possibilidade de sua argumentação ontológica não expressar a realidade:

É bastante provável que, ao escrever o Tratado, Górgias não tivesse como objetivo último propor que “nada é”, pelo menos no sentido que comumente é usado para separar Górgias de toda uma antiga tradição filosófica preocupada em discutir questões relacionadas com o “ser”. Afinal, de acordo com a catalogação de Sexto, como já assinalamos, o Tratado do não ser é um texto que possui caráter lógico, e não exatamente retórico, no sentido da arte, e há de se convir que Sexto Empírico interessava-se por solapar critérios dogmáticos, questionando a possibilidade de se conceber juízos verdadeiros absolutos, procedendo para tanto à exortação da suspensão do juízo (*epoché*) (SALLES, 2018, p.227).

Concordamos com o argumento de Salles exposto na passagem acima, na medida em que ela propõe que, provavelmente, o objetivo de Górgias no *Tratado* não tenha sido defender a tese ontológica de que nada é. Ele argumenta que um dos indícios para tal suspeita é Sexto Empírico ter apresentado os pensamentos de Górgias em uma obra sobre lógica – e não sobre ontologia. Além disso, esse fator também contribui contra aqueles que pretendem considerar o

¹¹⁴ Guthrie (1971, p.194) comenta que Górgias não visava negar a existência das coisas em um sentido amplo, mas sim que seria possível, da mesma forma que Parmênides anunciou *que é*, dizer que *não é*.

Tratado como apenas um exercício retórico, pois Sexto Empírico utiliza-se de argumentos de dogmáticos em suas obras, e não propõe apenas meros jogos de palavras.

Em seguida, Górgias realiza um segundo recuo, no qual ele abre mão das afirmações absolutas acerca da realidade e da nossa capacidade de conhecê-la para, então, fazer sua consideração acerca do *lógos*. Ele diz que não é possível mostrar aos outros aquilo que provavelmente conhecemos acerca da realidade, se algo é. Na argumentação, Górgias atribui ao *lógos* a função demonstrativa (δηλώσειεν) que falha na tentativa de traduzir as coisas em palavras e, ainda que essa tradução fosse possível, o *lógos* teria outra limitação: a de não garantir que várias pessoas tenham o mesmo entendimento acerca do que ele comunica.

Assim, conforme já indicamos acima, podemos concluir que a limitação do *lógos* é o núcleo do pensamento gorgiano e objetivo último do *Tratado do não-ser*. Apesar de Górgias argumentar em defesa de uma realidade em que nada é, ou fundamentar a impossibilidade de conhecimento; ele abre mão dessas duas certezas com uma certa indiferença¹¹⁵. Essa indiferença e esse recuo são apenas justificados se a terceira afirmação for o objetivo final de tudo o que o *Tratado* apresenta. Nesse sentido, se o *lógos* não é capaz de comunicar plenamente a realidade, um tratado que se utiliza do *lógos* como meio de expressão não é tampouco capaz de expressar plenamente como a realidade é, ou como se dá o conhecimento humano, ele só é capaz de expressar a limitação que suas próprias palavras têm¹¹⁶.

Assim, parece-nos ser possível admitir uma consequência epistemológica geral do *Tratado*. Trata-se não da nossa impossibilidade de conhecer por falta de critério – como vimos ser a conclusão de Sexto Empírico –, e nem a corroboração da segunda afirmação (epistemológica), que sustenta que concebemos (φρονεῖται) as coisas que são e que não são do mesmo âmbito – conforme vimos no Anônimo – ou porque não pensamos os seres – em Sexto Empírico. Trata-se, em vez disso, de uma epistemologia do *lógos* e de suas limitações.

O *lógos*, apesar de não ser apresentado por Górgias como a instância em que concebemos as coisas efetivas ou não, é colocado como a instância onde nós expressamos aquilo que concebemos. Ora, é através do *lógos* que apresentamos nossas teorias e é através de seu exame que as validamos ou não. No entanto, se o *lógos* é incapaz de apresentar plenamente

¹¹⁵ “Não há nenhuma tentativa de abolir o pensamento; somente se nega que possamos dizer dos pensamentos que eles são - assim como não há tentativa de abolir as coisas” (KERFERD, 2003, p.167).

¹¹⁶ Ressaltamos que tal conclusão não nos compromete com a afirmação de Bett (1989, p.151) que atribui a Górgias a assunção de que tudo o que é dito é falso. Pensamos que tal asserção seria tão inviável quanto dizer que para Górgias tudo o que é dito é verdadeiro, dentro de uma perspectiva que pensa a veracidade do *lógos* a partir do sucesso que este tem em referenciar aquilo que é objetivamente. Isso porque se nos é negado a possibilidade de realizar qualquer referência através do discurso e, se assumirmos que sua veracidade depende exatamente desta referência, não nos é possível classificá-lo nem como verdadeiro nem como falso.

como realmente é aquilo que buscamos, nunca poderíamos avaliar se nosso discurso acerca dele está de acordo ou não com seu ser na realidade. Isso porque, uma vez incompatível com a realidade que tenta expressar, o *lógos* passa a não ter conteúdo, ou seja, ele é apenas palavras que atribuem um sentido ao externo que desejam expressar; sentido este que não está intrinsecamente ligado à forma de ser das coisas externas e, portanto, mesmo que se apresente como referente a elas, ele não as expressa plenamente.

Capítulo 3: Do *Elogio de Helena*

Sócrates - E em que assunto podemos ser mais facilmente iludidos e em qual dos dois casos a arte retórica tem maior poder?

Fedro - É evidente que tem maior poder nos assuntos de natureza duvidosa.

(Fedro, 263b4-8)

O *Elogio de Helena* é um discurso que tem como objetivo central inocentar Helena da responsabilidade que lhe era atribuída, de ter sido culpada pelos infortúnios da Guerra de Troia, acarretados por sua fuga de Esparta para juntar-se a Páris. Contudo, Górgias não foi o único na Antiguidade a discutir a conduta das ações de Helena – este teria sido um tema recorrente não apenas na filosofia, mas também nos palcos onde se encenavam as peças da Grécia do séc. V (OUTEIRO, 2015, p.107). A culpabilidade de Helena parecia ser um assunto que abria espaço para um amplo debate sobre a conduta da espartana (COELHO, 2000, p.159), que se manifestava em diferentes expressões culturais. Entre elas, destacamos a representação de Helena no fragmento 16 de Safo; a de Homero, na *Iliada* e sua representação por Eurípides em *Helena*, sobre as quais teceremos alguns comentários na sequência. Além delas, também destacamos duas representações iconográficas: uma em um lécito e outra em uma ânfora.

3.1. Algumas representações de Helena

O motivo de abordarmos preliminarmente algumas representações de Helena, particularmente aquelas apresentadas por Homero e Eurípides, é a característica do mito grego de servir a um autor e momento específicos e, portanto, possibilitar a um mesmo mito ser apresentado de formas variadas (LERA, 2016, p.405-406). Ora, Homero e Eurípides, apesar de tratarem do mesmo tema – a ida de Helena à Troia – representam essa narrativa com visões diferentes.

Helena é frequentemente apresentada como um símbolo de beleza e sedução; e como uma causa, senão a principal, da guerra entre gregos e troianos. Lera (2016, p.406) afirma que Helena poderia ser vista como um “belo mal” (καλὸν κακὸν) – uma mulher que possui uma beleza divina, mas que, ao mesmo tempo, é causa de muitos infortúnios aos mortais. Da mesma forma, Outeiro (2015, p.106) afirma que “seu nome permanece capaz de evocar beleza, feminilidade e sedução, mas também traição, guerra e morte”. E, assim, Helena é apresentada

com uma certa ambiguidade – característica que era comumente explorada nas tragédias (SANTOS, 2004, p.53).

Na *Iliada*, Homero narra os acontecimentos do penúltimo ano da Guerra de Troia (OUTEIRO, 2015, p.106). Segundo essa narrativa, a guerra teria tido início quando Páris (um dos filhos do rei Príamo, de Troia) teria sequestrado Helena (rainha de Esparta e mulher de Menelau). Quando se trata da forma em que Helena é apresentada por Homero, vemos uma certa isenção da responsabilidade pela guerra da parte da espartana (COELHO, 2001, p.21). Com efeito, sua ida à Troia é apresentada como um feito da deusa Afrodite¹¹⁷; além de os traços físicos de Helena serem apresentados como graciosos, suaves e de origem divina¹¹⁸ (ela é dita filha de Zeus¹¹⁹), o que contribui para representar uma certa inocência na espartana.

Porém, a culpabilidade de Helena não é tão simples: Homero parece apresentar a personagem de uma forma ambígua, o que impossibilita que se emita uma palavra final acerca da inocência da espartana diante da guerra (LERA, 2016, p.406). Nesse sentido, na *Iliada*, embora Helena seja apresentada como a imagem de beleza e de conexão com o divino – que se revela na sua própria ascendência (OUTEIRO, 2015, p.111) –, podemos também perceber uma insinuação de Helena como causa da guerra: o poeta narra que a própria personagem pensa dividir com Páris a culpa (MALTA, 2016, p.16-17), como se pode ler em *Il.* III, 125-128. Não sabemos exatamente que sentimento se pode atribuir à personagem nessa cena, mas a apresentação de tal imagem pode ser uma sugestão de que ela assumia a responsabilidade (ainda que em parte) de trazer à existência os sofrimentos da guerra. No canto VI (354-358), podemos testemunhar novamente Helena se culpando pelo sofrimento que Zeus colocou sobre eles por causa de suas ações, declarando-se uma “cadela”¹²⁰.

Além dos indícios de a própria Helena se considerar culpada pela guerra, há também outros personagens que a culpam, como no canto II (160-162 e 176-178), ocasião em que as deusas Hera e Atena dizem claramente que Helena era o motivo de muitos terem morrido e,

¹¹⁷ “Assemelhando-se a ela lhe falou a divina Afrodite: ‘Chega aqui. É Alexandre que te manda regressar para casa. / Pois ele está no tálamo, reclinado na cama embutida, / resplandecente na sua beleza e belas roupas’” (*Il.* III, 389-392), todos os trechos que utilizamos da *Iliada* foram traduzidos por Frederico Lourenço. Nessa citação Afrodite busca Helena e a leva a Páris e, apesar de ser uma cena posterior ao rapto, podemos observar uma certa imposição da deusa sobre Helena, que, mesmo que tenha recusado inicialmente a ordem dizendo “mas para lá eu não irei - seria coisa desavergonhada - / tratar do leito àquele homem” (*Il.* III, 410-411), acaba cedendo diante da fúria da deusa contrariada.

¹¹⁸ “A ele respondeu Helena, divina entre as mulheres” (*Il.* III, 171);

“Helena com véus brilhantes” (*Il.* III, 141);

“Helena de longos vestidos, a mulher divina” (*Il.* III, 228);

“Helena das belas tranças” (*Il.* III, 229).

¹¹⁹ “A ele deu resposta Helena, filha de Zeus” (*Il.* III, 199).

¹²⁰ “Era cunhado da cadela que sou” (*Il.* III, 180);

“Cunhado da cadela fria e maldosa que sou” (*Il.* VI, 344).

depois, entre os versos 356 e 590, quando Nestor e o narrador do poema representam a espartana como a causa das lamentações de Menelau. Embora breves, esses apontamentos são suficientes para que vejamos que a culpabilidade de Helena poderia ser considerada ambígua na *Iliada*, ainda que o narrador se abstivesse de um posicionamento claro.

Por outro lado, Safo, poeta grega do século VI a.C., nos apresenta Helena da seguinte forma, no seu Fragmento 6:

Uns dirão que é a hoste de cavaleiros;
Outros, que é armada que sobre a terra
Negra é o que é mais belo, mas eu direi:
É aquilo que se ama.
Isso é algo que se convém a todos
Com facilidade, porque a mais bela
Dos mortais, Helena, deixou pra trás
O seu marido,
Nobilíssimo, e navegou pra Tróia
Sem pensar no filho ou nos pais queridos.
Esquecida de tudo o mais, o amor
A carregou
Delicadamente por sobre o mar,
Para muito longe de quem a amava.
E sua história agora me evoca ausência
De Anactória.
Muito preferia mirar seus passos,
Contemplar o brilho de seu semblante,
Do que ver fileiras de carros Lídios
E seus guerreiros.¹²¹

O poema parece dizer nos primeiros versos que geralmente aquilo que é considerado mais belo na terra é a hoste de cavaleiros ou a frota de navios armada. Mas o eu-lírico, por sua vez, considera que o mais belo é aquilo que se ama. Ele diz que, facilmente, as pessoas

¹²¹ Tradução de Carlos Leonardo Bonturim Antunes (2014). Cf. οἱ μὲν ἰππήων στρότον οἱ δὲ πῆσδων / οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ί] γὰν μέλαι[ν]αν / ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ- / τω τί ἔραται· / πά]γχυ δ' εὐμαρέ' σύνετον πόησαι / π]άντι τ[ο]ῦτ', ἃ γὰρ πόλυ περσκέθοισα / κάλλ' ὄ[άνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα / τὸν [πανάρ]ιστον / καλλ[ί]ποι]σ' ἔβα "Τροῖαν πλέοι]σα / κωὺδ[ἐ] πα]ῖδο' οὐδὲ φίλων το[κ]ήων / πά[μ]παν ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν]σαν]αμπτον γὰρ] /] . . . κούφω' τ[]οισ[]ν / . .]με νῦν Ἀνακτορί[α' ὀ]νέμναι- / σ' οὐ] παρεοίσα' / τᾶ] κε βολλοῖμαν ἔρατόν τε βᾶμα / κάμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω / ἢ τὰ Λύδων ἄρματα κᾶν ὄπλοισι / πεσδομ]άχεντά.

concordam com sua posição de que aquilo que se ama é o que há de mais belo; do que seria um exemplo justamente a fuga de Helena com Páris para Troia. Com efeito, se os homens armados fossem o que é mais belo, a intimidação do exército de Páris teria sido o motivo de Helena ter ido à Troia. No entanto, o eu-lírico parece considerar senso comum que o motivo de ela ter abandonado Esparta teria sido seu amor pelo troiano.

Ora, se apenas aquilo que é mais belo seria capaz de fazer uma mulher abandonar seu marido, seus filhos e pais, para fugir com outro e, como o motivo de ela ter ido com Páris foi seu amor por ele; segue-se que aquilo que é mais belo, é aquilo que se ama. O amor de Helena a teria levado em direção àquele que era objeto de tal afeto, mas para longe de quem a amava. Assim como Helena, o eu-lírico do poema prefere contemplar o que é mais belo: o semblante daquela que ele ama (esta sendo Anactória), do que contemplar guerreiros armados.

Pensamos que, neste poema, Safo parece apresentar o amor de Helena como o responsável pelo abandono de Menelau. Nesse sentido, o poema indicaria que a intimidação do exército não seria aquilo que é mais belo e, portanto, não seria suficiente para induzir alguém a abandonar o marido, filhos e família – isto é, aqueles que supostamente seriam objeto de seu amor. E, uma vez que o que há de mais belo sobre a terra é aquilo que se ama, ela não abandonaria aqueles que ama para contemplar um exército. Assim, o que teria induzido Helena a ir a Troia é o amor que ela sentia por Páris. Ora, se o exército a tivesse forçado a abandonar Esparta, a responsabilidade cairia sobre eles; mas, como foi Helena que, movida pelo seu amor, optou por ir à Troia, o poema parece colocar a culpa da guerra sobre ela.

Ademais, podemos pensar que o eu-lírico está de acordo com a ação de Helena, apesar de esta ser o motivo de acusá-la. Ele parece inclinar-se para o amor no fim do poema, dizendo que é preferível seguir o objeto de afeição a contemplar os soldados. Assim, o poema de Safo parece relativizar a culpa que ele próprio atribui a Helena, afirmando o amor ser aquilo que é mais belo e que, portanto, o melhor é por ele ser guiado.

Enquanto nos é apresentada na *Iliada* e no poema de Safo uma Helena que se juntou a Páris em Troia, Eurípides em *Helena* apresenta que, com ele, estaria presente apenas um fantasma/uma imagem (εἴδωλον) dela. Assim, Helena havia sido mantida intocada e com sua fidelidade intacta no Egito (LERA, 2016, p.406). Dessa forma, a Helena de Eurípides permaneceria fiel e casta¹²² (LERA, 2016, p.408).

¹²² A personagem de Helena diz em seu monólogo inicial: “Hera, ao ver que não vencia a Deusa, / esvaneceu o meu leito com Alexandre / e dá-lhe, não a mim, mas, símil a mim, / a imagem vívida, que compôs o céu, / ao filho do rei Príamo. Ele crê ter-me, / crença vã, por não ter” (*Helena*, 31-36), tradução de Jaa Torrano. Aqui podemos observar Helena anunciar que há com Páris apenas uma imagem dela, não ela realmente.

A partir dessa diferente forma de narrar o rapto de Helena, Eurípides é capaz de desenvolver uma reflexão acerca da ambiguidade da personagem (a saber a beleza divina e a causa dos infortúnios da guerra) já presente na *Iliada*, de uma maneira própria. Enquanto a ambiguidade de Helena é apresentada por Homero por meio dos elogios que o narrador faz à sua beleza e origem divina, em contraposição com a opinião manifesta pelos personagens, que a culpam pelos sofrimentos da guerra; Eurípides apresenta tal ambiguidade na contraposição entre a Helena mesma e seu fantasma (LERA, 2016, p.409-410).

Nesse sentido, Eurípides dá uma voz a Helena que não é usada por esta para criticar a si própria, mas para defender-se das acusações que culpam seu nome pela guerra. Ele parece ter como objetivo repensar a culpabilidade da espartana já no prólogo, uma vez que, neste, Helena se apresenta de forma suplicante – o que pode causar uma certa simpatia do público para com a personagem (OUTEIRO, 2015, p.107; COELHO, 2010A, p.59).

Podemos observar a ambiguidade de Helena já no início da peça: quando se apresenta ao público, ela se diz filha de Tíndaro (v. 17); depois, afirma que, diante do que é dito, há a possibilidade de seu pai ser Zeus – mas disso, ela parece ter dúvidas (SANTOS, 2004, p.53; COELHO, 2010A, p.57). Nesse sentido, somos introduzidos a duas imagens de Helena: aquela que ela mesma se considera (como filha de Tíndaro) e aquela que é retratada pelo que é dito e acreditado pelas pessoas (como filha de Zeus); a peça parece apresentar vários aspectos de Helena através desta existência dupla: uma num “mundo” de aparências e outra no “mundo” da realidade¹²³ (SANTOS, 2004, p.54).

Essa dicotomia de Helena, entretanto, não parece significar necessariamente que o autor suponha a existência de dois mundos incomunicáveis. Pelo contrário, Helena parece sofrer e aceitar as consequências de sua imagem ilusória, que causou a guerra, como se fossem de suas ações; mesmo seu corpo não sendo o agente delas. Isso se mostra presente em outra característica dicotômica de Helena: apesar de admitir que seu nome tenha acarretado desgraças, seu corpo ter-se-ia mantido intacto para seu marido Menelau (SANTOS, 2004, p.55-56). Portanto, Helena compreende e reconhece como seu nome poderia ter trazido sofrimento

¹²³ Podemos perceber algumas semelhanças entre o que Eurípides nos apresenta em sua tragédia com o pensamento de Górgias no *Elogio de Helena* sobre o qual refletiremos posteriormente no atual capítulo. Podemos apontar que uma das semelhanças seria os dois explicarem a inocência de Helena a partir da perspectiva de que ela ser considerada culpada é algo criado pelas opiniões daqueles que seguem a tradição (está nas aparências - é uma imagem criada); quando, na verdade, a Helena mesma não é culpada de sua ida à Troia. Apesar de ambos apresentarem tal ponto, eles se diferenciam na medida em que Eurípides apresenta tal perspectiva através de uma tragédia, enquanto Górgias a desenvolve através de argumentos. Alguns comentadores explicam as semelhanças entre o *Elogio* e a tragédia *Helena* a partir da possibilidade de Eurípides ter tido grande influência da parte dos sofistas (SANTOS, 2004, p.54; COELHO, 2001), podendo essas semelhanças serem o tragediógrafo dialogando com o pensamento de Górgias.

aos helenos, mesmo que seu corpo tivesse se mantido fiel (SANTOS, 2004, p.58). Além disso, aquela Helena que se encontra no Egito, com a exceção de ter-se mantido intocada, mantém todas as características de sua imagem que foi para Troia: sua beleza sedutora, sua capacidade de causar sofrimentos (aos egípcios, no caso): “uma mistura de caráter ativo – ela é que elabora o plano de fuga para Esparta – e passividade – seu corpo continua sendo um objeto de troca” (COELHO, 2010A, p.58).

As consequências da imagem atribuída ao nome de Helena não são apenas aceitas pela espartana, mas também impostas a ela: Menelau teria dificuldades de identificar a Helena que está no Egito, não porque ela não é real, mas porque ela não afeta as coisas que a cercam como seu nome o fez em Troia (COELHO, 2010A, p.62). Em razão disso, aqueles que a viram em Troia e a veem no Egito não têm capacidade de distinguir o corpo de Helena da imagem de seu nome (COELHO, 2010A, p.62-64).

Nesse sentido, a tragédia *Helena* parece mostrar que a imagem criada acerca de um corpo compromete a clareza do que este corpo realmente é, nos fazendo confundir os dois como um só. E, quando se trata de Helena, ela é portadora da dicotomia de seu corpo (inocente e casto) e sua imagem (causadora da guerra); e, a ambiguidade que surge a partir desta dicotomia, não pode ser resolvida, uma vez que o homem não teria critério para distinguir o corpo da imagem (COELHO, 2010, p.64). Logo, apesar de a Helena mesma ser distinta de seu fantasma, não significa a existência de duas Helenas (uma verdadeira e uma falsa), mas sim duas versões que se confundem na mesma pessoa.

Podemos encontrar representações da mitologia grega também em objetos e artefatos comuns na vida cotidiana dos gregos, tal como na cerâmica. Muitos ceramistas áticos apropriaram-se dos mitos para criar suas representações em imagens que ilustrassem seu produto (FERNANDES, 2019, p.54). Acerca da representação iconográfica de Helena, podemos destacar, como exemplos, as características que dois vasos atribuem à espartana. O primeiro, é uma ânfora ática, que cuja imagem visualizamos abaixo:

Figura 1 - Ânfora ática com pescoço de figuras negras



124

Fonte: Fernandes (2019)

Fernandes (2019, p.56-57) nos diz que esta ânfora

foi pintada na técnica de figuras negras sobre argila, fabricada por volta de 550 do século VI, ornamentada com incisões no colo, palmetas na parte superior e figurações em faixas na base, servindo como um enquadramento para a cena principal. A ação central da peça de cerâmica, retrata uma mulher e um homem (Menelau e Helena), juntamente com soldados arqueiros e seus escudos.

Podemos perceber que, nessa ânfora, Helena tem sua cabeça baixa para os soldados e seu marido, o que pode significar que o papel da espartana, assim como das outras mulheres, era o de ser submissa aos homens – ela parece ser representada como esposa e não rainha (FERNANDES, 2019, p.57). Assim, Helena estaria sendo simbolizada apenas sob a luz da perspectiva negativa sobre ela – a saber, de ela ter sido o motivo de desastrosos infortúnios, tendo sua beleza apenas como um lamento, um fardo que desencadeou as desgraças (FERNANDES, 2019, p.58). Poderíamos associar essa representação à *Iliada*, na qual, apesar de Helena ser apontada como motivo da guerra pelos personagens, são poucas as cenas em que ela aparece e, quando participa de alguma cena, ela é representada como bela e realizando atividades consideradas femininas (como a tecelagem), enquanto os protagonistas da guerra são os homens guerreiros.

¹²⁴ 303474, ATHENIAN, London, Victoria and Albert Museum, 4815.1901. Publicação: Beazley, J.D., *Attic Black-Figure Vase-Painters* (Oxford, 1956): 484.15 (<https://www.beazley.ox.ac.uk>)

A segunda imagem sobre a qual podemos refletir sobre a imagem de Helena é este lécito ático:

Figura 2 - Lécito ático de figuras vermelhas, lado A e lado B.



Fonte: Fernandes (2019)

Fernandes (2019, p.57) nos informa que este lécito

foi fabricado aproximadamente em 375 e 425, utilizado comumente para o armazenamento de óleos e perfumes pois sua estrutura (pescoço fino e boca larga) facilita o manuseio do conteúdo. Apesar de estar danificado na parte central sob uma figura, é possível entender toda a cena presente na pança da cerâmica. Ademais, ao redor do cenário principal, a decoração que a rodeia é de faixas simples com uma textura pontilhada em sua base. A cena está composta por seis indivíduos: Páris e Helena, a divindade Afrodite, Eros voando sobre Helena ajoelhada e duas mulheres, uma equipada com armas de guerra e outra em pé atenta à cena. Conta também com plantas suspensas como grinaldas ornamentando o ato.

Apesar de estar danificado, podemos tentar compreender o que este lécito nos informa sobre Helena. Ela está ajoelhada, virada para Páris e Éros, enquanto atrás dela está Afrodite como sua guardiã (FERNANDES, 2019, p.58). Podemos pensar que essa imagem representa uma Helena que é símbolo de beleza (por ser a protegida de Afrodite) e um vínculo entre os

¹²⁵ 42135, ATHENIAN, Athens, National Museum, Athens, National Museum, CC1941. Publicação: Ghali-Kahil, L., *Les Enlevements et le retour d'Helene* (Paris, 1955): PL.14 *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*: IV, PL. 308, HELENE 91 PHOTOGRAPH(S) IN THE BEAZLEY ARCHIVE: 3 (BD) (<https://www.beazley.ox.ac.uk>)

deuses e os humanos. Porém, enquanto humana, ajoelha-se, ao se submeter em um ato de rendição. Esse ato nos sugere que se trata de um efeito do Éros e do amor que Helena teria por Páris – característica que pensamos dialogar com o poema de Safo. Assim, neste lécito, ela não parece estar representada apenas como esposa sujeita ao marido Menelau (como na primeira figura); mas é apresentada também em relação à sua origem divina, sua indubitável beleza e como aquela que se submeteu a um homem (Páris) apenas por causa de seu amor. No entanto, essa representação de Helena como figura divina parece ser rara na iconografia, sendo mais comum sua representação como uma beleza irresistível e, ao mesmo tempo, temida – uma vez que, no imaginário grego, ela teria sido a causa de uma guerra que acarretou muitas mortes e sofrimentos (FERNANDES, 2019, p.58-59).

3.2. Sobre o *Elogio de Helena*

Apesar de muitas vezes ser descartado nas análises filosóficas por supostamente tratar de um mero texto retórico (GIOMBINI, 2016, p.33), ou um jogo de palavras, pensamos ser possível encontrar elementos de um pensamento filosófico no *Elogio de Helena*¹²⁶, uma vez que “com Górgias, estamos diante de um retórico com a habilidade de refletir sobre questões que hoje reconhecemos como filosóficas” (GIOMBINI, 2016, p.30).

Apesar de o texto ter em seu título a palavra “elogio” (ἐγκώμιον), o que sugeriria, de antemão, sua filiação a um gênero específico, o epítidico, Górgias parece desenvolver o seu tema de forma apologética¹²⁷: ao longo do texto ele parece tentar defender Helena, demonstrando que ela é inocente, com base no argumento de que o que a teria feito ir para Troia teria sido algo mais poderoso que ela própria (CASSIN, 2005, p.53). Dessa forma, Górgias estaria apresentando a contradição existente em condenar uma ação humana que teria sido condicionada por um infortúnio (DINUCCI, 2017, p.50). E, assim, no decorrer do *Elogio*, Górgias enumera quatro principais possibilidades que responderiam pelo fato de Helena ter se dirigido a Troia por “necessidade”, em um sentido amplo, entendida aqui como o arrastamento por forças externas irresistíveis (DINUCCI, 2017, p.50).

A temática do *Elogio*, que é uma personagem da tragédia grega, não representa o único *topos* da poesia que Górgias ter-se-ia apropriado, também podemos identificar uma certa

¹²⁶ No comentário à sua tradução do *Elogio de Helena*, Dinucci (2017, p.65) diz o seguinte: “buscamos resgatar a elegância poética do texto original sem que, no entanto, seu caráter filosófico se perdesse”, ou seja, ele assume um caráter filosófico do *Elogio*. Assunção com a qual concordamos.

¹²⁷ Podemos pensar que o motivo de Górgias fazer coincidir o gênero epítidico com o elogio é a maior abrangência de conteúdos da parte do gênero epítidico, abrindo espaço, assim, para as reflexões filosóficas do sofista (GIOMBINI, 2016, p.31).

semelhança com a forma de tratar a relação entre a ordem humana e a ordem natural ou divina. Assim como na tragédia, no *Elogio*, Górgias parece delimitar os dois âmbitos – as leis humanas, aptas a serem aplicadas apenas aos homens, e as ações divinas, inevitavelmente obedecidas independentemente da escolha humana (DINUCCI, 2017, p.64).

Outra característica do discurso poético que pode ter levado Górgias a recorrer a um tema mítico é uma certa aproximação entre a poesia e os discursos dos tribunais. Assim como os debates nas assembleias aconteciam por meio de duas partes que discordavam, argumentando cada uma em favor do seu ponto de vista, o discurso poético também permitia contraposições. Este último trabalha com a verossimilhança (*eikós*) das possibilidades, ou seja, ele explora uma construção de possíveis acontecimentos que se apresentam fidedignos ao que na realidade poderia ter sido efetivado. Assim, o *Elogio*, tomando forma de um discurso de defesa, que se apresenta contra a visão de que Helena deveria ser condenada por suas ações, poderia ser também proferido em uma situação de tribunal. Mas, ainda assim, ele conteria uma característica marcante do discurso poético: o explorar das possibilidades verossímeis. Logo, poderíamos pensar que Górgias escolheu um tema mítico com o objetivo de exercitar, em certa medida, seu estilo de escrita, realizando o levantamento de possibilidades como um instrumento para a oratória (SALLES, 2018, p.250-251).

As quatro possibilidades que Górgias apresenta são: 1. Helena ter ido à Tróia por causa da Fortuna e da vontade divina; 2. ela ter sido levada à força por Páris; 3. ela ter sido persuadida pelo discurso; e 4. ela ter ido pela força do Éros, depois de afetada pela visão do corpo de Alexandre. A partir desses pontos apresentados, pensamos que o *Elogio de Helena* revela um conteúdo filosófico, para além de suas características retóricas. Assim, Górgias ter-se-ia valido do gênero não somente para demonstrar suas habilidades retóricas a serem aplicadas nos tribunais e colocadas à disposição de seus alunos, ou ainda para inocentar a imagem que os gregos teriam de Helena; mas também para desenvolver reflexões centrais para a própria filosofia (GAGARIN, 2001, p.291).

Górgias inicia o *Elogio* (§1) postulando que há uma “melhor forma” de as coisas serem – esta sendo a ordem (κόσμος). Quando se trata das coisas humanas – sejam os homens, as mulheres, um discurso, uma ação, uma cidade ou um negócio de estado – o sofista coloca como necessário (ἀναξίωι) elogiar as coisas louváveis e reprovar as criticáveis; pois essa seria a forma correta de agir. Este primeiro parágrafo já nos apresenta motivos para questionar a opinião de que o *Elogio* seja apenas uma demonstração retórica, isso porque o que Górgias apresenta aqui logo de partida parece se desdobrar em uma justificativa do porquê o texto foi produzido. Na medida em que o sofista coloca que há uma forma correta de agir e, uma vez que o *Elogio*

parece ter como objetivo demonstrar que não seria o correto criticar Helena no discurso, poderíamos pensá-lo como uma forma de corrigir a atitude humana com relação à espartana (RESENDE, 2017, p.302).

O sofista segue o argumento inicial da seguinte forma:

Cabe ao mesmo homem dizer também o que convém, com justiça, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual tornou-se uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas, quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios. Eu anseio, oferecendo com o discurso uma explicação e revelando a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, a criticam (*Elogio de Helena*, §2)¹²⁸.

Górgias, aqui, parece assumir para o ser humano o papel de dizer (λέξαι) o que é devido (ὀρθῶς); e, no caso do *Elogio*, cabendo-lhe corrigir o equívoco daqueles que creem Helena ser culpada pelos infortúnios que causou. O sofista segue, então, anunciando o objetivo de seu discurso como o de revelar a verdade (τάληθές) de que Helena não seria culpada pelas desgraças que lhe foram atribuídas e, além disso, suprimir a ignorância (ἀμαθίας) daqueles que se enganam ao culpá-la por tais. Podemos perceber neste parágrafo a contraposição entre verdade e ignorância. Nesse sentido, Górgias parece identificar a verdade como algo apresentado no discurso, que forma uma opinião comum e que corresponde a uma certa ocorrência; com efeito, no caso do *Elogio*, o discurso seria aquele que apresentaria que as ocorrências da Guerra de Troia não têm Helena como causadora e, portanto, moldaria a opinião comum de que ela é inocente. A ignorância, por sua vez, parece ser determinada pelo sofista como uma opinião comum que não está de acordo com os acontecimentos. Ademais, Helena é uma personagem que, apesar de ter sido considerada culpada pelos infortúnios da guerra, nunca teria sido levada a um tribunal e, portanto, seu caso não teria sido refletido no âmbito do *nóμος* (da lei, convenção); nesse sentido, Górgias a defenderia de forma justa no *Elogio* (GIOMBINI, 2016, p.34).

¹²⁸ Em todos os trechos do *Elogio de Helena* utilizamos a tradução de Aldo Dinucci (2009), apesar de ter algumas escolhas com as quais não concordamos. Cf. τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι *** τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι οἰσμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθές [ἢ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

O parágrafo supracitado propõe isentar Helena da culpa pela Guerra de Troia, comprometendo seu discurso com a verdade, ou com o que é correto. Em vista disso, Górgias posteriormente apresentaria diferentes situações verossímeis, de grande probabilidade, que teriam levado Helena a juntar-se a Páris. Desse modo, os argumentos de Górgias partem do pressuposto de que Helena realmente foi para Troia (diferente de Eurípides que, como vimos, defende Helena fazendo com que ela nunca tenha se juntado a Páris), do que teria decorrido uma guerra. Assim, podemos perceber que Górgias não assume a ida de Helena a Troia como uma possibilidade, mas como um acontecimento; porém o que a induziu a tal ação nos é apresentado, como veremos em seguida, a partir de possibilidades (COELHO, 2001, p.126; GAGARIN, 2001, p.285). Nesse sentido, Górgias parece aqui estabelecer que seu objetivo não seria mudar o desenrolar dos acontecimentos da guerra guardados na memória da tradição, mas sim mudar a opinião daqueles que criticavam Helena por seus atos.

O objetivo do *Elogio* parece, então, ser de certa forma mais “despretensioso”: ele não deseja alterar a história conhecida e aceita pela tradição, apenas inocentar uma personagem dessa história, que não deveria ser apresentada como a culpada em tal tradição (SALLES, 2018, p.253). Com efeito, em vez de modificar o conteúdo objetivo de uma memória coletiva, o discurso poderia modificar como este conteúdo é registrado, a opinião que é cristalizada sobre dele.

Tal ambição do *Elogio* parece estar de acordo com esse elemento trágico que ele contém, que é sublinhar a distinção entre o âmbito humano e o divino. De fato, os predicados antes atribuídos à Helena (de adúltera e culpada) são todos realizados por meio do *lógos* proferido por humanos – *lógos* através do qual Górgias pretende também inocentá-la (SALLES, 2018, p.235-236). O acontecimento retratado, por outro lado, decorre de uma inspiração divina do poeta – algo que não pode ser modificado por um discurso oratório.

Na última frase do segundo parágrafo, Górgias parece já antecipar características da sua reflexão acerca do *lógos*, visto que ele coloca o discurso que está prestes a fazer como aquele que é capaz de tirar os homens da ignorância que lhes foi imposta pela longa tradição de discursos que acusavam Helena de ser a culpada pela guerra de Troia. Essa potência do discurso de guiar as pessoas de acordo com a opinião que apresenta, será reforçada no decorrer do elogio, tal como um poder de persuasão; embora desde o início Górgias pareça reconhecer uma certa responsabilidade moral da parte do homem que discursa – o correto seria ele persuadir os outros de acordo com a verdade.

No terceiro parágrafo, Górgias apresenta a origem divina de Helena e, então, complementa:

Gerada em tais circunstâncias, era divina sua beleza, e o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou a muitos com muitos desejos passionais, com seu corpo reuniu muitos corpos de homens que aspiravam grandemente a grandes coisas, os quais uns possuíam a grandeza da riqueza, outros, a glória de nobre e antiga estirpe, outros ainda, a boa constituição da própria força, outros, por fim, o poder da sabedoria adquirida. E todos chegavam sob a influência do invencível Eros, amante das honras da vitória (*Elogio de Helena*, §4)¹²⁹.

Neste parágrafo, Górgias opta por expressar o quão poderosa era a beleza de Helena, mostrando o que ela atraiu por ser tão bela: vários homens que, afetados pela imagem do corpo da espartana, se viram inevitavelmente reunidos em sua volta; aspirando a que ela também os desejasse¹³⁰. Todos esses homens, sob efeito de Éros, não tinham escolha senão ir atrás da causa da sua loucura: Helena. Poderíamos destacar neste parágrafo que, entre os homens seduzidos, Górgias situa aqueles que tinham o poder da sabedoria adquirida. Isso já pode ser lido como um indício de um dos temas do *Elogio*: não importa o quão sábio alguém seja, sob o efeito do divino (que no caso seria Éros), realizam-se ações em detrimento da própria vontade.

Podemos observar também que Górgias constrói seu *Elogio* a partir da presença do corpo de Helena e dos efeitos que ele provoca nos homens (COELHO, 2001, p.39-40). Ele atribui ao corpo de Helena uma beleza divina que a coloca na posição de uma mulher sedutora, irresistível. Mas o efeito dessa beleza não é algo que Helena intenciona, pelo contrário, é uma condição a que não pode escapar, consequência da dádiva da beleza que lhe fora concedida pelos deuses. Ora, todas as hipóteses colocadas por Górgias para inocentá-la são apresentadas da mesma forma que a beleza de Helena neste parágrafo: uma força maior que se lhe impõe.

3.2.1. A ida de Helena a Troia como decreto divino

No sexto parágrafo, Górgias, considerando não ser prazeroso (τέρψιv) falar sobre coisas já conhecidas, diz que não se estenderá discorrendo sobre quem conseguiu tomar Helena, pois

¹²⁹ Cf. ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε· πλείστα δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνεργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς ἰδίας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτητοῦ δύναμιν ἔσχον· καὶ ἦκον ἅπαντες ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικῆτου.

¹³⁰ Como vimos na seção anterior, a beleza irresistível de Helena que atraiu vários homens é uma característica que parece transpassar as tragédias, independentemente de suas diferenças.

ele assume que já seria amplamente conhecida essa narrativa: como vimos, na versão de Homero, quem conquistara Helena fora Páris, que a teria levado consigo para Troia. Visando redimir Helena de ter abandonado seu marido, Górgias começa a apontar os possíveis motivos de ela o ter feito que comprovariam sua inocência:

Pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas palavras ou capturada pela paixão. Se, pois, foi graças à primeira [razão], o responsável merece ser acusado: pois é impossível opôr-se, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido, e, por um lado, o mais forte comanda, por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem, tanto pela força e pela sabedoria, quanto pelas demais coisas. Pois, se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia (*Elogio de Helena*, §6)¹³¹.

Górgias inicia apresentando os quatro possíveis motivos de Helena ter ido à Troia que são, posteriormente, desenvolvidos em argumentos. Ele começa discorrendo sobre o primeiro motivo: se Helena abandonou Menelau por assim ter sido determinado pelo destino, ou por essa ter sido uma vontade divina, ela deveria ser redimida da culpa, visto que os deuses são mais poderosos que os humanos, tanto em força quanto em sabedoria e, portanto, não cabe aos homens se opor à vontade divina.

Nesse sentido, Górgias parece aceitar a lei do mais forte no âmbito divino (DINUCCI, 2017, p.51; GIOMBINI, 2016, p.36). Uma vez que os deuses são mais fortes que os humanos, estes têm de se submeter aos desejos daqueles. Consequentemente, quem realiza ações que são de cunho divino não pode ser criticado, uma vez que não teve escolha. Podemos observar que, neste parágrafo, Górgias não propõe nenhum tipo de repressão contra quem induziu a ida de Helena a Troia. Pensamos que o motivo seria ele anunciar a resolução dos deuses como algo

¹³¹ Cf. ἡ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἡ βία ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιος αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθία ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βία καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετόν, [ἢ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

mais forte da natureza (πέφυκε)¹³², enquanto a repressão moral humana faria parte de uma convenção do que seria certo ou errado (νόμος). Como a natureza e a convenção não são do mesmo âmbito, não cabe à convenção julgar as atitudes divinas e naturais.

Atribuir aos deuses a causa de certas atitudes humanas com o objetivo de desresponsabilizar tais homens de seus feitos, não era algo novo na cultura grega¹³³; porém Górgias parece trazer uma novidade neste tipo de desresponsabilização: ele se utiliza dela como um argumento lógico¹³⁴ (no sentido de apresentar as premissas e a conclusão dele). Assim, Górgias apresenta o seguinte raciocínio: se, (A) aquele que é mais forte impõe seu desejo ao mais fraco e (B) o mais fraco que realiza a vontade do mais forte não pode ser responsabilizado pelas consequências de tal ação; uma vez que (C) os deuses são mais fortes que os humanos e que (D) Helena foi à Troia por resolução dos deuses; na medida em que (E) Helena é humana, segue-se, então, que não é o caso que (F) Helena é culpada pelas consequências de sua ida à Troia. As premissas que sustentam o argumento por trás da desresponsabilização humana – a saber, as sentenças (A) e (B) – são também utilizadas nas outras três hipóteses do porquê Helena seria inocente (GIOMBINI, 2016, p.37).

Talvez apresentar a vontade divina como algo que se impõe possa fazer com que os deuses pareçam ter um aspecto violento. Poderíamos pensar, no entanto, que a força dos deuses que impõe uma ação não foi apresentada necessariamente como violenta, mas como misteriosa. Misteriosa no sentido de estar além das normas dos homens que reprovariam tal ato de repressão. Apesar de não podermos criticar as ações dos deuses, isso não significa que quem sofreu a ação deva ser repreendido e julgado como culpado; pelo contrário, de acordo com Górgias, parece que este deve ser inocentado e visto como uma vítima da fortuna (UNTERSTEINER, 2012, p.170).

3.2.2. A imposição violenta de Páris como a causa de Helena ter abandonado Menelau

Górgias segue, então, apresentando os argumentos do segundo motivo enumerado, a saber, de que Helena foi levada à força para Troia:

¹³² A palavra *péphyke* (πέφυκε) é a terceira pessoa do singular do perfeito indicativo ativo do verbo *phúo* (φύω). Este verbo significa originar, produzir, fazer vir a ser. Ele dá origem à palavra *phúsis* (φύσις) que geralmente traduzimos por natureza. Seria viável, portanto, que essa natureza fosse considerada enquanto aquilo que faz as coisas virem a ser. E, no caso do *Elogio*, podemos pensar que a vontade divina, por ser mais forte, seria um certo tipo de natureza pois sua vontade, independente do humano, vem a ser. Então, se foi vontade divina que Helena fosse com Páris, assim foi feito, querendo Helena ou não.

¹³³ Vimos que na própria *Iliada* Afrodite teve um papel importante na ida de Helena à Troia.

¹³⁴ Górgias parece ter sido considerado por muitos um orador por excelência, persuadindo-os a seguir o seu raciocínio lógico utilizando um grego rico em figuras de linguagem (RESENDE, 2017, p.301; STAVRU, 2010, p.680).

Se foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna. Pois é o bárbaro, que lançou mãos ao bárbaro empreendimento, quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei, quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade, pela lei, à perda de direitos; pela ação, ao pagamento de uma multa. Sendo submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos, como não, com razão, ela antes inspiraria piedade que difamação? Pois ele fez coisas terríveis, ela sofreu a ação: é justo ter piedade dela e a ele odiar (*Elogio de Helena*, §7)¹³⁵.

Este parágrafo, por tratar de apresentar um humano como culpado, propõe a repreensão deste não apenas pela convenção da lei (νόμῳ), mas também pelo discurso (λόγῳ) (GIOMBINI, 2016, p.37). Se observarmos a primeira frase, quando Górgias fala da possibilidade de Helena ter sido ilegalmente submetida, ele usa a palavra grega *ánómōs* (άνόμῳς). Essa palavra é composta pelo *alfa* privativo seguido da palavra *nómos* (νόμος) – que poderíamos traduzir como “convenção”. Portanto, quando se trata de um homem que usa seu poder maior de força para obrigar Helena a agir de acordo com o desejo alheio, ao contrário dos deuses, Górgias o reprime dizendo este realizar uma ação que nega a convenção estabelecida pelos homens.

Em seguida, o sofista diz que a forma que esta repreensão deve ser feita seria através do discurso e da lei. Podemos pensar que ele optou por estes dois instrumentos de crítica, uma vez que é através deles que as convenções – ignoradas pelos homens que capturaram Helena – são estabelecidas e mantidas. Górgias ainda acrescenta que aquele que realizou tal ação contra Helena deveria sofrer a pena também através da ação. A palavra grega que o tradutor apresentou como ação é *érgon* (ἔργον), que podemos traduzir como um trabalho penoso – que seria um tipo de pena estabelecida pela convenção humana.

Neste parágrafo, Górgias parece sugerir que, da mesma forma em que um deus pode impor-se a um ser humano, um homem também é capaz de fazê-lo com um de seus iguais.

¹³⁵ Cf. εἰ δὲ βίαι ἠρπάσθη καὶ ἀνόμῳς ἐβιάσθη καὶ ἀδίκῳς ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἢ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν· ἢ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖη μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖη; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἢ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτιῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

Porém, é cobrado do homem, através de sua convenção, não agir dessa maneira. Nesse sentido, enquanto a imposição da vontade divina parece ter sido apresentada como algo natural e irrepreensível, a imposição humana sobre Helena em seu rapto é vista como ilegal – uma *anomia* – e, àqueles que a realizaram, deveria ser aplicada uma punição de acordo com a lei.

Untersteiner (2012, p.168)¹³⁶ reflete sobre essas duas hipóteses iniciais do seguinte modo: ao levantar a possibilidade de os deuses terem sido a causa de Helena ir à Troia, Górgias estaria apresentando que a conduta nos dois âmbitos é reciprocamente incompreensível (os homens não compreendem a conduta dos deuses por culparem Helena quando ela é inocente, enquanto os deuses não compreendem a conduta humana por realizarem um ato de violência reprovado por nossas leis). Por outro lado, na hipótese de homens a terem levado à força, Górgias estaria realizando um movimento de reflexão sobre uma atitude possivelmente divina ser realizada por um homem – ou seja, um homem estaria realizando uma atitude que não caberia à sua natureza; e, como um homem seria o culpado pelo rapto de Helena, nesse caso, ser-nos-ia possível compreender e julgar apropriadamente aquele que realizou tal ação imoral.

Essa interpretação é interessante na medida em que ela mantém uma dicotomia entre as normas humanas e naturais – dicotomia que Górgias realmente nos parece enfatizar nessas duas hipóteses. Entretanto, não concordamos com a afirmação de que as normas de um seriam incompreensíveis ao outro. Isso porque não faria sentido os deuses serem apresentados como superiores aos homens e capazes de se impor enquanto, ao mesmo tempo, seriam incapazes de compreender a norma que rege a convivência humana. Além disso, Górgias não parece impedir o homem de compreender a conduta divina e natural, pelo contrário, ela parece ser compreendida e apresentada pela lei natural do mais forte, que permite inocentar Helena nesta primeira hipótese. Com relação à conduta divina, o sofista parece apenas indicar que não caberia ao homem julgá-la com suas normas nem a criticar com seu *lógos*, uma vez que aquilo que é natural que não é regido pelas suas convenções.

¹³⁶O parágrafo de Untersteiner (2012, p.168) que optamos por parafrasear com nossa interpretação é o seguinte: “Pode-se tentar alcançar o objetivo, sobretudo se se percorrer duas vias. A primeira deve conduzir à superação da distinção entre transcendente e homem, porque o modo de julgar de cada um desses dois mundos é incompreensível ao outro, como está claramente provado pela injusta condenação de Helena. O transcendente deve se tornar imanente, somente então poderão ser tiradas conclusões seguras. Seguindo a outra via, deve-se chegar a penetrar na situação psicológica de quem realizou a ação, tentando compreender com sua singularidade verdadeiramente particular. Essas duas vias, na argumentação, estão entrelaçadas entre si de modo que, perseguindo a primeira, atinge-se a meta da segunda”. Optamos por não citá-lo no corpo do texto por não concordarmos com alguns termos utilizados pelo autor que nos parecem anacrônicos (por exemplo, transcendente e imanente).

Górgias finaliza o parágrafo dizendo ser necessário ter compaixão¹³⁷ (οἰκτεῖρω) de Helena e ódio àquele que a fez coisas terríveis. Isso porque, a força dele, sendo maior que a de Helena, não lhe deu escolha senão segui-lo na direção de Troia; e, como o uso da força não foi feito por um ser divino, mas por um homem que, não respeitando a convenção, tratou Helena violentamente, este deve, então, ser odiado (μισέω).

3.2.3. O grande poder de persuasão do discurso

O *Elogio* segue apresentando os argumentos da terceira possibilidade do porquê de Helena ter ido à Troia:

Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei (*Elogio de Helena*, §8)¹³⁸.

Górgias inicia o parágrafo dizendo que o fato de o discurso a ter persuadido e enganado é uma possibilidade que, facilmente, também tiraria sua responsabilidade por ter abandonado Menelau. O *lógos* (aqui entendido como discurso) é caracterizado pelo sofista por atuar através de um corpo (σώματι¹³⁹); podemos, portanto, pensá-lo como algo que captamos através da percepção sensorial – sendo a visão uma possibilidade já excluída pelo sofista, ao caracterizá-lo como não visível (ἀφαινής). Nesse sentido, captamos o *lógos* como algo que faz parte do mundo externo à nossa alma. E, ainda que externo, ele tem um grande poder de afetá-la.

Neste parágrafo, Górgias atribui ao discurso ambas as capacidades de persuadir e enganar a alma (DINUCCI, 2017, p.27-28). A palavra *apátē* (ἀπάτη) na primeira frase deste parágrafo, que seria o engano, ao se referir à alma, não tem necessariamente uma conotação negativa no grego como podemos atribuir a essa palavra em português: ela é uma palavra

¹³⁷ Dinucci (2009) traduz *oiktīrai* (οἰκτῖραι) por piedade, que, de acordo com a palavra grega, teria o sentido de lamentar, ter compaixão.

¹³⁸ Cf. εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω.

¹³⁹ Podemos observar que a palavra grega *sōma* está declinada no dativo, *sōmati*, que pode atribuir à palavra um sentido instrumental, ou seja, meio através do qual algo é realizado. Portanto, nesse caso, o *lógos* está sendo apresentado como aquele que realiza suas ações através de um corpo.

ambígua, ou seja, dependendo do contexto, pode ter uma conotação tanto positiva quanto negativa (DINUCCI, 2017, p.28). Podemos localizar na passagem supracitada uma conotação positiva de “engano” (ἀπάτη), como se o engano trouxesse resultados positivos à alma de quem sofre o efeito do discurso (podendo ser este causa de alegria, ou aquele que espanta a dor, por exemplo). Em contraposição a essa conotação, há também um sentido negativo de “engano”, que pode ser pensado como a indução de um terceiro a fazer algo prejudicial para si e, talvez, também a outros não envolvidos no momento em que o discurso enganador é proferido; por exemplo, o discurso que teria impellido Helena a direcionar-se a Troia e, assim, desencadear uma guerra. O *lógos* parece, então, ser apresentado por Górgias como um corpo que tem o poder de persuasão, capaz não apenas de afetar seus sentimentos, mas também de convencê-las a realizar certas ações; podendo “criar uma nova situação no ânimo humano” (UNTERSTEINER, 2012, p.183).

Górgias segue, então, argumentando o porquê de ele atribuir tanto poder ao *lógos*:

É necessário também demonstrar, pela opinião, aos ouvintes: considero e designo toda poesia como discurso metrificado. Um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada (uma afecção que lhe é própria), através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso. (*Elogio de Helena*, §9)¹⁴⁰.

Nesse parágrafo, Górgias afirma ser toda a poesia um discurso metrificado. Ao dizer “pela opinião” o sofista utiliza a palavra *dóxei* (δόξει) que está no dativo singular feminino de *dóxa* (opinião). Pensamos que este dativo pode ser lido como um dativo instrumental, que seria um complemento circunstancial que exprime o meio, o instrumento, o modo de uma ação. Podemos interpretar, então, que, neste momento, Górgias estabelece a *dóxa* como um meio de definição das coisas. No caso deste parágrafo, ela serve como um instrumento de definição da poesia enquanto algo que afeta a alma trazendo à tona sentimentos através de suas palavras.

Assim, Górgias, através da opinião, elege o discurso poético como aquele que afeta o espectador, evocando certos sentimentos em sua alma. Tal qualidade de afetar as almas da

¹⁴⁰ Cf. δεῖ δὲ καὶ δόξει δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσήλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήης, ἐπ' ἄλλοτριῶν τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῆ· φέρε δὲ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.

poesia, poderia ser pensada como um motivo para atribuir uma certa capacidade de persuasão a este gênero específico. Isso porque, ela seria um discurso que desperta um certo estado na alma daqueles que assistem aos acontecimentos de um outro (BONS, 2007, p. 43), seja de tristeza ou de alegria, por exemplo; o que parece ter sido um dos motivos apresentados no parágrafo anterior para explicar a capacidade do discurso de persuadir e enganar a alma¹⁴¹.

A poesia parece ser apresentada como capaz de despertar uma certa empatia¹⁴², ou seja, o discurso seria capaz de despertar na alma de quem acompanha a história de um outro (mítico ou fictício) os mesmos sentimentos daquele que sofre os acontecimentos (DINUCCI, 2017, p.44; SALLES, 2018, p.245). Essa característica do discurso, que consiste em trazer à tona certas emoções, parece indicar que Górgias pensa as afecções humanas, apesar de acontecerem a partir de experiências particulares, como capazes evocar sentimentos de alguma forma compartilhados (DINUCCI, 2017, p.44). Ou seja, o discurso poético pode ser visto como uma forma de dois homens distintos se afetarem de forma semelhante, cada um em sua particularidade (SALLES, 2018, p.246)¹⁴³.

Podemos pensar, portanto, que o objetivo de Górgias, ao optar por tratar de um tema mitológico, talvez não tenha sido apenas fazer propaganda de suas habilidades retóricas¹⁴⁴. Talvez o sofista tenha observado que debates que hoje consideramos filosóficos (como a reflexão acerca da linguagem, da moral, do conhecimento) ocorriam também no âmbito do teatro (COELHO, 2001, p.122); e, uma vez tendo o objetivo de refletir acerca da influência do discurso sobre a alma e como seu efeito pode afetar a forma que percebemos o mundo, e as questões morais que se desenvolvem a partir disso, ele optou por apresentar essas reflexões sobre um pano de fundo mitológico (UNTERSTEINER, 2012, p.166).

3.2.3.1. A instabilidade da opinião de uma alma incerta como causa do grande poder do discurso

O sofista tenta, então, explicar o porquê da afecção provocada pelo discurso:

¹⁴¹ Podemos observar que Górgias atribui um grande poder de afecção do discurso sobre a alma, Coelho (2001, p.120) diz que “Górgias foi o primeiro a dar forma ao que seria uma psicologia da linguagem” - podemos pensar tal psicologia ser um discurso sobre os efeitos do discurso na alma.

¹⁴² “Górgias vê no ser humano a capacidade de supor os sentimentos de outros homens (ou mesmo de outros seres nos quais os homens imaginem alguma semelhança consigo mesmos), o que, em termos hodiernos, poderíamos chamar de empatia, a tendência para sentir aquilo que outro sentiria caso experimentasse a mesma circunstância ou situação” (DINUCCI, 2017, p.44).

¹⁴³ Untersteiner (2012, p.185) parece interpretar o mesmo, ao dizer que o discurso poético é capaz de penetrar na alma e, assim, afetá-la através de um sentimento individual que se assemelha ao do personagem.

¹⁴⁴ Como vimos no primeiro capítulo, geralmente os textos propaganda ou os debates para treino de oratória elegiam um tema mitológico, apresentavam uma hipótese sobre a qual iriam argumentar a favor.

Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são as instabilidades do espírito e os enganos da opinião (*Elogio de Helena*, §10)¹⁴⁵.

Aqui Górgias parece, inicialmente, falar da poesia inspirada pelos deuses. Esta, quando cantada, por ter proveniência divina, produz prazer ao afastar a dor; ou seja, ela tem um efeito positivo sobre a alma que afeta. Ele segue dizendo que o poder do mágico canto nasce com a opinião da alma (τῆι δόξει τῆς ψυχῆς); e, ao falar da proveniência deste mágico canto, Górgias emprega a palavra *dóxa* no dativo e a palavra *psykhé* no genitivo.

O genitivo indica origem (a alma como origem da opinião) e o dativo, novamente, tem a função de instrumento, modo (é através da opinião que vem da alma que produzimos o mágico canto). Ora, se o discurso é construído a partir da opinião da alma, ele não se refere a um conteúdo externo a ela; logo, as palavras não são referentes ao mundo externo à alma e, ainda assim, têm força o suficiente para persuadir quem as ouve (CASSIN, 2005, p.55). De acordo com Górgias, essa modificação parece apenas ser possível pela instabilidade da alma.

Podemos pensar, portanto, que os mágicos cantos são produzidos através da opinião que, por sua vez, tem sua origem na alma. Ora, se a alma é instável, a opinião pode formar cantos que não estão de acordo com acontecimentos externos a ela (BETT, 1989, p.153). Mas, ao entrar em contato com um canto enganador, a alma acaba por ser fascinada e modificada; uma vez que esta é tão instável quanto a alma que, através da opinião, desenvolveu tal canto.

Nesse sentido, pensamos que, no trecho supracitado, Górgias esteja delimitando sobre que função do *lógos* o *Elogio* discorre: ele trata do *lógos* persuasivo que se utiliza de duas artes (τέχναι), a da fascinação (γοητείας) e da magia (μαγείας); sendo que tal *lógos* é desenvolvido por meio da opinião da alma e é capaz de envolver o ouvinte, moldando seu ponto de vista de acordo com aquilo que lhe é comunicado.

Górgias segue, então, dizendo:

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas,

¹⁴⁵ Cf. αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπαιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἠδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπαιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam (*Elogio de Helena*, §11)¹⁴⁶.

Como se destaca na passagem, Górgias admite que muitos persuadiram a outros utilizando-se do falso discurso como meio para isso. O sofista parece dizer que o motivo de tais discursos enganadores serem capazes de persuadir é uma certa limitação de algumas almas. Essa limitação consistiria no fato tal alma não ser capaz de abranger em si uma memória consistente do passado, uma noção das coisas presentes, nem uma previsão do futuro. Ora, uma vez que há essa limitação, a alma, ao receber um discurso, é afetada de forma diferente daquele que não teria essa limitação. Podemos pensar a afecção sobre a alma limitada da seguinte forma: certa alma elabora seus discursos independentemente de uma realidade objetiva a que poderia se referir, pois é limitada à sua opinião que, incerta, não recorda o passado, não avalia o presente e desconhece o futuro. Assim, o discurso tem uma certa autonomia da realidade objetiva (STAVRU, 2010, p.684). Quando um discurso é apresentado a uma segunda alma, tão incerta quanto a primeira que o produziu, esta tem sua opinião moldada provisoriamente pelo discurso proferido – podendo essa opinião até mesmo ser considerada um produto final deste (STAVRU, 2010, p.684-685).

Uma vez limitada, a alma se encontra instável. E, uma vez instável e incerta de que opinião seguir, ela pode ser persuadida por discursos que, produzidos por outras opiniões incertas, têm sucessos inconstantes. Ou seja, não há um padrão na adesão das almas a opiniões apresentadas por discursos. Ora, uma alma guiada por opiniões não é capaz de ter um objetivo específico e dedicar-se a alcançá-lo – uma vez que estas opiniões são instáveis. Porém, uma alma persuadida por um discurso tem um destino concreto e delimitado pelo corpo do *lógos*, agindo apenas de acordo com ele. O discurso sedutor provoca uma afecção que faz com que a

¹⁴⁶ Cf. ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἐπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοϊαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῆι παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περὶ βάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους.

alma necessariamente aja assim como ele profere (UNTERSTEINER, 2012, p.189; BONS, 2007, p. 43).

O discurso, aqui, não parece ter como característica própria a afecção – esta parece apenas surgir na relação dele com a alma e a opinião. Isso porque, sendo a opinião da alma independente de um conteúdo objetivo, ela não tem um referente estável que a guie; quando tal alma entra em contato com o *corpo* de um discurso externo, este a afeta e a persuade; de modo que ele passa a ser aquilo que a guia, pois é um referente estável e externo às incertezas da opinião (DINUCCI, 2017, p.28-29; BONS, 2007, p. 43). Assim, o corpo do discurso parece garantir uma estabilidade maior que a da opinião; uma vez que esta, por não se firmar em algo externo, acaba por ser incerta.

Se tentarmos caracterizar o discurso e seus efeitos na opinião da alma, poderíamos distinguir três classes:

(1) características moralmente neutras, que indicam a possibilidade de um efeito benéfico ou maléfico em relação àquele que escuta, (2) características morais, que indicam o aspecto benéfico do discurso sobre a alma e a opinião e (3) características imorais, que indicam o mau uso do discurso, o que pode acarretar malefícios aos ouvintes (DINUCCI, 2017, p.29).

Logo, o discurso, por si, é moralmente neutro e não produz afecção; do mesmo modo, a persuasão e o engano também o seriam (GIOMBINI, 2016, p.39). Uma vez que ele entra em contato com uma alma, a afecção surge e, na medida em que tal alma tem uma opinião instável, ela se encontra persuadida pelo discurso. No momento em que tal afecção acontece e a alma é persuadida, temos um contexto. Tal contexto permite a avaliação do discurso como benéfico ou não. Se ele é um discurso que traz boas repercussões à alma que teve sua opinião modificada por ele, este é um discurso benéfico. Se não for este o caso, e as repercussões do discurso forem prejudiciais à alma persuadida, o poder do discurso não foi propriamente usado, sendo este um discurso imoral, ou até ilegal (DINUCCI, 2017, p.36).

E Górgias segue:

Pois que motivo impede ter também Helena ido semelhantemente sob a influência das palavras, não agindo de modo espontâneo, do mesmo modo que se fosse abraçada por poderosíssima força? Na verdade, o modo de ser da Persuasão de maneira alguma se parece à necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o discurso persuasivo persuade a alma, constringendo-a tanto a

crer nas coisas ditas quanto a concordar com as coisas feitas. De fato, aquele que a persuadiu e a constrangeu é injusto, aquela que foi persuadida e constrangida tem uma reputação desonrosa em vão (*Elogio de Helena*, §12)¹⁴⁷.

Ora, se o discurso realmente tem todo esse poder que Górgias apresenta, é possível que Helena tenha sido persuadida pelas palavras e, assim, ido à Troia não de forma espontânea, mas sim induzida. O discurso seria, então, capaz de persuadir a alma de forma tão poderosa, que as ações dela passariam a se pautar naquilo que lhe foi dito, tirando a autonomia daquele que ouve; e, quando tal poder do discurso é usado ilegalmente, pode se tornar um ato de violência (SALLES, 2018, p.254).

O sofista, então, faz uma diferenciação e aproximação entre o poder da persuasão e o da necessidade. Podemos entender esse movimento na medida em que, no início do *Elogio*, a necessidade é apresentada como uma das possíveis situações que teriam levado Helena à Troia e que a inocentariam. Górgias compreende que não caberia ao ser humano contrariar a necessidade, pois o desejo natural divino é mais forte que o homem. Ora, a persuasão não poderia ser como a necessidade, uma vez que ela é uma propriedade do *lógos* (um produto humano), enquanto a segunda é uma imposição da natureza (φύσις). Aquele que sofre o poder do *lógos* perde sua autonomia, na medida em que a persuasão é inevitável quando a alma incerta entra em contato com ele; da mesma forma, quando se trata da necessidade, o homem é incapaz de opor-se àquilo que lhe é imposto pela natureza. Portanto, esta capacidade de desencadear uma perda de autonomia aproximaria o efeito dessas duas instâncias sobre o homem (STAVRU, 2010, p.685-686).

Górgias acrescenta que a persuasão seria capaz de moldar a alma como quer, fazendo-a acreditar e consentir com as coisas ditas. Mas, diferentemente da necessidade, a persuasão é realizada pelo homem que, ao utilizar-se do *lógos* como meio, injustamente convenceu Helena de fazer algo que contrariava sua vontade. Aos discursos é atribuído grande poder: eles são capazes de obter consenso; mas, quando persuadem o ouvinte a realizar algo prejudicial, tal discurso pode ser pensado como um ato de violência, ao qual é impossível resistir (GIOMBINI, 2016, p.39). Ora, assim como refletimos acerca da possibilidade da repreensão violenta de

¹⁴⁷ Cf. ἴτις οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βία ἠρπάσθη. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.

Helena por parte de Páris, também a possibilidade de ela ter sido persuadida pelo discurso não só a inocenta, mas exige que seja censurado aquele que a persuadiu.

Uma vez que o poder de persuasão do *lógos* só acontece quando este entra em contato com a alma frágil, a possibilidade de avaliá-lo como benéfico ou ilegal estaria nas consequências do que foi dito (DINUCCI, 2017, p.32). No caso de Helena, em que o discurso teria sido usado para tirar a espontaneidade de sua ação e levá-la para Troia e, uma vez que as repercussões deste uso do poder do discurso foi uma guerra (onde vários morreram deixando suas esposas sem maridos), aquele que proferiu o discurso teria realizado uma ação imoral e de violência contra Helena.

Podemos perceber, então, que o *lógos*, através de um corpo, tem um tipo de efeito específico sobre a alma (DINUCCI, 2017, p.57). Isso porque, dependendo do contexto em que ele é usado, ele pode ser maligno ou oportuno ao subjugar aquele que ouve às vontades daquele que diz. Ademais, como vimos, nas duas primeiras hipóteses do *Elogio*, Górgias parece também colocar uma certa imposição da parte do destino, e uma imposição violenta dos homens que levaram Helena à força. Ao falar da imposição divina, o sofista não parece especificar como o efeito desta se dá sobre Helena, ele naturalmente é. Quando se trata da hipótese dos homens que a levaram à força, a imposição violenta parece se dar sobre o corpo de Helena. O *lógos*, por sua vez, quando utilizado para reprimir Helena, teve efeito na sua alma que, uma vez persuadida, guiou o corpo de espartana a Páris.

3.2.3.2. Como o discurso persuasivo é utilizado

Górgias, então, reflete sobre outros aspectos nos quais a persuasão é também utilizada:

[Quanto ao fato de] que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modela também a alma como quiser, é necessário primeiro observar os discursos dos meteorologistas, os quais, descartando uma opinião por preferência a outra opinião por eles engendrada, fazem surgir coisas inacreditáveis e invisíveis aos olhos, através da opinião. Em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas não dizendo verdades, encanta e persuade numerosa multidão; em terceiro lugar, os combates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do

pensamento se mostra modificando facilmente a crença da opinião (*Elogio de Helena*, §13)¹⁴⁸.

Ele, primeiramente, nos apresenta a persuasão, a qual é considerada propriedade do *lógos*, para, então, falar acerca dos discursos dos meteorologistas. Ele alega que essa forma de conhecimento é como uma escolha entre diferentes opiniões: o discurso dos meteorologistas é citado não como expositor de como realmente é seu objeto de estudo – ele é apenas uma opinião que cria uma realidade invisível aos olhos. Podemos pensar, então, dois principais motivos de os meteorologistas terem de recorrer à persuasão: um seria para convencer que as suas postulações são as verdadeiras; e a outra seria que, uma vez que o objeto de seus estudos não é algo compartilhado, algo que todos possam ver, eles teriam que recorrer à persuasão do discurso para dar origem a tal objeto¹⁴⁹.

Assim, nesse trecho, Górgias discorre que, na falta de objetos observáveis, o discurso é capaz de fazê-los surgir – como no caso da meteorologia – e que, portanto, a opção de concordar se aqueles objetos são efetivos ou não, é uma questão de opinião; que, por ser incerta, pode ser alterada pela afecção de um discurso que diz o oposto daquilo que ela acredita (CASSIN, 2005, p.54). Ora, se o discurso pode criar objetos, ele não tem um conteúdo objetivo nem se refere a algo externo a si e, ainda assim, tem o poder de persuadir uma alma a acreditar naqueles objetos que ele afirma serem.

O discurso, portanto, é capaz de dizer objetos, colocá-los em um certo estado de existência ou não e, ainda assim, de forma alguma estar falando realmente da constituição dos objetos mesmos (CASSIN, 2005, p.56). Ele parece ser colocado como algo tão poderoso que os objetos que cria dentro dos limites de seu próprio âmbito são capazes de se sobrepor àqueles que observamos no âmbito daquilo que é efetivo; visto que o discurso é mais persuasivo (STAVRU, 2010, p.683). Nesse sentido, o discurso não é representativo das coisas efetivas, ele é independente delas e é capaz de dar origem a objetos que não estão dentre elas (STAVRU, 2010, p.684).

¹⁴⁸ Cf. ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντι δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

¹⁴⁹ Podemos perceber, aqui, uma diferença do tipo de *lógos* que estudamos no *Tratado*: o discurso dos meteorologistas não tem um indicador externo, pelo contrário, ele utiliza-se de seu poder de persuasão para indicar a existência de algo que não percebemos através dos sentidos.

Górgias também fala dos tribunais como um local onde uma opinião prevalece. Mas, diferentemente de quando fala dos meteorologistas, ele afirma haver discursos que não dizem a verdade¹⁵⁰. Estes, mesmo não falando a verdade (οὐκ ἀληθείαι), persuadem uma multidão. Podemos pensar que, ao dizer tais coisas acerca dos discursos dos tribunais, Górgias esteja diferenciando um acontecimento objetivo e independente do discurso. No discursar sobre um acontecimento, seria possível distorcê-lo de acordo com certa opinião – não sendo fiel aos eventos aos quais se refere. Dessa forma, podemos compreender a motivação de Górgias ao escrever um elogio que tenta mostrar que a culpabilidade de Helena não é algo independente do discurso. Pelo contrário, ele parece defender que tal culpabilidade é uma opinião que, ao produzir um discurso carente da verdade, persuadiu muitas almas a criticarem Helena (SALLES, 2018, p.237).

O sofista também fala que, nos tribunais, apenas um discurso, composto por arte, é o que prevalece e encanta uma multidão. A partir disso, poderíamos pensar que Górgias considera que, nos tribunais, o discurso vencedor é aquele que, tendo sido escrito de forma bela, é o mais persuasivo – independentemente de ser falso ou verdadeiro¹⁵¹. Ora, se o falso pode ser persuasivo e eleito como verdadeiro em um tribunal, podemos pensar que o discurso não garante a transmissão plena de um acontecimento; ele, quando excelente, apenas garante a persuasão das almas (SALLES, 2018, p.255; GIOMBINI, 2016, p.41).

Górgias fala, então, dos discursos dos filósofos, os quais, devido à rapidez com que são apresentadas as formas de conhecer, facilmente modificam a opinião. Podemos perceber que, assim como no caso dos meteorologistas, Górgias parece classificar os discursos dos filósofos como desconectados de uma possível verdade objetiva, sendo apenas um discurso ligado a opiniões. Mas, diferente do discurso dos meteorologistas, Górgias caracteriza a contraposição dos discursos dos filósofos como um combate. Poderíamos pensar que esta característica os

¹⁵⁰ Ao falar dos meteorologistas, Górgias diz que eles criam coisas inacreditáveis (ἄπιστα) e invisíveis (ἄδηλα) aos olhos, mas não especifica se essas coisas não são verdadeiras. Pensamos a escolha dessas palavras não ter sido uma coincidência, elas parecem indicar uma diferença sutil entre os meteorologistas e aqueles que falam nos tribunais. Quando Górgias coloca que as coisas criadas pelo discurso são inacreditáveis e invisíveis, ele não está apresentando uma palavra final sobre o objeto de conhecimento dos meteorologistas; ele parece apenas colocar que o discurso cria objetos não experimentados (pois as crenças parecem ser desenvolvidas pela alma a partir do que ela experienciou). Nos tribunais, por outro lado, quando ele supõe que há discursos não verdadeiros que persuadem multidões, ele parece indicar que há acontecimentos, aos quais podemos inferir que sejam perceptíveis pelos sentidos, que são indicadores do discurso, ou seja, são a origem dele; e aos quais os discursos podem ou não ser fiéis. Além disso, a postulação da possibilidade de o discurso mentir acerca de certos acontecimentos nos permite também pensar em uma questão moral - no sentido de quem utiliza-se do *lógos* para persuadir terceiros a adotarem uma opinião falsa, sabendo que esta é falso, não estaria respeitando o *nómos* (enquanto ferramenta de julgar ações humanas) de forma adequada e, portanto, estaria agindo ilegalmente.

¹⁵¹ Adotamos, aqui, a concepção de discurso verdadeiro como aquele que narra acontecimentos da maneira mais próxima possível do ocorrido e, portanto, defende como inocente aquele que realmente o é (no caso de um tribunal); e discurso falso aquele que altera certas informações, de forma a acusar de culpado o inocente.

aproxima dos discursos dos tribunais, uma vez que ambos seriam formados através da opinião na tentativa de persuadir aqueles que os escuta em um embate¹⁵².

Assim, se assumirmos este comentário do sofista como referente às diferentes propostas filosóficas, podemos pensá-las como criadoras das diferentes formas de ser da realidade. De fato, na tentativa de conhecer o real, os filósofos apresentariam princípios diferentes e, muitas vezes, incompatíveis entre si (SALLES, 2018, p.256). Assim como Górgias apresenta os meteorologistas, também os filósofos parecem ser apresentados como aqueles que, através da palavra eficaz, criam objetos; e não o contrário – não é a efetividade do objeto eleito por certo filósofo que faz o discurso referente a ele seja eficaz. Tal objeto criado, por não ser preexistente ao discurso que o criou, é indiscernível ao conhecimento: ele é apenas produto de um discurso (eficaz ou não) (CASSIN, 2005, p.56). Logo, nessa colocação, Górgias parece tentar mostrar que a produção ontológica dos filósofos são apenas um produto final do discurso – as realidades em si comunicadas por eles não fazem referência à realidade mesma preexistente. O discurso filosófico não simplesmente convence o ouvinte acerca de uma opinião, ele produz um “efeito-mundo”, ou seja, ele cria uma concepção que, para o ouvinte que persuadiu, corresponde à realidade objetiva (CASSIN, 2005, p.56).

Portanto, no parágrafo em questão, Górgias parece refletir sobre três contextos em que o discurso é utilizado e conclui que, em todos os casos, o discurso não apresenta um compromisso com uma verdade objetiva. Pelo contrário, ele parece estar sempre comprometido com a tentativa de persuadir os outros que a opinião daquele que o elaborou é a correta.

Sobre essa potência de persuasão do discurso, Górgias ainda acrescenta:

A mesma relação tem também a potência do discurso para com a boa ordem da alma e a potência dos medicamentos com relação ao estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, e uns suprimem a doença, outros, a vida, do mesmo modo também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma (*Elogio de Helena*, §14)¹⁵³.

¹⁵² Górgias não necessariamente coloca os tribunais como um local de combate entre discursos. Mas uma vez que ele apresenta que, neles, apenas um discurso - o mais persuasivo - prevalece, podemos pensar que há uma certa competição de habilidades - competição a qual aquele que apresenta um discurso com arte vence por ter sido capaz de persuadir a multidão.

¹⁵³ Cf. τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

O sofista qualifica o discurso como um remédio (*phármakon*) que pode afetar positivamente a alma, trazendo confiança, bons sentimentos; ou, em outros casos, pode trazer engano, envenenando a alma de quem o ouve. No *Elogio*, Górgias enfatiza a potência de persuasão do discurso e, nesse parágrafo, acrescenta uma potência terapêutica a ele (SALLES, 2018, p.240). Tal ênfase pode remeter à possibilidade de o discurso ter repercussões boas e ruins sobre a alma que persuadiu; Kerferd (2003, p.138) diferencia essas duas possibilidades em efeitos de persuasão diferentes: uma persuasão boa (que tem um efeito positivo na alma persuadida, como um bom medicamento); e uma persuasão ruim (que teria um efeito negativo na alma persuadida, como um remédio que a envenena). Assim, através dos sentimentos que o discurso suscita, ele é capaz de modificar os estados de ser da alma, influenciando seus juízos e interferindo em suas ações (SALLES, 2018, p.260). E, uma vez que o discurso tem a potência para tal influência ao afetar as emoções, ele pode interferir no bem estar da saúde da alma (SALLES, 2018, p.262).

3.2.4. O Éros como o motivo de Helena ter se juntado a Páris

Górgias segue, então, apresentando o quarto possível motivo de Helena ter ido à Troia:

E que se diga: se foi convencida pelo discurso, não cometeu uma injustiça, mas foi desafortunada. Passo a expor, pelo quarto argumento, a quarta razão. Pois, se foi Éros quem realizou todas essas coisas, não dificilmente será subtraída a responsabilidade surgida do erro que se diz ter-se produzido. Pois as coisas que vemos têm a qualidade que cabe a cada uma e não a que queremos. Através da visão, a alma é atingida também em seus modos de pensar e agir (*Elogio de Helena*, §15)¹⁵⁴.

O sofista apresenta, como quarto motivo, a possibilidade de Éros ter dominado Helena quando ela contemplou a beleza de Páris. Esse motivo inocentaria a espartana na medida em que as coisas que o homem vê não dependem dele e, portanto, a qualidade de belo de Páris seria independente de Helena. Mais uma vez podemos interpretar Górgias diferenciando um âmbito externo independente da alma. A alma parece passiva na recepção do externo e ativa

¹⁵⁴ Cf. καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπέισθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. εἰ γὰρ ἔρωσ ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἀμαρτίας αἰτίαν. ἂ γὰρ ὀρθῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἢ ψυχῆ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται.

quando ela desenvolve um *lógos* sobre as coisas através da opinião. E, como a alma é passiva, ela é atingida pelo que a afeta, podendo mudar seu modo de pensar e agir. Com efeito, anteriormente no *Elogio*, Górgias classifica o discurso como tendo um corpo invisível¹⁵⁵ e externo à alma – apesar de ser produzido por ela. Quando outra alma recepciona este corpo, ela o faz de forma passiva, podendo ser modificada por ele. Mas quando se trata da persuasão, diferentemente do efeito das coisas visíveis, a alma não é modificada pelo efeito de um deus – Éros – mas sim pelo efeito do *lógos* sobre uma alma de opinião incerta.

Górgias segue (*Elogio de Helena*, §16) afirmando que as coisas que vemos afeta nossa alma, modificando-a a ponto de mudar nossa forma de agir. Por exemplo, quando deparamos com um exército, a alma é tomada pelo terror e é induzida a agir até ilegalmente. Esse efeito da visão nos sentimentos da alma também pode ser observado no poder que o *lógos* tem sobre ela: esta, quando afetada por um discurso poético, mesmo não tendo vivido o mesmo que os personagens, acompanha a jornada sentimental deles. Górgias diz que se, diante do que vemos, temos medo, não somos capazes de refletir (*Elogio de Helena*, §17): assim como o discurso, as coisas vistas são capazes de afetar a alma adoecendo-a; entretanto não é através da persuasão, mas sim gravando na alma as imagens das coisas vistas (οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι).

O sofista, então, fala do poder das coisas que vemos no caso de Helena (*Elogio de Helena*, §18): assim como o que vemos de apavorante e que nos provoca medo pode nos levar à loucura; ao contemplar a beleza de Páris, Helena foi dominada pelo Éros. Ao ter sido dominada por um deus, Helena estaria incapaz de se colocar contra aquilo que a loucura¹⁵⁶ a instiga a fazer. E, portanto, o fato de ela ter seguido Páris, não teria sido algo que desejava, mas sim uma consequência do infortúnio de ela ter contemplado seu corpo e, assim, ter sido dominada por um deus.

A alma é colocada por Górgias como algo que é afetado pelos corpos que a rodeiam – influência que pode tirar sua autonomia (DINUCCI, 2017, p.53). O *Elogio* parece, então, não apenas ser uma demonstração do poder do *lógos*, mas também uma demonstração do imenso poder de influência que as coisas sensíveis e também divinas têm sobre os homens – por mais virtuosos que sejam, uma vez vulneráveis à natureza, aos deuses e ao efeito dos corpos (DINUCCI, 2017, p.57). Esse efeito de sedução atribuído aos corpos pode ser observado no

¹⁵⁵ “Sabemos que Górgias caracteriza o logos como sedutor e, por essa razão, como persuasivo. Mas o logos, para Górgias, é coisa sensível de “corpo pequeniníssimo e invisibilíssimo” (*Elogio de Helena*, 8). E o mesmo caráter persuasivo, capaz de perturbar a mente, é comum às coisas sensíveis em geral” (DINUCCI, 2017, p.53).

¹⁵⁶ Na tradição grega, quando um homem tinha suas ações realizadas devido à uma possessão divina, o estado dessa pessoa era descrito como loucura.

início do *Elogio*, quando, no parágrafo 4, Górgias falava da capacidade de o corpo de Helena atrair vários homens com sua beleza divina; quando o sofista colocava o discurso como um corpo invisível que posteriormente seria apresentado como um grande sedutor de almas; e, por fim, a visão de uma imagem ou corpo que, afetando os sentimentos da alma, é capaz de persuadi-la a realizar algum tipo de ação.

3.2.5. Helena é, então, inocentada

Górgias conclui, então, seu elogio:

Afastei pelo discurso a ignomínia da mulher, e permaneci fiel à regra que estabeleci no princípio do discurso: tentei, com palavras, destruir a injustiça da ignomínia e a ignorância da opinião; desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio e, no que me concerne, como um jogo (*Elogio de Helena*, §21)¹⁵⁷.

No último parágrafo, ele anuncia que todos quatro motivos argumentados, inocentam Helena; e que, com este discurso, ele foi capaz de destruir a injustiça que outros discursos haviam realizado; persuadindo, assim, as almas e mudando suas opiniões. Nesse sentido, Górgias afirma que o *Elogio* – não negando os acontecimentos de Helena realmente ter ido com Alexandre, fato que teria causado muitos infortúnios – demonstrou não apenas que a culpa atribuída à espartana era uma opinião introduzida nas almas, mas também foi bem sucedido em alterar suas opiniões através de um novo discurso.

Na última frase, ao indicar que o *Elogio* acabou sendo também um jogo (παίγνιον), Górgias nos apresenta uma forma de finalizar um discurso comum dentre os textos dos sofistas: ele promove uma certa ambiguidade e uma abertura no fim do texto, deixando resquícios de uma brincadeira (BONS, 2007, p.42), o que poderia justificar a avaliação de que se trataria de um mero jogo retórico. Todavia, não pensamos dessa forma. De fato, mesmo que o *Elogio* se dedique a uma opinião (a de que Helena seja inocente) e não a um acontecimento (que ela foi para Troia causando muitos infortúnios); e, mesmo que isso pareça indicar que ele não corresponde a um objeto no mundo, mas dá origem a uma nova compreensão de um acontecimento (sendo esta a de Helena ser inocente) – isso não significa necessariamente que

¹⁵⁷ Cf. ἀφείλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

tal discurso não tenha valor filosófico algum (COELHO, 2001, p.120; BONS, 2007, p. 43). Pelo contrário, o “jogo” apresentado por Górgias indicaria que podemos encontrar um significado para além de suas palavras. E, “se jogamos este jogo seriamente, o caso fictício de Helena se torna um valioso exemplar da compreensão das considerações de Górgias sobre o poder do discurso” (BONS, 2007, p. 43).

Poderíamos pensar que, no *Elogio*, Górgias não tenha adotado apenas o tema mítico da poesia trágica, talvez ele tenha utilizado Helena como uma metáfora (COELHO, 2001, p.136). Nesse sentido, Helena seria uma imagem da sofística e o *Elogio*¹⁵⁸ poderia ser pensado, também, como uma defesa desta. Isso porque, assim como Helena, a sofística tinha uma má reputação, não só entre os filósofos, mas também entre uma boa parte dos cidadãos gregos¹⁵⁹. Os sofistas eram vistos como aqueles que ensinavam uma técnica a qualquer um que pudesse pagar e, tal técnica, permitiria àquele que a aprendesse ter uma carreira política influente – sendo suas ideias benéficas ou não para a *pólis*.

Adotando Helena como metáfora, Górgias parece fazer um esforço para demonstrar que o discurso mesmo é moralmente neutro, ou seja, não é a técnica utilizada para produzir um bom discurso que vai torná-lo imoral. Na verdade, parece ser apenas possível atribuir um valor moral ao discurso a partir dos resultados daquilo que foi proferido. Isso porque, quando um discurso é produzido pela alma, ela utiliza-se da opinião para fazê-lo. Se tal alma sabe que, persuadindo alguém a atuar de acordo com sua opinião, a consequência será negativa, então não é o discurso que deve ser censurado, mas sim o homem que o proferiu; visto que o fez, mesmo sabendo da capacidade de seu discurso submeter uma alma e que traria infortúnios para a vida daqueles que os cercam.

Assim, o *Elogio* conclui que, a partir de argumentos racionais, é possível inocentar Helena (GIOMBINI, 2016, p.35-36); afastando, através do discurso, a opinião equivocada estabelecida na tradição. E, semelhantemente à espartana, a sofística poderia ser inocentada dos infortúnios que podem decorrer do ensino de sua técnica. De fato, podemos pensar que essa técnica – que faz um discurso persuasivo – garantiria o poder do *lógos* sobre a opinião da alma; entretanto, na medida em que a adesão da alma a um discurso pode ser algo benéfico ou não, mesmo a técnica sendo, a princípio, moralmente neutra, aquele que se utiliza dela poderia ser julgado como imoral ou não, diante de em um certo contexto.

¹⁵⁸ “O Elogio de Helena é um texto, tal como ela, amado por oradores e poetas, mas odiado pelo gentio respeitável” (CASSIN, 2005, p.293).

¹⁵⁹ Ver o primeiro capítulo.

No final, Helena parece ser um pano de fundo para o verdadeiro objetivo do texto: demonstrar que, através de um discurso, a retórica é capaz de mudar uma opinião cristalizada na tradição – graças ao grande poder do *lógos* (GIOMBINI, 2016, p.43). E, portanto, Helena seria a incorporação da sedução e do desejo, dois aspectos que afetam a alma da mesma forma em que o *lógos* o faz através da persuasão (BONS, 2007, p. 44).

Capítulo 4: Do possível diálogo entre o *Tratado* e o *Elogio*

Três vezes por cima da vala gritou bem alto o divino Aquiles; três vezes ficaram aturdidos os Troianos e seus famosos aliados. E logo ali morreram doze dos melhores homens, no meio das suas próprias lanças e dos seus carros.

(Ilíada, XVIII 228-231)¹⁶⁰

4.1. Um possível núcleo de pensamento no *Tratado do não-ser* e no *Elogio de Helena*

Conforme vimos no segundo capítulo, o núcleo da discussão que Górgias apresenta no *Tratado* parece decorrer de uma reflexão acerca dos limites do *lógos*. O *Tratado* nos apresenta três teses: uma ontológica, uma epistemológica e uma acerca do discurso. Cada tese é apresentada em sequência, a partir de um recuo argumentativo. Conforme analisamos, cada recuo torna a tese em questão contraditória em relação à tese anterior e, a tese introduzida a cada recuo justifica o porquê de ser possível a coexistência de ambas, sendo o recuo a marca da passagem de uma a outra. Assim, o *Tratado* parece culminar na terceira tese que propõe, e que justificaria os dois recuos realizados e fundamentaria toda a estrutura argumentativa do texto.

Com efeito, se olharmos o *Tratado* como um todo, podemos pensar que Górgias não apenas dá sentido à sua reflexão na última tese, mas também, na verdade, ele parece preparar o leitor para essa conclusão, ao longo de todo o movimento discursivo; movimento este que parece consistir na dissolução do *ser* homogêneo de Parmênides. No *Poema*, a deusa parmenídica havia anunciado a realidade como totalmente *ser*. Porém, na primeira tese do *Tratado*, Górgias parece argumentar que o caminho divino não necessariamente leva ao *ser*, na medida em que ele o levou ao nada. Nessa primeira hipótese, ainda teríamos uma realidade homogênea que, ao invés do *ser*, seria composta por nada (nem pelo *ser* nem pelo *não ser*). É apenas a partir do primeiro recuo que Górgias parece começar o movimento de distinção que culmina na última tese.

Nesse primeiro recuo, ele promove uma certa diferenciação entre a ordem ontológica e a ordem do pensamento, pondo fim à homogeneidade não apenas do *nada*, como também do *ser* parmenídico. Ora, se o pensamento é de uma ordem diferente da realidade, não há uma garantia do diálogo entre elas e nem de uma correspondência. Isso parece ser indicado no

¹⁶⁰ Tradução de Frederico Lourenço (2005).

parágrafo 9 do *Tratado* do Anônimo, visto que este argumenta que, uma vez que concebemos no pensamento tanto aquilo que corresponderia ao que é quanto aquilo que não corresponderia, então não seríamos capazes de diferenciar um do outro. E, se podemos pensar o que não é, nem sempre nosso pensamento é um com *aquilo que é*.

Essa quebra da homogeneidade do nada prepara o leitor para a segunda e última distinção que se dá no segundo recuo: o *lógos* é de uma ordem diferente¹⁶¹ da ontologia (sendo esta as coisas que são) e do pensamento (sendo este através do qual conhecemos). Diferentemente do primeiro recuo, Górgias parece manter uma certa comunicação entre o pensamento e o *lógos*: é a partir do primeiro que o segundo é formado¹⁶². Sua diferenciação, no entanto, vem de uma limitação do pensamento: nem todos captam as coisas da mesma forma e, portanto, não há garantias de que o pensamento compreenda plenamente o significado que o discurso apresenta; e, dessa forma, pensamento não se confunde com discurso (*λόγος*). Da mesma maneira, o *lógos* não parece ter uma cisão radical com a ontologia: ele parece tentar fazer referência a ela, mas, por não ser de uma mesma ordem, não é capaz de fazê-lo plenamente.

Podemos pensar, portanto, que o *Tratado* culmina na última tese, pois, uma vez que este é um discurso que é de um âmbito diferente da realidade e do pensamento, ele não é capaz de dar uma palavra final sobre o que essa realidade é nem sobre o que o pensamento é capaz de conhecer dela. O discurso é capaz de falar apenas sobre seus próprios limites.

Um possível núcleo de pensamento que Górgias apresenta no *Elogio*, por sua vez, se desdobra da reflexão acerca dos poderes e efeitos do *lógos*, na medida em que ele pensa a relação entre a ordem das coisas que são, da opinião e do discurso. No *Elogio*, Górgias parece evidenciar o modo como um discurso é produzido: a alma incerta, ao se deparar com uma situação ou um objeto, produz uma opinião a partir da qual ela elabora um discurso.

¹⁶¹Cassin (2005, p.48) diz que nas duas versões do *Tratado* podemos observar Górgias realizar uma separação dos órgãos sensoriais e aquilo que percebem (a audição apenas ouve enquanto a visão apenas vê). A função de uni-los seria “do *logos*, se ele mesmo não fosse tão isolado quanto cada um dos sentidos, tanto em relação aos outros sentidos quanto em relação a um eventual objeto de síntese perceptiva”, ou seja, o *lógos* não é capaz de realizar sua função de agente unificador uma vez que é tão separado dos sentidos quanto eles o são entre si. Pensamos que este comentário de Cassin tem uma certa relação com nosso argumento de que Górgias parece colocar o *lógos* como uma ordem diferente das coisas que são, assim como os sentidos também parecem ser de uma ordem diferente. Isso porque, posteriormente (2005, p.49), ela acrescenta que a autonomia do discurso se fecha em um conhecimento das palavras, sendo uma esfera tão auto suficiente quanto a das coisas que são. Podemos observar também Coelho (2010B, p.39) atribuindo ao *Tratado* a separação dos “universos” do *ser* e do pensamento, junto do qual o *lógos* teria sua própria autonomia ao expressá-lo.

¹⁶²Górgias parece colocar que o discurso é formado a partir do pensamento uma vez que um dos motivos de ele considerar que não somos capazes de mostrar aquilo que conhecemos, é porque nós não percebemos sempre da mesma maneira as coisas (*Tratado*, §11). Ora, se nós tentamos demonstrar através do discurso como as coisas são, e um dos motivos de não sermos capazes de fazê-lo está associado a uma limitação da nossa percepção das coisas, poderíamos considerar que tal discurso é desenvolvido a partir do que percebemos em nosso pensamento.

Nesse movimento de apresentação de como o discurso é elaborado, Górgias acaba estabelecendo uma comunicação entre as ordens: a opinião pensada é formada a partir da realidade externa que é; o *lógos*, formado a partir do pensamento, da opinião, depois de proferido, adquire um corpo¹⁶³ que faz parte da realidade percebida. Porém, apesar de Górgias permitir essa comunicação, os limites dos âmbitos ainda são muito claros: a opinião formada a partir da percepção não necessariamente pensa plenamente como o externo é; e o discurso desenvolvido por uma opinião incerta, não diz realmente uma realidade, mas palavras que surgiram a partir de uma opinião.

O *Elogio*, ao invés de focar nos limites do discurso, parece pensar as limitações da alma: ela não é capaz de ter um conhecimento pleno da realidade, formando apenas opiniões acerca dela. Uma vez incerta do que realmente é, ao deparar-se com um corpo (seja de um exército ou de um discurso), é induzida a agir e pensar de uma certa forma. O *lógos*, por ser desenvolvido por uma opinião, não diz as coisas que são, mas, por ser um corpo, tem um grande poder sobre a alma incerta.

4.2. Um possível diálogo entre o *Elogio* e o *Tratado*

Podemos encontrar comentadores que assumem o diálogo entre os *Elogio* e o *Tratado*. Casertano (2010, p.95) os pensa enquanto complementares: ele sustenta que a reflexão acerca do *lógos* apresentada no *Elogio* não está em uma “perspectiva diferente” da apresentada no *Tratado*, na medida em que este último a realiza a partir da relação do *lógos* com a realidade enquanto o primeiro a realiza considerando os efeitos dele sobre nossos sentimentos¹⁶⁴. Concordamos com Casertano na medida em que Górgias parece, de fato, explorar usos diferentes em cada texto, sendo no *Tratado do não-ser* o discurso referencial (que tenta comunicar algo que lhe é externo) e no *Elogio* um discurso que tem um efeito de persuasão sobre a alma, independentemente da sua pretensão (existente ou não) de referenciar algo objetivo.

Cassin (2005, p.49) estabelece esse diálogo considerando que o *Tratado*, terminando em uma aporia estabelecida pelos limites do discurso, é complementado pelo *Elogio* que, por sua vez, pensa os poderes deste (CASSIN, 2005, p.53). Consideramos ser possível conciliar este aspecto da interpretação da comentadora com o que foi afirmado por Casertano: pensamos

¹⁶³ Aqui Górgias parece estar diferenciando, no *Elogio* a ordem do pensamento ou opinião e a do *logos*, como diz Cassin (2005, p.48): “o *logos* propriamente dito é por si só seu próprio campo, nada tem a ver com a *doxa* dos mortais”.

¹⁶⁴ Como vimos no terceiro capítulo, Górgias considera no *Elogio* (§10) que os discursos persuasivos (*ἐπαγωγοί*) afetam nossos sentimentos, causando prazer e afastando a dor.

que o motivo de Górgias ser capaz de estabelecer os limites do *lógos* no *Tratado* e seus poderes no *Elogio* é porque cada texto aborda uma forma distinta de uso do *lógos*. Nesse sentido, no *Elogio*, quando o uso do poder persuasivo do discurso é apresentado, ele não se dá na relação discurso e *coisas que são*, mas sim discurso e alma e, nessa relação, parece prevalecer o mais forte. Ora, uma vez que o discurso é mais forte que a opinião da alma incerta, este irá moldá-la independentemente das suas contradições internas ou em relação a outros discursos. No *Tratado*, por outro lado, tal contradição parece ser crucial como argumento de que o discurso é incapaz de traduzir fielmente aquilo que lhe é externo, ou seja, vemos a contradição sendo utilizada como instrumento para demonstrar a ineficiência do discurso no seu uso em relação com as *coisas que são*; de modo que a contradição teria um teor limitante nessa relação.

Vejamos como esse diálogo se apresenta nos dois textos:

E nem uma mesma pessoa parece ter percepções semelhantes em um mesmo tempo, mas outras, pela audição ou pela visão, e diferentemente também de acordo com o instante presente ou o passado. De sorte que dificilmente alguém perceberia exatamente o mesmo que outro. Assim, portanto, se algo é cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém compreende o mesmo que outro (*Tratado do não ser*, §11, versão do Anônimo)¹⁶⁵

Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam (*Elogio de Helena*, §11)¹⁶⁶

¹⁶⁵ No decorrer do capítulo, optamos por alternar o uso de ambas as versões do *Tratado*; e, ao selecionar as passagens, demos preferência a argumentos que aparecem de forma semelhante na versão de Sexto e do Anônimo. Cf. φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆ ἄλλω πᾶν ταῦτὸ αἰσθητό τις. οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳ τοῦτὸν ἐννοεῖ.

¹⁶⁶ Cf. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροισχόμενων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοίαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροισχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλῆρα καὶ ἀβεβαιοῦς οὔσα σφαλῆραϊς καὶ ἀβεβαιοῖς εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

Há um possível diálogo entre estes dois trechos, que consiste na postulação de um certo limite humano relacionado ao discurso. No trecho do *Tratado*, podemos perceber o Anônimo atribuindo a Górgias o pensamento de que uma pessoa mesma tem percepções diferentes de um mesmo objeto, seja por perceber características diferentes dele (através da visão ou da audição, por exemplo), seja tendo percepções diferentes de um mesmo objeto no presente ou no passado¹⁶⁷. Essa característica contribui para a limitação de comunicação do *lógos* fazendo com que ele, além de dizer apenas palavras e não as coisas, seja percebido de maneiras diferentes por pessoas diferentes ou pela mesma pessoa em momentos distintos.

No trecho do *Elogio* citado acima, Górgias parece dizer que, se todos tivessem memória das coisas passadas, noção das presentes e presciência das coisas futuras, o discurso seria percebido de uma forma diferente; mas este não é o caso, ou seja, a forma em que se percebe o discurso seria definida por uma limitação da percepção humana, que seria incapaz de contemplar concomitantemente passado, presente e futuro¹⁶⁸. Uma vez limitada, esta alma humana buscaria a opinião conselheira, mas esta, por ser pensada por uma outra alma humana (com as mesmas limitações), acabaria por ser incerta, podendo ser alterada no decorrer do tempo na medida em que as percepções mudam.

Pensamos que estes dois trechos estão em diálogo, na medida em que ambos parecem apresentar a limitação humana no tempo: eles parecem indicar que nós, não tendo memória do passado, podendo mudar nossas percepções, de então, no presente. O *Tratado* apresenta essa reflexão pensando qual seu efeito na limitação de comunicação do *lógos*, ou seja, ao apresentar a limitação do tempo, o *Tratado* reflete como esta impede que o discurso transmita plenamente uma mensagem. O *Elogio*, por sua vez, parece pensá-la como um motivo de nossa opinião poder ser mais influente do que o que lhe é externo: uma vez que somos limitados e nossa opinião é incerta sobre aquilo que é externo, buscamos outras opiniões como guia que, apesar de inconstantes, têm grande influência sobre as almas quando transformadas em discurso.

Essa característica da inconstância das divergentes opiniões que a alma assume como verdadeiras, parece estar também representada no primeiro parágrafo do *Tratado* na versão do Anônimo, no decorrer da primeira tese (a ontológica). Nela, conforme vimos, Górgias excluiria

¹⁶⁷ “O argumento é igualmente intersubjetivo, porque, se acrescentamos a distinção categorial à descontinuidade do tempo, um único indivíduo não perceberá nem mesmo a mesma coisa que ele próprio” (CASSIN, 2005, p.51-52).

¹⁶⁸ Pensamos que a escolha de Górgias de escrever “se todos” (εἰ μὲν πάντες), em vez de “se alguém” (εἰ μὲν τις), realiza sutilmente a ressalva acerca do conhecimento expressa no *Tratado*. Isso porque, se ele tivesse escrito “se alguém, sobre todas as coisas, tivesse tanto a memória...”, estaria implícito ao texto que ninguém possui essa compreensão abrangente do presente, passado e futuro; porém, ao escrever “se todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória...”, Górgias deixa em aberto a possibilidade de haver alguém sem esse limite temporal de compreensão – uma possibilidade levantada na afirmação “se pode ser conhecido” do *Tratado*.

a possibilidade do *ser* como o todo da realidade, na medida em que seria possível designar atributos contraditórios a este mesmo *ser*. Nesse sentido, ao observar Parmênides e seus discípulos apresentarem o *ser* de formas diferentes, Górgias excluía a possibilidade de uma realidade homogênea regida apenas por este *ser*.

Se pensarmos o *Tratado* como um todo, o aparente motivo de isso ser possível é o fato de o discurso ser incapaz de dizer como aquilo que lhe é externo realmente é. Portanto, poderíamos pensar que o motivo de as opiniões mudarem acerca daquilo que é, acontece devido a uma limitação do próprio discurso, a saber, a impossibilidade de verificar sua veracidade. Da mesma maneira, se não tivéssemos essa limitação de percepção da realidade, não seria possível Helena ser considerada culpada por alguns e inocente por outros; além disso, seria inútil a tentativa de Górgias de tentar convencer os que culpam Helena de que estão errados, pois, se a memória fosse infalível, haveria apenas um discurso (SALLES, 2018, p.251-252).

No entanto, tal característica do discurso de não ter um comprometimento necessário com *o que é* e poder mudar aquilo que diz em momentos diferentes, parece estar na estrutura tanto do *Tratado* quanto do *Elogio*. Isso porque, no *Tratado*, Górgias se permite realizar três recuos que desencadeiam três teses divergentes, que não nos parecem recorrer ao que foi estabelecido na anterior; e, no *Elogio*, ele apresenta quatro diferentes hipóteses do porquê de Helena ter ido à Troia sendo que, se uma é a verdadeira, nenhuma das outras poderia, em tese, ter ocorrido simultaneamente.

A partir disso, Górgias parece realmente pensar um hiato entre aquilo que é e o discurso, ou seja, ele parece desvincular palavra e verdade. Isso em razão de o discurso se diferenciar do que é quando, no *Tratado*, ele não é capaz de dizer como as coisas realmente são e quando, no *Elogio* (§13), os falsos discursos nos tribunais podem convencer multidões - colocando, assim, a possibilidade de o discurso não estar em acordo com o que realmente é (SALLES, 2018, p.256).

Também é visível o diálogo entre ambos os textos, a partir da reflexão que realizam acerca da relação entre as coisas que são, a opinião e o *lógos*:

E, não sendo palavra, não se evidenciaria a outro. Além disso, diz ele, a palavra se constitui a partir das coisas que chegam a nós desde fora, ou seja, das coisas perceptíveis; pois, a partir do encontro com o sabor, surge em nós a palavra produzida de acordo com tal qualidade, e, a partir da incidência da cor, a palavra de acordo com a cor. Mas se assim é, a palavra não é expressão

do que é externo, mas antes são as coisas externas que se tornam reveladoras da palavra. (*Adv. Log. I, 85*)¹⁶⁹

Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são as instabilidades do espírito e os enganos da opinião (*Elogio de Helena, §10*)¹⁷⁰.

No trecho do *Tratado*, que se encontra na versão de Sexto Empírico, a afirmação de que Górgias pensava que o que percebemos como externo seria composto pelos perceptíveis nos parece uma interpretação do que consideramos ser Górgias delimitando o tipo de *lógos* sobre o qual discorre; a saber, aquele que pretende referir algo externo percebido¹⁷¹. Ainda assim, podemos aproveitar este argumento, na medida em que Sexto diz que o discurso é elaborado a partir do sabor que degustamos, ou da cor que contemplamos, ou seja, ele não parece dizer que o sensível molda o discurso, mas sim que é a partir da nossa experiência com este sensível que elaboramos um discurso. Ora, apesar de pensarmos que Górgias não necessariamente limita *o que é* objetivamente ao sensível, podemos pensar que este parágrafo sustenta que elaboramos o discurso a partir de uma opinião que surge a partir da nossa percepção das coisas que são externas ao discurso e ao pensamento.

Podemos encontrar um argumento semelhante a este no parágrafo 11 da versão do Anônimo, onde Górgias parece dizer que nós percebemos de maneiras diferentes aquilo que é externo a nós, sendo este um dos limites do discurso que impede sua validação como verdadeiro ou falso. Ora, isso pode significar que cada um interpreta a mensagem de um discurso de maneiras diferentes, mas também pode significar que, ao conceber uma opinião a partir do que é externo, desenvolvemos um pensamento inconstante que acaba elaborando um discurso diferente para cada percepção. Essa colocação indicaria talvez que Górgias não pensa que conhecemos *o que é*, mas que apenas formamos opiniões incertas sobre *aquilo que é*; porém, pensamos que não seja exatamente assim. Górgias não diz que a opinião é incerta porque nós

¹⁶⁹ Cf. μή ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἐτέρῳ. ὁ γὰρ μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.

¹⁷⁰ Cf. αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπιδιδάσκοντες ἐπαγωγὴν ἡδονῆς, ἀπαγωγὴν λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπιδιδάσκου ἔθελε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείας. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνηαι εὗρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

¹⁷¹ Exploramos melhor essa questão no Capítulo 2.

não conhecemos o que é, ele parece dizer que a alma é incerta e, assim, também será a opinião. Ora, estar incerto da veracidade de uma opinião não significa estar sempre errado com relação *àquilo que é* e, portanto, não conhecer - esta opinião pode estar de acordo com a realidade, mas, se não temos ferramentas para reconhecer sua veracidade, continuamos incertos. Poderíamos, então, pensar que estar incerto é ter dificuldades de verificar se uma opinião está de acordo com a realidade ou não. Nesse sentido, uma possível consequência dos limites do *lógos* estabelecidos no *Tratado* é a impossibilidade de verificá-lo com um critério objetivo externo a ele. Tal característica do discurso pode ser pensada como a causa da incerteza da alma, se assumirmos que é apenas apresentando o que conhecemos através do discurso que poderíamos checar sua veracidade. Assim, se o discurso nunca diz o que é externo a ele, ele não será uma ferramenta de verificação do conhecimento. Pelo contrário, por causa da incerteza da alma, esse discurso pode ser utilizado como um instrumento de persuasão, moldando a opinião como bem entender.

Assim como no *Tratado*, o discurso parece ser algo elaborado a partir de uma percepção no *Elogio*. Nele, Górgias afirma que os cantos, através das palavras (*λόγων*), nascem da opinião da alma. Se pensarmos, então, a percepção como uma opinião da alma desenvolvida a partir do que ela percebe, os dois textos parecem ter este ponto em comum. O *Elogio* acrescenta ainda que o discurso proclamado, sendo um corpo externo, é algo percebido pelo ouvinte que molda sua opinião. Nesse sentido, poderíamos pensar uma diferenciação entre o *lógos* e os outros corpos percebidos, na medida em que o *lógos* carrega consigo a forma em que a opinião se moldará ao entrar em contato com ele, enquanto os objetos externos precisam que a alma, incerta, desenvolva uma opinião a partir deles.

Podemos também refletir acerca de um certo diálogo entre os dois textos nas menções que Górgias faz aos filósofos (GIOMBINI, 2016, p.42). No *Tratado* (principalmente no âmbito da argumentação ontológica), observamos um diálogo com o *Poema* de Parmênides e alguns pensamentos que se desdobraram a partir dele. Górgias parece apresentar essas diferentes concepções que surgiram com o *Poema* como uma apresentação da consequência de o discurso não dizer o que é externo a ele próprio¹⁷²: existem vários pensamentos (ou opiniões) contraditórios sobre um mesmo objeto.

Observamos um comportamento semelhante do sofista no *Elogio* (§13), na medida em que, neste, Górgias parece apresentar os discursos dos filósofos como argumentos rápidos que

¹⁷² Cassin (2005, p.33) parece também atribuir aos limites do discurso a culpa por essa sequência de pensamentos que se excluem e acabam no nada de Górgias; e, o “tudo é” do Anônimo.

mudam facilmente a opinião. No *Tratado* (do Anônimo), Górgias parece apresentar a mudança do *ser* uno parmenídico, passando pelo algo múltiplo de Melisso, para logo em seguida acabar no deus neutro de Xenófanés de uma forma rápida, assim como ele acusa, no *Elogio*, os filósofos de mudarem a opinião.

Assim, pensamos ser possível traçar uma certa linha contínua de pensamento que parte do *Tratado* e passa pelo *Elogio*. Górgias parece postular a existência de uma ordem das *coisas que são*¹⁷³ (independentemente do pensamento e do discurso) a partir da qual cada um elabora uma opinião. Essa opinião é instável, pois ela é elaborada pela alma que, por sua vez, é limitada. Seu limite parece ser temporal: ela elabora em momentos diferentes opiniões diferentes sobre um mesmo objeto. Essa opinião acaba sendo a fonte de material para a elaboração de um discurso, o que podemos pensar ser um dos motivos de este não apresentar fielmente o que é externo a ele. Outro motivo é as *coisas que são* parecerem ser de uma ordem diferente do discurso¹⁷⁴ (*Elogio de Helena*, §13) e, portanto, quando ele tenta falar sobre elas, ele falha em traduzi-las em palavras (*Tratado do não ser*, §10, na versão do Anônimo).

Um discurso, quando elaborado e mostrado, acaba se tornando um corpo dentre as *coisas que são* (*Elogio de Helena*, §8). As almas, ao entrarem em contato com ele, por não serem capazes de avaliá-lo como verdadeiro ou não (uma vez que ele não faz referência a algo objetivo, que lhe seja externo), são persuadidas por ele; e, uma vez que sua opinião é instável, esta é remodelada pela alma de acordo com o discurso que a persuadiu. Uma vez persuadida, a alma passa a acreditar que aquilo que foi apresentado pelo discurso é um conteúdo existente entre as coisas que são e têm sua ação guiada por este.

Assim, consideramos que o *Tratado* e o *Elogio*, quando pensados juntos, parecem assumir uma comunicação e uma diferenciação de três ordens: *aquilo que é*, o *lógos* e o pensamento (representado pela opinião no *Elogio*). O *lógos* é um corpo que é e, junto das coisas que são, é percebido. Mas, como é de uma ordem diferente destas, não é capaz de dizer como elas realmente são – assim como aquilo que é visível não pode ser escutado.

A opinião se forma a partir daquilo que é percebido como sendo. Porém, como o pensamento é de uma ordem diferente das *coisas que são*, a alma concebe uma opinião que não

¹⁷³ Pensamos que essa ordem das *coisas que são*, que atribuímos a Górgias, pode também ser considerada o que chamamos de sensível por ela conter objetos que captamos com os sentidos (como a cor). Mas pensamos que ela não se resume a esses sensíveis. Isso porque, quando Górgias fala do que é no *Tratado*, considerando que as *coisas que são* são, ele não especifica essas coisas como sensíveis, nos fazendo pensar que elas possam incluir o essencial, talvez até o *ser* parmenídico.

¹⁷⁴ No *Elogio* (§13) Górgias parece diferenciar a ordem das coisas e do discurso ao levantar a possibilidade de, em um tribunal, serem apresentados discursos que não estão de acordo com os acontecimentos a serem julgados.

é necessariamente fiel à realidade¹⁷⁵. E o *lógos*, quando desenvolvido a partir de uma opinião que não corresponde necessariamente à realidade, também não a diz. Ora, se não há conhecimento¹⁷⁶ acerca da realidade, mas apenas uma opinião incerta (que pode estar correta ou não), as almas, ao entrarem em contato com o *lógos* enquanto corpo, são persuadidas e têm sua opinião moldada a partir da percepção deste.

Os limites tanto da alma como do discurso seriam o que garante o poder do *lógos*: a alma, por não conhecer, desenvolve uma percepção própria, uma opinião; o discurso, por ser incapaz de traduzir o conteúdo das coisas que são em palavras, é capaz de argumentar a favor de uma opinião independentemente do seu valor de verdade e, sendo um corpo, ele persuade as almas incertas e molda a opinião. Assim, como os limites discurso nos impedem de conferir se ele está de acordo com as *coisas que são*, a alma acaba sendo guiada de forma inconstante por opiniões moldadas por diferentes discursos.

Quando refletimos acerca do *Tratado*, chegamos à conclusão de que Górgias realiza seus recuos por colocar o discurso apenas como capaz de dizer palavras e de postular fielmente os seus próprios limites (das leis que o rege). Porém, quando estudamos o *Elogio*, refletimos que, no decorrer das hipóteses apresentadas, Górgias parece falar não apenas das leis da relação entre homem e discurso, mas também da que ocorre entre deuses e homens e de homens entre si. Diante disso, poderíamos dizer que, no *Elogio*, Górgias estaria sendo incoerente com aquilo que teria sido apresentado no *Tratado*, uma vez que este primeiro discorre acerca de relacionamentos que escapam os limites do *lógos*?

Consideramos este não ser o caso por dois motivos: um relacionado à opinião e outro ao *lógos*. Vimos que a opinião é formulada pela alma e que ela tem uma relação íntima com o *lógos*: a opinião dá material para a elaboração do *lógos* e este, por sua vez, molda a opinião de

¹⁷⁵ Uma vez que a alma é incerta, poderíamos pensar que ela não é capaz de diferenciar as coisas verdadeiras das falsas em seu pensamento. Porém, Górgias parece colocar a existência de discursos falsos nos tribunais, logo, ao formar sua opinião acerca de acontecimentos observáveis, a alma parece ser capaz de diferenciar os eventos da opinião que ela quer formar acerca dele. Em outras palavras, no caso de Helena, por exemplo, a alma saberia que houve o evento de Helena ir à Troia e que este trouxe infortúnios; mas, ela ser culpada ou não é uma opinião. Ao produzir um discurso, somos capazes de saber o que é o evento e o que é a opinião (o próprio Górgias reconhece isso ao optar por mudar a opinião de que Helena é culpada sem alterar os acontecimentos narrados pela tradição); no entanto, quando nossa alma está diante do corpo de um discurso, vulnerável à persuasão deste, ela não é capaz de distinguir do discurso falso do verdadeiro.

¹⁷⁶ No *Tratado*, Górgias considera a possibilidade de conhecer na terceira tese. Na tentativa de explicar o diálogo entre o *Tratado* e o *Elogio* optamos por atribuir a Górgias a assunção de que não somos capazes de conhecer considerando este conhecer enquanto a certeza de que concebemos as coisas que são como elas realmente o são. Isso ainda nos manteria fiel ao que é dito no *Tratado* uma vez que ainda é possível a opinião estar correta e, como Górgias parece utilizar conhecer em um sentido menos restrito que o que optamos por motivos de clareza, pensamos que a opinião correta poderia ser o conhecimento mencionado no *Tratado*. Assim, para Górgias, a opinião correta seria uma opção que carrega a incerteza da alma (na medida que ela ainda pode estar enganada) e nos permite atribuir a ela um certo conhecimento de como as coisas realmente são.

acordo com o que comunica. Ora, o *Elogio* foi escrito apresentando uma opinião sobre a culpabilidade de Helena, o que supostamente provaria que as outras opiniões, apresentadas até então, estavam equivocadas. A opinião, incerta do motivo que realmente levou Helena a Páris, pensa em várias hipóteses para isso e demonstra o porquê de Helena não poder ser considerada a culpada em qualquer dessas situações. Essas explicações são apresentadas a partir de leis de relacionamento (seja entre deuses e homens, homens entre si ou entre discurso e alma) que, por sua vez, são colocadas em um discurso. Os argumentos apresentados em cada explicação parecem recorrer a uma lei que perpassa todas as relações: a lei do mais forte. Lei esta que também é atribuída ao discurso.

Poderíamos pensar que o discurso, incapaz de dizer como realmente se dão essas relações externas, acaba atribuindo sua própria lei a elas, na tentativa de sustentar a opinião que defende. Diante disso, quando Górgias diz no fim do *Elogio* que este é um jogo¹⁷⁷, o sofista parece indicar que o atual discurso não fala realmente de como se dão essas relações, mas sim que ele apenas diz palavras. Logo, Górgias não estaria sendo incoerente, uma vez que o *Elogio*, apesar de propor-se a argumentar acerca de algo externo às leis do discurso, acaba preso dentro de seus próprios limites.

Desse modo, o *Elogio*, consciente dos limites do *lógos* postulados no *Tratado*, parece usar desses limites para apresentar o grande poder do discurso. Este, incapaz de mostrar fielmente as coisas que são, contribui para que a opinião, desprovida de um critério objetivo e externo a este discurso, continue incerta do que realmente é com seu final ambíguo. Assim, o *lógos* é capaz de moldar a opinião da alma, atribuindo às ordens externas a ele a lei que o rege – a saber, a lei do mais forte.

4.3. Algumas consequências da nossa interpretação

Parece haver algumas consequências daquilo que consideramos ser o pensamento de Górgias. A primeira consequência seria o rótulo de relativista não ser mais adequado ao pensamento gorgiano. É neste ponto onde se encontra nossa maior divergência com a

¹⁷⁷ Diante disso, poderíamos nos questionar o porquê de Górgias dizer no primeiro parágrafo do *Elogio* que o *kosmos* do *lógos* seria a verdade. Ora, o fim do *Elogio* que o anuncia enquanto um jogo, promove uma certa ambiguidade (BONS, 2007, p. 42). Podemos considerar tal ambiguidade acontecer exatamente na contraposição de ambas as afirmações (uma no início e outra no final do texto). Isso porque, se o discurso deve dizer a verdade e isso é o que Górgias se propõe a fazer, tudo o que foi dito no decorrer do *Elogio* deveria ser confirmado a partir de um critério objetivo. No entanto, no fim Górgias também anuncia que o que foi escrito é um jogo e, portanto, não haveria algo objetivo que confirmasse sua brincadeira, que poderia ser descartada como meras palavras. Com esse movimento, Górgias parece apresentar a incerteza da alma que, diante de um discurso, não é capaz de conferir a veracidade de seu conteúdo; assim, a única certeza que temos acerca do *Elogio* é o quão persuasivo foi seu efeito sobre nossa alma.

interpretação de Dinucci (2017, p.43) de que, para Górgias, o verdadeiro e o falso são estados interiores referentes à experiência sensível e, portanto, verdadeiro e falso são relativos a cada um.

Discordamos dessa interpretação relativista¹⁷⁸ do pensamento de Górgias, seja ela elaborada apenas a partir do *Tratado*, apenas a partir do *Elogio* ou a partir de um diálogo entre os dois. Pensamos que Dinucci tenha chegado a esta conclusão diante dos parágrafos finais do *Tratado* em que Górgias diz que, mesmo que o discurso fosse capaz de expressar o que conhecemos, aquele que o escuta talvez não compreenda da mesma forma seu significado original; assim como nós mesmos percebemos coisas de maneira diferente em momentos distintos.

Porém, interpretamos essa passagem de uma forma diferente: pensamos que Górgias não exclui a possibilidade de uma dessas diferentes percepções do que possivelmente é seja correta. Ele parece, na verdade, querer dizer que, mesmo que seja correta, não haveria como verificarmos, uma vez que tal verificação se daria pelo discurso, e este é incapaz de comunicar plenamente aquilo que percebemos. Assim, Górgias não parece dar uma palavra final acerca da possibilidade do conhecimento objetivo, dizendo que a verdade é relativa; mas, ao contrário, ele parece ser incapaz de dizer que a verdade é relativa, pois, para fazê-lo, o discurso teria que ultrapassar seus limites, anunciando como se dá a verdade (de forma relativa a nós) e como nós a conhecemos.

Da mesma maneira, não pensamos que tal conclusão possa ser atribuída ao *Elogio*. Uma conclusão relativista poderia ser pensada a partir dele, na medida em que Górgias diz que o efeito do discurso sobre a alma incerta pode criar coisas invisíveis aos olhos (*Elogio de Helena*, §13). Essa colocação poderia nos levar a pensar que o sofista apresenta a realidade como sendo moldada de acordo com a opinião da alma.

Porém, não concordamos com essa leitura, haja vista que Górgias em nenhum momento compromete *aquilo que é* com o discurso ou a opinião: ele fala da existência de discursos falsos que persuadem a alma a aderir certa opinião e, portanto, há opiniões equivocadas sobre como as coisas realmente são. Assim, com relação ao *Elogio*, concordamos com Dinucci (2017, p.46), quando ele fala que a informação (que pensamos ser apresentada pelo discurso) alimenta a opinião, a modificando ou até a constituindo - mas com o adendo de que essa opinião não

¹⁷⁸ Esta concebida como uma perspectiva que atribui a Górgias o pensamento de que *aquilo que é* é de acordo com o homem.

transforma *as coisas que são*, ela apenas influencia a ação do indivíduo que, com suas repercussões, pode interferir nas situações (WOODRUFF, 2017, p.387).

Na esteira dos nossos estudos, também pensamos que os dois textos em diálogo não levam a uma interpretação relativista. Isso porque o motivo de o discurso ter limitações quando se trata de falar das *coisas que são* parece ser a postulação de os dois serem de ordens diferentes. Ou seja, o discurso, por ser de forma diferente das coisas externas a ele, não é capaz de expressá-las em palavras e, da mesma maneira, ele não seria capaz de transformar palavras em *coisas que são*.

Pensamos que Coelho (2001, p.125, nota 52) resume bem nossa interpretação ao dizer:

Um caso análogo a este é o da acusação que se faz a Górgias por ele negar a existência da verdade (no Elogio de Helena) ou mesmo o princípio da não-contradição (no Tratado do não-Ser), trivializando (no sentido lógico), assim, epistemologia e moral. No entanto, a leitura cuidadosa desses textos pode mostrar que estas são alegações equivocadas.

Nesse trecho ela parece dizer que há leituras que acusam Górgias de negar uma realidade no *Elogio* e outras que o acusam de negar o princípio da não-contradição no *Tratado* e, com isso, também o acusam de negligenciar o questionamento acerca da possibilidade do conhecimento e o questionamento moral. Porém ela faz a ressalva de que, se lermos cuidadosamente esses dois textos, tal pensamento pode parecer equivocado.

Concordamos com ela na medida em que, no *Elogio*, apesar de Górgias falar do grande poder que o discurso tem sobre a opinião da alma, ele não parece negar a existência de algo objetivo e independente da opinião (sejam os deuses, seja os acontecimentos levados aos tribunais); e, no *Tratado*, como vimos no Capítulo 2, Górgias parece recorrer a um raciocínio muito semelhante, senão idêntico, ao princípio da não-contradição. Dessa maneira, ele não negligenciaria a reflexão epistemológica na medida em que reflete não apenas acerca dos limites do conhecimento na segunda tese do *Tratado*, mas também na terceira tese¹⁷⁹. Ele também não parece negligenciar a reflexão moral quando, no *Elogio*, ele pensa a lei e o discurso como instrumentos para punir e impedir que homens violem uns aos outros.

Outra consequência se desdobra da interpretação que aborda tanto o *Elogio* quanto o *Tratado*. Se assumirmos os três âmbitos que identificamos dentro do pensamento do sofista e considerarmos a existência de um diálogo entre os dois textos, podemos concluir que, quando

¹⁷⁹ Ver Capítulo 2.

um pensamento é formado a partir das *coisas que são*, não temos a garantia de que nossa opinião esteja correta, pois esta só poderia ser verificada através do discurso que ela elabora sobre seu ponto de vista.

O discurso, porém, tem a dificuldade de não ser capaz de dizer aquilo que é externo a ele, não apresentando um conteúdo objetivo captado pela opinião, mas apenas palavras e, portanto, não há algo externo a ele que sirva como critério para classificá-lo como verdadeiro ou falso. Assim, uma vez que o discurso é o meio pelo qual verificamos a verdade de uma opinião e ele não é capaz de fazer referência ao critério objetivo de validação (este sendo as *coisas que são*), não é possível classificar plenamente uma opinião como verdadeira ou falsa.

Quando falado, o discurso adquire um corpo – o qual parecemos captar pelos sentidos, como as *coisas que são*. Assim, do mesmo modo em que *as coisas que são* podem levar nossa alma a agir de certa maneira (como através do medo), o discurso também o faz sendo capaz de moldar a opinião de uma alma incerta (por esta ser incapaz de verificar a veracidade do que o discurso informa ou da sua própria opinião)¹⁸⁰.

A partir disso, nos parece ser possível pensar que a opinião é uma ordem intermediária entre o discurso e as coisas que são. Ela parece ter um certo diálogo com o externo na medida em que a alma a formula a partir das *coisas que são*. Ela também teria um diálogo com o *lógos* na medida em que a alma a utiliza como instrumento para elaborar o discurso – além disso, essas duas ordens (do *lógos* e das *coisas que são*) também parecem comunicar quando a alma entra em contato com o corpo de um discurso, tendo sua opinião moldada por ele.

Pensamos ser possível, para Górgias, que haja o caso de uma opinião conceber as coisas como realmente são; mas a alma continua incerta, pois quando tenta traduzir esta concepção em palavras, falha; pois estas não são capazes de carregar o conteúdo objetivo *daquilo que é*. Nesse sentido, quem elabora o discurso não consegue conferir se realmente conhece ou não *aquilo que é*. Isso parece fazer com que a alma seja suscetível à persuasão do discurso, pois este, enquanto corpo, é mais forte que a incerteza da alma, podendo, assim, moldar a opinião do ouvinte de acordo com o que comunica.

¹⁸⁰ Coelho (2010B, p.40) tem uma interpretação semelhante a nossa na medida em que assume que a autonomia atribuída ao discurso no *Tratado* não seria um limite quando pensado junto do *Elogio*; uma vez que este último utiliza-se dessa autonomia para estabelecer o poder persuasivo do *lógos*.

Conclusão

Na atual dissertação refletimos acerca da possibilidade de Górgias ter elaborado um pensamento acerca das fronteiras do *lógos* que perpassaria tanto o *Tratado do não-ser* quanto o *Elogio de Helena*. No capítulo 1, apresentamos algumas considerações de caráter filológico acerca do *corpus* analisado. Com relação ao *Tratado do não ser*, refletimos sobre sua natureza fragmentária e sobre os limites que essa configuração textual impõe para a investigação filosófica. De fato, o *Tratado* chega até nós apenas através de terceiros, que elaboraram comentários sobre o que Górgias teria pensado – não temos, portanto, o texto de autógrafo do próprio sofista. Diante disso, refletimos sobre as precauções que devemos adotar para o exame de um texto de transmissão indireta; característica que, se ignorada, poderia comprometer a validade de nossa pesquisa. Nesse sentido, ainda que essa forma tornasse ainda mais difícil que se possa oferecer uma palavra final sobre o pensamento de Górgias que o escrito estaria comunicando, para contornar essa dificuldade, propusemos uma aproximação através do cotejo daquilo que as duas versões a que temos acesso contêm – sendo uma apresentada pelo Anônimo, autor do *Tratado de M.X.G.*, e outra por Sexto Empírico no *Contra os Lógicos* (§64-§85). Com relação ao *Elogio de Helena*, nós temos acesso à versão autografa atribuída a Górgias; mas, ainda assim, era preciso considerar alguns de seus aspectos textuais para evitar que nossa interpretação abandonasse o conteúdo que o texto apresenta, correndo o risco de perder-se em uma divagação. O aspecto do *Elogio* que foi nosso foco é sua forma: ele, apesar de colocar-se como um elogio, é repleto de características próprias de um texto posteriormente nomeado de defesa. Diante disso, uma vez que buscamos uma reflexão filosófica em tal escrito, foi preciso refletir a extensão dos efeitos retóricos presentes nesse texto.

Neste primeiro capítulo também refletimos sobre o contexto histórico em que Górgias viveu. Vimos que a Atenas do século V a.C. foi exposta a duas principais circunstâncias que provocaram mudanças em sua cultura: uma relacionada ao comércio e outra à política. Este primeiro, sendo realizado com diversos povos, permitiu o contato dos cidadãos com culturas diferentes, promovendo, assim, a relativização de valores antes inquestionáveis. Na política, temos a efetivação da democracia que, criando um espaço onde todos os discursos são inicialmente nivelados no mesmo patamar, permite que a verdade não seja pré-estabelecida nas assembleias: um discurso seria verdadeiro apenas se a maioria o considerasse assim. A partir da efetivação da democracia, se um cidadão desejasse ser influente na vida política, ele teria de ser um bom e convincente orador e os sofistas seriam aqueles que ofereceriam o ensino da técnica do bem discursar.

Além deste contexto ter contribuído para a demanda da atividade sofisticada, vimos que ele também poderia ter contribuído para a maneira do próprio Górgias pensar. A distinção entre a lei (νόμος) do homem (enquanto ser natureza diferente da divina) e a lei divina (a φύσις) teria sido viabilizada neste momento em que a verdade não é mais algo entregue aos humanos pelos deuses, mas sim estabelecida através do discurso nas assembleias; ou seja, um contexto em que o homem também seria regido pelas suas próprias normas consensuais, não apenas pelos deuses.

No segundo capítulo, nos dedicamos à busca de um núcleo do pensamento de Górgias acerca da relação do conhecimento e do *lógos* no *Tratado do não-ser*. Para fazê-lo, dividimos o *Tratado* em três níveis argumentativos: um primeiro, que chamamos de ontológico; um segundo, que chamamos de epistemológico; e um terceiro, que classificamos como acerca do *lógos*.

Ontológicos são os argumentos relacionados à primeira afirmação do *Tratado* – que *nada é* – na medida em que eles parecem pensar a composição da realidade. Nesta primeira tese, Górgias parece estar em diálogo com o *Poema acerca da natureza* de Parmênides. O dizer “nada é” (οὐκ εἶναι οὐδέν) seria a postulação de que nem o *ser* (que parece fazer referência ao *ser* uno parmenídico que compõe o todo da realidade) nem o *não-ser* (que, por sua vez, parece ser uma referência ao *não-ser* apresentado como impensável no *Poema*) são o todo da realidade. O sofista parece chegar a tal conclusão tendo em vista que teria assumido como premissa que, se algo é, este algo não poderia permitir a existência da contradição dentro do seu todo da realidade.

O movimento argumentativo consiste em dizer que, se assumirmos o *ser* enquanto todo da realidade, não seria possível haver circunstâncias que iriam de encontro às *coisas que são*, ou seja, não seria possível a existência de brechas no *ser* que compõe a realidade, as quais permitiriam a existência de algo que não fosse este *ser*. No entanto, Górgias percebe essas brechas acontecerem nos discursos daqueles que proclamam o *ser* como o todo da realidade. Ele observa, por exemplo, que, apesar de Parmênides colocar aquilo que é como o *ser* uno, Melisso o coloca como múltiplo. Ora, se o *ser* fosse, ele seria apenas um destes atributos (se uma vez aceita a necessidade da não-contradição) e, a possibilidade de o discurso apresentar maneiras diferentes de pensar este *ser* seria a abertura de uma brecha para a existência de algo diferente *daquilo que é* – para a existência do *não-ser*. Por isso, Górgias exclui o *ser* como a totalidade do real.

Nessa sequência, levanta-se a possibilidade de o *não-ser* ser o todo da realidade. Mas, desde o princípio, Górgias exclui esse pensamento como inviável, na medida em que se o *não-*

ser fosse o todo da realidade, isso seria contraditório por si só: o *não-ser ser*, seria atribuir a característica de *ser* ao *não-ser*. Da mesma maneira, Górgias exclui a possibilidade de ambos, *ser* e *não-ser*, comporem a realidade em conjunto, pois fazê-lo seria pensar a realidade com dois atributos contraditórios: um que a classificaria como *sendo* e outro que a classificaria como *não sendo*. Diante de tal reflexão, Górgias conclui, portanto, que nada é; ou seja, que nem *ser* nem *não-ser* compõem a realidade.

Em seguida, Górgias realiza um recuo e anuncia o início do movimento argumentativo que sustenta a segunda tese: a que chamamos de epistemológica. Optamos por nomeá-la desse modo, tendo em vista que ela reflete acerca da possibilidade de conhecermos *as coisas que são*. Pensamos essa diferenciação dos momentos argumentativos do *Tratado* ser oportuna na medida em que em cada recuo que anuncia uma nova tese, Górgias reconsidera toda a argumentação anterior e, de certa forma, a invalida. Dizemos isso porque, já nesse primeiro recuo, apesar da extensa argumentação do porquê de nada ser, o sofista levanta a possibilidade de algo ser; relativizando o caráter absoluto da conclusão ontológica prévia. Depois de aventar a possibilidade de algo ser, Górgias afirma, então, que não podemos conhecer aquilo que é.

Pensamos que o recuo é responsável pela possibilidade de Górgias apresentar sua segunda tese (a epistemológica). Isso porque, se não é possível conhecer aquilo que é, não há como o sofista dar uma palavra final sobre o que compõe a realidade (seja o nada ou o *ser*) mantendo uma certa coerência em sua argumentação. No exercício de sustentar que não podemos conhecer as coisas que são, Górgias diz este ser o caso na medida em que concebemos ambas as coisas efetivas (que são) quanto não efetivas (que não são realmente) em nosso pensamento (*διανοούμεθα*) e, nele, não somos capazes de distinguir uma das outras; logo, se algo é, não somos capazes de conhecê-lo uma vez que não somos capazes de diferenciar aquilo que é daquilo que não é.

O *Tratado* procede, então, com seu segundo e final recuo que permite a introdução da terceira e última tese: a que fala acerca do *lógos* e seus limites. Ela diz que, se algo é e este algo pode ser conhecido, ele não pode ser evidenciado em um discurso. Essa relativização das teses uma vez absolutas parece, mais uma vez, possibilitar uma nova proposição: se não é possível um discurso apresentar o que é conhecido, então o *Tratado*, enquanto um discurso, não é capaz de dar uma palavra final acerca da realidade (dizendo que nada é) nem se alguém já a conheceu, pois, se ninguém é capaz de dizer o que conhece, não há como ele afirmar que não há uma pessoa que em seu pensamento não tenha conhecido aquilo que é.

Górgias parece argumentar que, o motivo de o *lógos* não traduzir em palavras as coisas que não as são, é por elas serem externas a ele e, portanto, de um âmbito diferente. Ele ainda

acrescenta que, mesmo que o discurso fosse capaz de fazê-lo, não seria possível ter certeza de que o outro compreende o que tentamos comunicar, pois não teríamos a certeza de que o outro capta as coisas da mesma forma que o fazemos.

Pensamos que o *Tratado*, enquanto um discurso, culmina nesta última tese (acerca do *lógos*), na medida em que nela é apenas anunciado os limites de suas próprias palavras e não de algo externo a elas (sejam as coisas que são, seja o conhecimento humano). Apesar de esta não ser a tese que chamamos de epistemológica, pensamos que a reflexão de Górgias acerca do *lógos* tenha consequências que tocam o conhecimento. Dizemos isso considerando que, se assumirmos a diferenciação entre os âmbitos das *coisas que são*, do pensamento e do *lógos*, e se é necessário transformar um pensamento em palavras a fim de verificar sua veracidade, uma vez que as palavras não dizem fielmente como as coisas são e não há garantias de que o outro as compreende de forma adequada, então não é possível ter certeza de que realmente conhecemos.

Em outras palavras, a consequência epistemológica do *Tratado* parece estar ligada aos limites do *lógos*, na medida em que, no processo do conhecimento, utilizamo-nos dele para verificar se realmente conhecemos ou não. Porém, se é impossível ao *lógos* dizer como as coisas realmente são, mesmo que alguém as pense de forma correta, ele nunca seria capaz de expressá-las e, portanto, de mostrá-las; assim, não há como ter certeza se conhecemos ou não.

O terceiro capítulo foi dedicado ao estudo do *Elogio de Helena*. Vimos que, a princípio, seu objetivo seria absolver Helena da guerra de Troia. À vista disso, Górgias levanta quatro possibilidades que, se efetivas, provariam a inocência de Helena: 1) ela teria ido à Troia por resolução da fortuna ou vontade dos deuses; 2) ela teria sido levada à força por Páris; 3) ela teria sido persuadida por um discurso; e 4) ela havia sido dominada pelo Éros ao contemplar o corpo de Páris.

Górgias parece utilizar-se de uma mesma premissa ao argumentar por que cada um destes motivos inocentariam Helena. Esta premissa pode ser dividida em duas sentenças: A) o mais forte é capaz de impor sua vontade ao mais fraco e, portanto, B) o mais fraco não pode ser responsabilizado pelas consequências de suas ações realizadas sob efeito da influência do mais forte.

Na primeira possibilidade, o argumento parece consistir no seguinte: a partir da premissa já mencionada, se A) os deuses são mais fortes que os humanos e B) se a vontade divina era que Helena fosse à Troia - C) sendo Helena uma humana - D) ela não teria escolha senão ir à Troia e, portanto E) não seria responsável pelas consequências de tal ação.

A segunda possibilidade, assumindo a premissa que perpassa todo o *Elogio*, diz que A) Páris, excedendo em força, B) foi capaz de obrigar Helena a acompanhá-lo a Troia; C) esta, sendo mais fraca, perdeu sua autonomia de escolha, logo, D) não tem culpa pelo sofrimento que a guerra causou.

A terceira possibilidade consiste em dizer que, uma vez aceito que A) o mais forte é capaz de submeter o mais fraco à sua vontade e que B) o mais fraco, uma vez dominado, não tem autonomia de escolha e, portanto, C) não pode ser considerado culpado pelas repercussões de suas ações. Na medida em que D) o discurso é mais forte que a alma incerta e que E) quando o primeiro afeta a segunda, esta tem sua opinião moldada por aquele; e considerando que F) as ações da alma são induzidas pela opinião configurada pelo discurso, se G) a alma de Helena foi afetada por um discurso que a persuadiu a dirigir-se à Troia, então, H) sendo sua alma mais fraca que tal discurso, I) ela não tinha escolha além de agir de acordo com o que este proferiu; logo, J) ela não é culpada pelas consequências de sua ida à Troia.

Finalmente, a quarta possibilidade parece apresentar que, uma vez aceita a premissa que perpassa todo o *Elogio*, quando Helena contemplou o corpo de Páris, A) sendo sua alma mais fraca diante da imagem percebida, B) foi dominada pela força de Éros e, uma vez C) sem poder de escolha, D) agiu de acordo com o efeito que este deus teve em sua alma e, portanto, E) Helena não seria culpada pela guerra que se desdobrou de sua ida à Troia.

Optamos por focar a reflexão deste terceiro capítulo na terceira possibilidade apontada por Górgias, na qual ele explora o poder e os efeitos que o discurso teria sobre a alma. O sofista, diz que o poder do mágico canto nasce com a opinião da alma (τῆι δόξει τῆς ψυχῆς). Neste sentido, parece-nos que os mágicos cantos são produzidos através da opinião que, por sua vez, tem sua origem na alma. Ora, se o discurso é construído a partir da opinião da alma, ele não se refere a um conteúdo externo a ela; logo, as palavras não são referentes àquilo que é externo à alma e, ainda assim, têm força o suficiente para persuadir a de quem as ouve. Tal persuasão parece apenas ser possível devido à instabilidade da alma que surge a partir da limitação do *lógos*. Uma vez que o *lógos* não comunica algo externo a ele, a alma com a qual entra em contato, é incapaz de confirmar objetivamente a veracidade daquilo que o *lógos* lhe apresenta. Diante disso, a alma acaba se encontrando na incerteza e, uma vez incerta, ela é mais fraca que o corpo do *lógos* – consequentemente sendo persuadida por ele. Logo, as almas que têm sua opinião moldada pelo *lógos* acabam sendo guiadas pelo que este ordena.

No quarto capítulo, enfim, pensamos a possibilidade de um diálogo entre o *Tratado do não-ser* e o *Elogio de Helena* e, se este justificado, suas consequências filosóficas. Concluímos que existem elementos referentes à concepção de Górgias acerca do *lógos* em ambos os textos.

Enquanto o *Tratado* estabelece os limites deste *lógos*, o *Elogio* parece explorar suas consequências. Em outras palavras, na medida em que o *Tratado* restringe o *lógos* às palavras, sendo este incapaz de dizer sobre aquilo que o é externo, o *Elogio* parece pensar a instabilidade da alma a partir de tal restrição, explorando o poder que o *lógos* manifesta sobre a alma, visto que ela seria incapaz de verificar se conhece. Uma vez incerta, a alma acaba por ser mais fraca que o corpo de um *lógos* externo a ela que, sendo mais forte, seria capaz de moldar sua opinião.

Nesse sentido, estudamos as convergências do nosso *corpus* no capítulo final desta dissertação. Ambos os textos parecem distinguir três principais ordens: a *daquilo que é* (que estaria sendo representada no *Tratado* como *as coisas que são* e, no *Elogio*, como a *phúsis* – que teria os deuses como seus agentes –, os corpos que percebemos, e os acontecimentos aos quais os discursos dos tribunais se referem); a do pensamento (que é apresentada pelo *Tratado* como o local onde concebemos as coisas efetivas e não efetivas – seria onde conhecemos ou nos enganamos – e no *Elogio* como nossa opinião); e a do *lógos* (que é apresentado em ambos os textos como o discurso que proferimos).

No *Tratado* esta distinção parece desencadear uma terminante limitação do *lógos*. Incapaz de dizer as coisas externas a si, o *lógos* apresenta apenas palavras sem conteúdo. Isto é, quando um discurso é elaborado, seja a partir das *coisas que são* ou de um pensamento (enquanto conhecimento ou não), ele não faz referência às coisas que são de uma ordem diferente da dele; pois, para fazê-lo, ele teria de transformar tais coisas em palavras – um processo no qual não há sucesso. Górgias ilustra tal situação exemplificando que dizer uma cor – o verde por exemplo – não é o mesmo que vê-la; assim, não há como transferir fielmente à palavra a forma de ser daquilo que é externo a ela.

Como resultado desta restrição do discurso a si mesmo, pensamos haver também uma limitação epistemológica, ou seja, uma limitação do conhecimento ligada à limitação do *lógos*. Ela consistiria na impossibilidade de verificar se um discurso é verdadeiro ou não. Isso porque o *lógos*, incapaz de dizer as coisas externas, acaba por não possuir conteúdo – isto é, ele não contém algo objetivo que o validaria como verdadeiro ou não, ele apenas comunica suas palavras.

Nosso argumento, portanto, consistiria em dizer que: se A) há a possibilidade de conhecermos algo e, B) se a única maneira que teríamos de verificar se nosso pensamento está de acordo com as coisas que são seria através do *lógos* – o comparando com o objetivo que estamos tentando conhecer - e, C) uma vez que este *lógos* é incapaz de fazer referência a esta ordem das *coisas que são*; segue-se que, D) independentemente da possibilidade de conhecermos, não somos capazes de verificar se aquilo que pensamos é realmente

conhecimento das coisas que são externas ao discurso. Neste sentido, o *Tratado* parece propor que podemos falar fielmente apenas daquilo que concerne à estrutura do *lógos* e, como ele seria nosso instrumento de verificação do que conhecemos acerca das outras ordens, não nos seria possível ter uma certa segurança acerca delas.

O *Elogio*, por sua vez, parece reconhecer a distinção das ordens junto dos limites do *lógos* que mencionamos acerca do *Tratado*. Ele utiliza-se destes para desdobrar a consequência epistemológica ligada ao *lógos* e o poder que esta o confere. Górgias parece apresentar que nossa alma se vale da opinião para produzir um discurso. Mas a alma, por ser incerta, não possui uma opinião constante. O *lógos*, por outro lado, quando proferido, adquire um corpo que, por ser mais estável que a opinião da alma, persuade esta última moldando sua opinião. Um dos motivos apontados do porquê a alma ser incerta é esta não ser capaz de confirmar a veracidade do *lógos*. Este, por ter sido elaborado através de uma opinião, não tem compromisso com as coisas que são e nem faz referência a elas e, portanto, não as tem como critério objetivo de verificação. A alma, portanto, quando depara com o corpo de um discurso, não tem algo concreto que lhe dê razões para aderir a ele ou não e, uma vez mais fraca que ele, não tem escolha e acaba com sua opinião moldada de acordo com o que o discurso comunica.

A consequência epistemológica que derivamos do *Tratado* parece ir ao encontro da incerteza da alma com relação ao discurso. Em ambos a alma estaria incerta da veracidade daquilo que o *lógos* a apresenta na medida em que ela não pode classificá-lo enquanto verdadeiro ou falso a partir das coisas objetivas que são; na medida em que o *lógos* seria de um âmbito diferente das *coisas que são*. A diferença entre os dois é que, enquanto o *Tratado* pensa apenas os limites do *lógos*, o *Elogio* tenta argumentar como que estes limites garantem o poder de persuasão ao discurso. Ou seja, a incapacidade do discurso de dizer *as coisas que são* é o motivo de a alma ser incerta e incapaz de ter um critério para aderir ou não a um discurso. Essa incerteza acaba determinando a alma como mais fraca que o corpo através do qual o discurso atua. Ora, se a lei do mais forte é a que rege o *lógos*, então essa incerteza garante o domínio deste sobre a alma e sua opinião.

Na esteira dos nossos estudos concluímos que parece haver uma certa comunicação entre o que o *Tratado* e o *Elogio* nos apresentam. No entanto, o fato de o *Elogio* aparentemente estipular uma palavra final sobre como se dá o relacionamento entre coisas externas ao *lógos* (como a relação entre homens e deuses) poderia ser pensado como uma evidência textual que inviabilizaria nossa interpretação. Ainda assim, consideramos ser possível resolver este problema dentro da nossa compreensão dos dois textos em diálogo. Isso em razão de, no *Elogio*, Górgias parecer utilizar-se da mesma lei como regente de todas as relações mencionadas, a

saber, a lei do mais forte. Pensamos que o porquê de tal repetição seria o respeito que o *Elogio* teria às limitações do *lógos* apresentadas no *Tratado*. Neste sentido, o *Elogio*, enquanto um discurso consciente da sua incapacidade de falar das leis que estão para além das suas, na tentativa de argumentar os diferentes motivos que inocentariam Helena, acaba atribuindo a própria lei que o rege (a lei do mais forte) às outras ordens.

Deste modo, acabamos propondo também nossa interpretação do porquê Górgias anuncia o *Elogio* como um jogo. No Capítulo 3 dizemos que este anúncio era um indicador de que Helena seria uma metáfora para a atividade sofisticada. Isso porque, assim como a espartana não seria culpada pela guerra, Górgias estaria apresentando o discurso sofisticado como neutro e não necessariamente depreciativo. Concordamos que Górgias parece realmente argumentar essa neutralidade inicial do discurso, sendo este benéfico ou pejorativo apenas a partir de suas repercussões; assim como consideramos ser possível traçar um paralelo entre esta neutralidade e o objetivo de inocentar Helena. Contudo, pensamos que o fato de Górgias anunciar o *Elogio* como um jogo não seria apenas um indicativo de que Helena é uma metáfora para o discurso.

Se assumirmos o diálogo entre o *Tratado* e o *Elogio*, poderíamos pensar que este predicado atribuído ao *Elogio* (como um jogo) seria um indício de que as assunções acerca da lei que rege os relacionamentos das coisas que são fora do discurso não seriam conclusivas. Em outras palavras, o *Elogio*, enquanto um discurso, não seria capaz de falar fielmente acerca das coisas externas a ele (como ele o faz). Diante disso, Górgias opta por concluir seu texto com uma frase que o torna ambíguo e, uma vez colocado como um jogo, todas as suas afirmações que não respeitam os limites do discurso são relativizadas e deixam de ser palavras finais acerca dos relacionamentos que não envolvem o *lógos*.

Referências bibliográficas

Traduções e edições críticas do *corpus*

ARISTÓTELES. *Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*. Translated by W. S. Hett. Loeb Classical Library 307. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. Paráfrase do Tratado do Não-Ser em Sexto Empírico (tradução). In: DINUCCI, A. (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. p.93-100.

CASSIN, B. *De MXG – "De Melisso, Xenophane, Gorgia", in Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?* Paris, Seuil, 1998.

DIELS, H & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim, Weidemann, 1959.

DINUCCI, A. *Apresentação e tradução do Elogio de Helena, de Górgias de Leontinos*. In: *ETHICA*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2009, p. 201-212.

DINUCCI, A. Paráfrase do Tratado do Não-Ser no MXG (tradução). In: DINUCCI, A. (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. p.87-92.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.

MARTINEZ, J. T. *A Defesa de Palamedes e sua relação com o Tratado do não-ser, de Górgias*. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/UNICAMP, 2008.

MUTSCHMANN, H. *Sexti Empirici Opera*, ed. H. Mutschmann, vol 2: *Adversus Dogmaticos*, books 1-5 (Leipzig: B.G.Teubner, 1914). Reprint of the original (Leipzig: B.G.Teubner, 1984).

Bibliografia secundária

ANTUNES, C.L.B. *Nove Poemas de Safo*. In: *HYPNOS*, São Paulo, v.33, 2014, 336-342.

ARISTÓFANES, *As Nuvens*. Tradução de Custódio Magueijo. Lisboa: Inquérito LDA, 1984.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.

AUSTEN, J. *Emma*. Editado com introdução e notas de Fiona Stafford. Oxford: Penguin classics, 2015.

BETT, R. *Sextus Empiricus Against the Logicians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BETT, R. The Sophists and Relativism. In: *Phronesis*, vol.34, n.2, 1989, p.139-169.

- BONS, J.A.E. Gorgias the Sophist and Early Rhetoric. In: WORTHINGTON, Ian (Org.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007. p. 37-46.
- BRAGUE, R. O mundo livre. In: *Introdução ao mundo grego – estudos de história da filosofia*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 35-60.
- BRINATI, D.F.; FORTES, F.S. Um possível diálogo entre o Poema, de Parmênides, e o Tratado do não-ser, de Górgias. In: Natan Henrique Taveira Baptista; Luiza Helena Rodrigues de Abreu Carvalho; Leni Ribeiro Leite (Org.). *Estudos em tradução e recepção dos clássicos*, 1ed. Vitória: Edufes, 2020, p. 10-19.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de Pe. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, B. *Se Parmênides*. O tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CLEMENTS, A. (2014). On What-[It]-Is-Not: Gorgias and Empedocles. In: *Aristophanes' Thesmophoriazusae: Philosophizing Theatre and the Politics of Perception in Late Fifth-Century Athens* (Cambridge Classical Studies). Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p.33-42.
- COELHO, M.C.M.N. *Eurípides, Helena e a Demarcação entre Retórica e Filosofia*. São Paulo: USP/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2001.
- COELHO, M.C.M.N. Ilusão e Representação na Helena de Eurípides. In.: CARDOSO, Z.A.; DUARTE, A.S. (Org.) *Estudos sobre o Teatro Antigo*. São Paulo: Alameda, 2010A, p.51-78.
- COELHO, M.C.M.N. *Imagens de Helena*. In: *Clássica*, São Paulo, v.13/14, n.13/14, 2000, p.159-172.
- COELHO, M.C.M.N. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias. In: ASSUNÇÃO, T.R.; FLORES-JÚNIOR, O; MARTINHO, M (Org.). *Ensaio de Retórica Antiga*, 2010B, p.27-55.
- CORDERO, N. L. *A invenção da Filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.
- CORDERO, N. L. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011a.
- DINUCCI, A. A Sedução do Discurso Poético no Elogio de Helena de Górgias. In: DINUCCI, A. (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017a. p.27-48.
- DINUCCI, A. O doce Encanto da Pintura e da Escultura no Elogio de Helena. In: DINUCCI, A. (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017b. p.49-62.

- FERNANDES, E.V. Representações Épica, Trágica e Iconográfica de Helena de Esparta. In: NETO, I.V.; SILVA, S.C. (Org.). *Mitos, Deusas e Heróis: ensaios sobre a Antiguidade e o Medievo*. Goiânia: Edições Tempestivas, 2019, p.53-60.
- FORTES, F.S. *A dialética e as letras*. Imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão. Belo Horizonte: UFMG/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.
- GAGARIN, M. Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists. In: WORTHINGTON, I. (Org.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 27-36.
- GAGARIN, M. Did the Sophists Aim to Persuade? In: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, v.19, n.3, 2001, p.275-291
- GIOMBINI, S. *Há algo de novo na Helena de Górgias?* Tradução de Ricardo Sontag. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 27-45, 2016.
- GUTHRIE; W.K.C. *The sophists*. Cambridge University Press: London, 1971.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2005.
- KAHN, C. The verb ‘to be’ and the Concept of Being. In: *Foundations of language*, 2, 1966.
- KENNEDY, G. A. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- KERFERD; G.B. Gorgias on Nature or That Which is Not. In: *Phronesis*, vol.1, n.1, 1995, p.3-25.
- KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, Robert; JONES; Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. rev. e amp. New York: Oxford University Press, 1996.
- LERA, J.L. *El Lógos en la Helena de Eurípides*. In: *Eikasia Revista de Filosofia*, Oviedo, v.1, n.71 2016, p.403-433.
- MALTA, A. *Metapoesia e a Helena de Homero*. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.12, n.1, p.13-25, 2016.
- MARQUES, M. Mito e Filosofia. In: ANDRADE, Mônica Viegas; COSCARELLI, Tania Costa (Org.). *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994. p. 19-37.
- MILLER, JR.; MICHELL, H. *The philosopher in Plato’s Statesman*. Haia: Martinus Nijhoff, 1980.

MOURELATOS, A.P.D. *Gorgias on the function of language*. In: *Philosophical topics*, vol.15, n.2, 1987, p.135-170

OUTEIRO, M.P. *Eu te saúdo filha de Leda! Helena de Troia, a sacerdotiza de Eurípides (412a.C.)*. In.: NEARCO, Rio de Janeiro, v. VIII, n. 1, 2015, p. 105-132.

PLATÃO. *Crátilo. Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1988.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO, *Górgias*. Tradução de Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

PLATÃO, *Parmênides*. Tradução de Maura Inglêsias, Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002.

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2009.

RESENDE, Marcus. *A retórica do kosmos social*. Prometheus: nº 28, 2017.

REYNOLDS, L.D.; WILSON, N.G. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

ROSSETI, L. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

SALLES, L.L.B.Mi. *Raízes Sofísticas*. Sobre a escrita como phármakon para a fala ou da tradição gorgiana até Alcidas de Eleia. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, 2018.

SANTOS, F.B. *Helena de Eurípides: uma questão de identidade*. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v.14, 2004, p.51-60.

STAVRU, Alessandro. *Il potere dell'apparenza: nota a Gorgia, Hel. 8-14*. Passignano: Officina del libro, p.677-688, 2010.

THOMAS, R.; *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

TORRANO, J. *Helena*, de Eurípides. In: *Codex*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, 2017, p. 141-218.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2008.

VILCHEZ, F.P. A Tradição e a Sobrevivência das Fontes Gregas e Latinas. In: OLIVEIRA, Júlio César Magalhães de; SELVATICI, Monica (Org.). *Textos e representações da Antiguidade: Transmissão e Interpretações*. Maringá: Eduem, 2012.

WARDY, R. *The Birth of Rhetoric*. London: Routledge, 1996

WOODRUFF, P. Retórica e Relativismo: Protágoras e Górgias. In: LONG, A.A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. Tradução de Pedro Ferreira. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008. p. 365-388.