

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
MESTRADO EM FILOSOFIA

NÍVEL MESTRADO

MARCUS DE AQUINO RESENDE

GÓRGIAS DE LEONTINOS: FILÓSOFO, RETOR, POLÍTICO,
E SUA RETÓRICA DO *KOSMOS* SOCIAL

SÃO CRISTOVÃO – SE

2018

MARCUS DE AQUINO RESENDE

GÓRGIAS DE LEONTINOS: FILÓSOFO, RETOR, POLÍTICO,
E SUA RETÓRICA DO *KOSMOS* SOCIAL

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção de título de Mestre em Filosofia no
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Dr. Aldo Dinucci.

SÃO CRISTOVÃO – SE

2018

APROVAÇÃO DE DISSERTAÇÃO

MARCUS DE AQUINO RESENDE

GÓRGIAS DE LEONTINOS: FILÓSOFO, RETOR, POLÍTICO,

E SUA RETÓRICA DO KOSMOS SOCIAL

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovado em 28 de Fevereiro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aldo Dinucci - UFS

Prof. Dr. Evaldo Becker - UFS

Prof. Dr. Bruno Álvaro – UFS

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação de Mestrado em Filosofia.

Prof. Dr. Aldo Dinucci – Orientador
Universidade Federal de Sergipe

Concede-se ao Núcleo responsável pelo Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe permissão para disponibilizar, reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender cópias.

Marcus de Aquino Resende – Autor
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Aldo Dinucci - Orientador
Universidade Federal de Sergipe

Dedico este trabalho a Dr. Gilton Resende, meu pai, por ser a minha maior e melhor inspiração acadêmica. À Silvina Aquino, minha mãe, por seu exemplo de luta pela vida. Aos meus filhos Matheus Resende e Emmanuelle Resende, por serem os grandes amores de minha vida.

AGRADECIMENTOS

À Dr. Aldo Dinucci, meu orientador, pelo excelente e profissional trabalho de orientação, sem o qual não teria sido possível apresentar este trabalho.

À Dr. William Piauí, por ter me incentivado a retornar à vida acadêmica.

Aos professores Dr. Aldo Dinucci, Dr. William Piauí, Dr. Antônio Carlos dos Santos, Dr. Sérgio Menna e Dr. Adilson Koslowski, pela rica experiência em sala de aula.

Aos professores Dr. Aldo Dinucci, Dr. Evaldo Becker e Dr. Rodrigo Brito, pelas importantes contribuições em minha qualificação.

Aos professores Dr. Evaldo Becker, Coordenador do Mestrado em Filosofia, e Dr. Marco Balieiro, Chefe da Graduação em Filosofia, pelo importante apoio e atenção.

Ao Sr. Adriano Barreto, Secretário do Programa de Pós-Graduação e Mestrado de Filosofia, pelo importante suporte e elo de comunicação com o Departamento de Pós-Graduação.

Aos colegas de mestrado Altieres Bortoli, Ismar Torres e Edson Andrade, pelos bons momentos juntos compartilhando medos, expectativas, alegrias, vitórias e boas ideias.

A todos os familiares e amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para o bom desenvolvimento deste trabalho.

“A boa ordem da cidade é a coragem dos seus cidadãos; a do corpo, a beleza; a da alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade”. (Górgias de Leontinos)

RESUMO

O objetivo da pesquisa que suscita este trabalho é identificar a função primordial da retórica de Górgias de Leontinos. Pretendemos explorar o contexto da sofística no século V a.C., destacando os conflitos da época em função das duras críticas de Platão e Aristóteles aos sofistas. Passaremos então pelo ressurgimento e reinterpretação da sofística no século XIX com a leitura de Hegel do Protágoras. Com esse pano de fundo estabelecido, propomos identificar Górgias dentre os sofistas, visto que as pesquisas apontam para uma diferenciação significativa entre Górgias e os demais, incluindo Protágoras. A formação de Górgias como filósofo, seu desempenho como o retor que abalou Atenas e sua experiência política como diplomata fornecem substrato para a defesa de uma retórica que exigia dos seus interlocutores uma postura filosófica prática, ligada à vida da *polis*, com o objetivo específico de preparar líderes que fossem capazes de tomar decisões que levassem em consideração a ordem social.

Palavras-chave: *Sofística, Sofistas, Retórica, Górgias, Leontinos, Ordem, Kosmos, Social.*

ABSTRACT

The present Dissertation aims to identify the primary function of Gorgias' rhetoric. We intend to explore the social and political context of the sophistry in 5th century b.C., highlighting the conflicts that occurred due to Plato's and Aristotle's criticism toward the sophists. Then we move through 19th century when Hegel interprets Protagoras. With this background established, we propose to identify Gorgias among the sophists, due to the fact that the initial research points out that Gorgias differentiates himself from the others, including Protagoras. Gorgias' philosophy of education, his performance as rhetor that shook Athens and his political experience as ambassador give us good reasons to advocate that his rhetoric requires from his interlocutors a practical philosophy, connected to the *polis*, with the clear objective of training capable leaders to make decisions that take in consideration the social order.

Keywords: *Sophistry, Sophist, Rhetoric, Gorgias, Leontini, Order, Kosmos, Social.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - GÓRGIAS E A SOFÍSTICA	16
1.1 - O século V e o advento da sofística	16
1.2 - Renascimento da sofística no século XIX.....	18
1.3 - Identificando o Górgias filósofo, retor e político.....	20
2 - GÓRGIAS NO TEATRO EM ATENAS: A VERDADE DA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA.	30
2.1 - O discurso de Górgias no teatro	36
2.2 - O Logos.....	42
2.3 - A Persuasão	45
2.4 - O Kairos e a verdade comunitária	55
3 - A RETÓRICA DO <i>KOSMOS</i> SOCIAL.....	59
3.1 - A verdade metafísica “nada é”......	59
3.2 - A verdade desejada é a do kosmos social.	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

Sócrates chega muito atrasado a uma festa na cidade de Atenas, onde muitas pessoas se reuniram para presenciar uma exibição de Górgias de Leontinos. Cálicles, um amigo de Górgias, que ainda está no local da festa, ao avistar Sócrates, comunica-lhe que a exibição havia sido encerrada e que Górgias não mais estava presente. Querefonte, amigo de Sócrates, que também chegou atrasado, porque estivera com Sócrates na *ágora*, constrangido, logo comunica a Sócrates que outra exibição acontecerá, e que eles poderão encontrar Górgias nesta outra ocasião. Cálicles se mostra muito surpreso pelo fato de ouvir que Sócrates está à procura de Górgias e prontamente propõe um encontro entre os dois em sua própria casa, onde Górgias está hospedado. Sócrates gosta muito da ideia de Cálicles, mas comunica de pronto que não está interessado em uma exibição de Górgias, e sim em estabelecer um diálogo, porque gostaria de saber de Górgias “do que sua arte é capaz e o que ele professa fazer e ensina” (PLATÃO, *Górgias*, 447c).

A cena descrita acima em forma reduzida está registrada nas primeiras linhas do livro *Górgias*, de Platão (447a-c). Górgias é um embaixador de Leontinos, na Sicília, que chega a Atenas no ano de 427 a.C., e aí profere uma série de discursos, sendo muito bem recebido pela comunidade ateniense. O que chama atenção em Górgias de Leontinos é que ele apresenta um discurso em forma de prosa, inova no uso de um grego rico em figuras de linguagem, com um conteúdo filosófico e político contundente. Como podemos conhecer pelo diálogo de Platão, o orador leontinense vivia cercado por muita gente, sempre pronto a falar sobre qualquer tema, por exaustivas horas (*Górgias* 447c). O interesse das pessoas em conhecer o retor estrangeiro foi tão significativo que Platão fez dessa experiência histórica, narrada por testemunhos (ANÔNIMO, *Prolegômenos à Arte Retórica - Prolegomenon Sylloge* 27,13-28,8 Rabe), o enredo inicial para construir uma narrativa onde Sócrates também está interessado em se aproximar para conhecer essa nova arte sobre a qual tantos falam.

Chama-nos atenção que a narrativa de Platão coloca Górgias como um orador que faz exibição oratória, algum tipo de palestrante que fala muito, enquanto Sócrates é aquele que convida ao diálogo e ainda manda avisar a Górgias que aquela coisa de fazer exibição fica para outra ocasião (447c). Enquanto Górgias está em festa, em um lugar desconhecido, Sócrates é colocado na *ágora*, um lugar público, bem situado na cidade de Atenas, onde fervilha a vida

cultural, comercial e política da *polis*. Sócrates também parece ser tratado por Cálicles e Querefonte como alguém importante, digno de certa reverência e de ser convidado por Cálicles para um encontro pessoal com Górgias em sua própria casa. Sócrates propõe falar sobre o poder da arte de Górgias, e o fundamento do diálogo, segundo Araújo,

é de que, em Górgias, um poder se revela como arte; ou seja, nesse ente que é Górgias é possível compreender que há um poder que lhe permite a possibilidade, ao mesmo tempo em que lhe impõe limites, havendo, no combate entre essas duas forças, uma determinação a que chamamos arte (ARAÚJO, 2008, p. 23).

O interesse dessa pesquisa pelo tema da retórica de Górgias foi suscitado pelo fato de que as investigações iniciais identificaram que a resposta de Górgias à pergunta do personagem Sócrates não foi satisfatoriamente construída na narrativa do escritor Platão, ou nem sequer foi elaborada. Além disso, a narrativa parece apresentar o personagem Górgias como um orador confuso e incoerente, que não sabe sequer explicar se sua retórica é ou não uma arte (*Górgias* 461a). Mais grave ainda, sem explicação alguma, o personagem Górgias é tirado da cena do diálogo, ainda em seu início, exatamente no momento em que Sócrates afirma que a retórica de Górgias “não é absolutamente nenhuma arte” (462b).

A partir dessas constatações iniciais, estabelecemos que o objetivo dessa pesquisa é identificar a função primordial da retórica de Górgias de Leontinos. Mas este trabalho não tem o foco na interpretação do livro *Górgias* de Platão, este aparece aqui como um dos indicadores de que boa parte do que escreveu Platão sobre Górgias não apresenta necessariamente a visão deste sobre sua própria retórica. Além disso, há indícios de que Platão e outros escritores, como Aristóteles (CASSIN, 2015, p. 17), apresentaram ao mundo grego uma narrativa equivocada da sofística, movimento que impactou a Grécia no século V a.C., quando propôs uma produção filosófica através do diálogo retórico. E essa narrativa propositadamente construída e aparentemente distorcida determinou séculos de obscuridade a um movimento filosófico que é fundamental para o entendimento da história da filosofia grega entre o período pré-socrático e Sócrates, Platão e Aristóteles. Este trabalho, portanto, propõe trazer à tona a problemática dessa obscuridade para apresentar o processo de recuperação da sofística, que se inicia em Hegel, encontrando na retórica de Górgias de Leontinos sua própria resposta sobre o poder de sua arte.

Para isso, no capítulo primeiro, intitulado *Górgias e a sofística*, apresentamos a problemática da sofística quando se mostrou à Grécia do século V a.C. através de retóricos importantes como Protágoras e Górgias, dentre outros. Uma das características da sofística é que era um movimento sem organização ou liderança, cada pensador era independente, embora tivessem alguns poucos pontos em comum, dentre os quais o uso da retórica como uma arte. Apresentamos a oposição e rejeição que a sofística recebeu por parte de Platão e seus seguidores, que envidaram todos os esforços para tirar os sofistas da categoria de filósofos sérios, considerando-os como pregadores de falsidades, sem compromisso com a verdade e sem produção significativa para serem incluídos na história da filosofia.

Como resultado da visão platônica, que influenciou o mundo por séculos, a sofística foi relegada ao status de estudo inferior e ignorada. Foi necessário que no século XIX o filósofo Hegel, que também escreveu sobre a história da filosofia, ao se deparar com o sofista Protágoras, que houvera afirmado que “o homem é a medida de todas as coisas”, anunciar ao mundo da filosofia, principalmente à escola inglesa e alemã, os dois grandes centros de referência filosófica da época no mundo ocidental, que sem a sofística não é possível fazer história da filosofia do período grego. Os estudos de Hegel determinaram mudanças e despertaram a curiosidade de muitos, que desde então passam a fazer uma leitura diferente não só de Protágoras, mas de todos aqueles que fizeram parte da sofística. Agora o mundo tira as escamas platônicas dos olhos e é capaz de enxergar a luz que aponta a direção para a saída da obscura caverna. A sofística ressurgiu com sua filosofia que move o foco do estudo da natureza dos pré-socráticos para colocar o ser humano no centro de toda sua reflexão.

A partir do resgate da sofística feito por Hegel como um movimento filosófico, apresentamos Górgias não somente como retor, mas também como filósofo e político. A sua retórica é filosófica e está interessada em estabelecer um diálogo com a sociedade grega para tratar de temas delicados dentro de um contexto social e político muito particular, quando Atenas e outras cidades/Estado da Grécia vivem sob uma nova democracia constantemente ameaçada por forças antagônicas representadas pela aristocracia ou lideranças tirânicas. Entendemos que se o aspecto político da vida de Górgias for ignorado, corremos o sério risco de não entendermos o poder de sua retórica, que era o objeto de inquirição de Sócrates no diálogo em *Górgias*.

No segundo capítulo, intitulado *Górgias no teatro em Atenas: a verdade da experiência comunitária*, assumimos a liberdade de colocar Górgias dentro de um teatro em Atenas no ano de

427 a.C., quando ele ali chega em uma missão diplomática. Evidenciamos a forte influência que Górgias recebeu da rica poesia de Homero, Hesíodo e outros poetas na estruturação de seus discursos que eram apresentados em forma de prosa. Demonstraremos que Górgias era um assíduo frequentador dos teatros e festividades públicas, onde sempre participava de disputas retóricas que atraíam multidões. O discurso escolhido para a cena do teatro é o *Elogio de Helena*, uma das obras de Górgias que foi preservada na íntegra. Desenvolvemos um esquema que ilustra como se processa o poder da retórica do leontino, que atua como um instrumento de elaboração filosófica e atividade política. Para o entendimento de como se processa o poder dessa retórica, identificamos, a partir da prática da atividade do retor, o significado de conceitos-chave como *logos*, persuasão, *kairos* e verdade, onde demonstramos que a verdade em Górgias pode ser entendida como o resultado da busca da justiça social, a partir de uma reflexão e decisão político-filosófica da *polis*, dentro de um ambiente de duelo retórico, onde a palavra final está definitivamente outorgada à comunidade.

No terceiro capítulo, *A retórica do kosmos social*, inicialmente apresentamos o modelo de verdade que a filosofia retórica de Górgias nega, a saber, a verdade metafísica. Fazemos uma interpretação do *Tratado do Não Ser*, outra obra de Górgias preservada por dois registros doxográficos, onde identificamos a luta declarada do retor de Leontinos contra boa parte da produção filosófica dos pré-socráticos, especialmente dos eleatas, que afirmam que o “ser é” e o “não ser não é”. Parodiando a poesia de Parmênides, Górgias então apresenta sua tese: “o ser nada é”.

A negação da verdade metafísica, “nada é”, não significa necessariamente que Górgias assume a proposição da negação de qualquer forma de conhecimento. Ao contrário, Górgias propõe uma ontologia que deve substituir a ontologia da essência dos metafísicos, assim como propõe uma epistemologia que pode ser alcançada, que aqui chamamos de ontologia e epistemologia de superfície. Todo conhecimento humano deve, portanto, acontecer a partir do que é possível ser alcançado, mas só pode ser reconhecido como válido se for uma elaboração da *polis*, que decide, a partir da dimensão do *kosmos* social, a verdade desejada. E toda essa reflexão deve passar obrigatoriamente pela retórica do kosmos social.

1 - GÓRGIAS E A SOFÍSTICA

1.1 - O SÉCULO V E O ADVENTO DA SOFÍSTICA

Quando falamos em sofística, estamos identificando pensadores que exerciam uma produção filosófica independente, com alguns aspectos em comum. Kerferd (2003, p. 10-11) aponta pelo menos sete pontos que podem ser identificados entre os sofistas: 1) problemas filosóficos na teoria do conhecimento e da percepção; 2) a natureza da verdade e, acima de tudo, a relação entre o que parece ser e o que é real ou verdadeiro; 3) a relação entre linguagem, pensamento e realidade; 4) a sociologia do conhecimento; 5) o problema de se alcançar qualquer conhecimento a respeito dos deuses; 6) os problemas teóricos e práticos da vida em sociedade; 7) O problema do castigo e a possibilidade ou não de ensinar a virtude. Os pontos enumerados acima não são possíveis de serem identificados em todos os sofistas, não existe um movimento sofista no sentido de uma escola organizada para a produção de um pensamento uniformizado. Górgias, por exemplo, rejeitava a possibilidade do ensino das virtudes, embora outros sofistas considerassem ser esse tema importante. Havia, no entanto, um assunto comum a todos: a prática e o ensino da retórica ou a arte do *logos*. Porém, embora a retórica fosse um ponto em comum entre os sofistas, ela será diferenciada em sua elaboração e finalidade de acordo com o retor.

Certamente o século V a.C. marcou a filosofia da Grécia com o surgimento de pensadores que determinaram uma mudança na maneira de fazer filosofia. Para estes, falar das coisas da natureza deixando o homem fora dessa reflexão já não mais interessava. Para a sofística, a verdade não está na natureza, mas no homem que a interpreta. As questões relativas à moral e à organização das cidades também assumem um papel importante. Guthrie (2007, p. 9) diz que, “com a mudança que ocorreu na filosofia no séc. V, mergulhamos numa discussão de problemas que são tão relevantes hoje como o foram quando levantados pela primeira vez entre os sofistas.” A partir dos sofistas, a verdade sai da natureza da realidade e sua relação com fenômenos sensíveis para uma perspectiva prática que leva em conta o bem comum da vida em sociedade. Esse rompimento já se evidencia em Protágoras, o primeiro dos Sofistas, que afirma ser o homem a medida de todas as coisas e a questão sobre a existência dos deuses, irresponsável.

O movimento sofista não foi bem aceito por muitos que o viam como uma ameaça real a uma filosofia que busca verdades absolutas, como as de Platão e Aristóteles. Quanto a isso, Casertano nos diz:

aquilo que da obra dos sofistas vinha à luz pela primeira vez com clareza era a consciência da relatividade dos valores, a consciência de que não é mais possível falar em termos de verdade absoluta, não é mais concebível a velha figura do sábio investido de uma saber divino, exibido e transmitido aos mortais (CASERTANO, 2010, p. 19).

A questão do relativismo é bastante delicada e foi alvo de duras críticas por parte de pensadores como Sócrates, Platão, Aristóteles e outros críticos dos sofistas. No entanto, como veremos adiante, não podemos entender que todos os sofistas eram relativistas, mesmo que essa percepção esteja presente entre os grandes críticos da sofística.

O tema do relativismo se apresenta importante porque o século V a.C. é também um período em a que a filosofia se ocupa com temas práticos ligados à vida da sociedade, às mudanças das grandes metrópoles gregas, especialmente Atenas, ponto de convergência de muitos sofistas que a tinham como um especial ponto de paragem em suas missões itinerantes.

Os sofistas eram pensadores que viajavam e quase sempre se estabeleciam temporariamente em centros de convergência cultural e política. Havia uma crise da aristocracia grega, e os sofistas também representavam uma voz daqueles que não faziam parte dessa aristocracia, eram homens comuns de famílias humildes que fizeram do seu trabalho do ensino da retórica um modo de vida e uma fonte segura de captação de recursos financeiros. No diálogo *Hípias Maior*, de Platão, Sócrates exerce uma dura crítica à prática sofística de cobrança pelo trabalho de ensino dos mestres sofistas, acusando Górgias, Pródigo e Protágoras de terem ganhado mais dinheiro do que o artesão com sua produção artística:

Entretanto, nenhum desses antigos pensadores jamais julgou apropriado cobrar dinheiro como pagamento por sua sabedoria, ou realizar exibições de sua sabedoria [indiscriminadamente] a pessoas de várias localidades, pessoas simplórias, que não atinam com o fato de o dinheiro ter sumo valor. Mas um ou outro desses dois ganhou mais dinheiro com sua sabedoria do que qualquer artesão com sua arte. E Protágoras agiu igualmente mesmo antes deles (PLATÃO, *Hípias Maior* 282d).

Platão foi um dos maiores críticos da sofística, mas a sua dedicação à refutação do pensamento sofista denuncia a importância que esse movimento teve no mundo grego. Segundo Bini,

tanto os grandes filósofos gregos que ensinaram (Sócrates, Platão e Aristóteles, entre outros) e que escreveram (como Platão e Aristóteles) quanto os historiadores da sofística (ao menos, Filostrato) concordam em tese com a distinção entre filosofia e sofística, isso embora a sofística tenha incorporado a filosofia (mais exatamente a política enquanto disciplina filosófica) como objeto e meta da atividade retórica... (PLATÃO, 2007, p. 15-16).

Platão dedicou muitos dos seus diálogos à crítica ou à negação da sofística como filosofia, dentre os quais podemos citar *Sofista*, *Protágoras*, *Górgias*, *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Fedro*, *Críton* e *Mênon*.

Não há dúvidas de que Platão e Aristóteles deixaram um legado de negação da sofística como um legítimo movimento filosófico. Esse legado foi assumido por seus seguidores através dos séculos e talvez isso explique a quase inexistência de textos ou obras de muitos dos pensadores sofistas. O sofista tornou-se, portanto, um relativista que não merecia ser necessariamente reconhecido como filósofo ou levado a sério. Kerferd (2003, p. 17) resume as acusações aos sofistas em dois pontos: “os sofistas não eram pensadores sérios e não tinham nenhum papel na história da filosofia”.

1.2 - RENASCIMENTO DA SOFÍSTICA NO SÉCULO XIX

A crítica dura à sofística começa a perder força em Hegel, que coloca os sofistas, Sócrates e seus seguidores como participantes da segunda subdivisão do primeiro período da história da filosofia grega, que vai de Tales a Aristóteles. Segundo Kerferd (2003, p. 19), “o aspecto importante de tudo isso é que Hegel reinseriu os sofistas na história da filosofia e o fez tratando-os como subjetivistas”. Temos, portanto, no século XIX, a partir de Hegel, um marco significativo para a retomada dos sofistas dentro da discussão filosófica. Marques (2017, p. 7) diz que “a pesquisa sobre os sofistas conheceu importante florescimento ao longo do século XX, e muito se escreveu no sentido de ‘reabilitar’ esses pensadores gregos contra o preconceito de que foram vítimas ao longo da história da filosofia, desde Platão. Mas não há como negar que a

referência decisiva para a reconstrução do olhar contemporâneo sobre os sofistas é Hegel”. A que se deve a importância de Hegel na reintrodução da sofística na história da filosofia?

Em 1805-6 Hegel começou a fazer preleções sobre a história da filosofia e escreveu sobre o assunto durante toda sua vida. Na primeira parte de suas preleções, sobre a filosofia grega, dedicou atenção aos sofistas e escreveu um capítulo sobre o sofista Protágoras, no qual ele faz uma análise do termo “homem” da famosa afirmação protagórica de que o homem é a medida de todas as coisas. Em primeiro lugar, Hegel insere Protágoras entre os grandes filósofos: “Protágoras não foi, como outros sofistas, somente professor e educador, mas também um profundo e sólido pensador, um filósofo, que refletiu sobre fundamentos universais” (MARQUES, 2017, p. 16). A afirmação de Hegel de que Protágoras era um filósofo tinha um peso significativo para o século XIX e implicava uma direta crítica à tradição filosófica das escolas alemãs e inglesas de seu período. Em seguida Hegel afirma que o homem como a medida de todas as coisas é a expressão do princípio do saber de Protágoras:

Esse é um importante princípio. Por um lado, era necessário conceber o pensar como determinado, encontrar um conteúdo, mas, por outro, também aquilo que determina e que dá o conteúdo; e essa determinação universal é a medida, o critério de valor para tudo (MARQUES, 2017, p. 16).

Marques resume o pensamento de Hegel no seu texto *Protágoras* da seguinte maneira:

Chama a atenção de que a análise do termo “homem” na famosa sentença protagórica é o centro do interesse do autor, que, de certo modo, em sua densa interpretação, formula a síntese conceitual do que, para ele, seria o problema filosófico da sofística: a vida humana, o pensar subjetivo, qualquer ser humano, a razão autoconsciente, o sujeito em geral, o momento da consciência, a subjetividade pensante, a reflexão sobre a consciência que se torna consciente (MARQUES, 2017, p. 8).

A releitura de Hegel sobre Protágoras redefiniu a sofística e influenciou muitos pensadores dos séculos XIX e XX, dentre os quais podemos citar, em primeiro lugar, George Grote (1794-1871), um filósofo e historiador Inglês que escreveu uma densa obra intitulada *A history of Greece* (1846-1856). Esta obra compreende uma coletânea de doze volumes e Grote dedicou o volume oito à sofística. No prefácio deste volume Grote já indica o caminho a ser tomado em sua abordagem influenciada por Hegel:

Tem sido comum até agora tratar os Sofistas como corruptores do pensamento grego e expor o fato de tal corrupção, aumentando quando descemos da grande invasão de Xerxes, como historicamente certificada. Discordando de autores anteriores e acreditando que a história Grega tem sido mal interpretada, em ambos os pontos, fui forçado a discutir as evidências e a expor as razões de minha própria maneira de pensar, com considerável extensão (GROTE, 1850, Preface to Vol. VIII).

Podemos ainda citar no século XIX a relevante reflexão de Henry Sidgwick¹ (1838-1900) que, impactado pela obra de Grote, afirma que o relato feito por este a respeito dos sofistas é “uma descoberta histórica da mais alta ordem” e que o “mundo culto não foi capaz de extrair a inferência correta” (MARQUES, 2017, p.23). Sidgwick também lamenta que a obra de Grote não teve impacto na erudição alemã de sua época e teve uma influência tímida entre os acadêmicos ingleses dos quais ele fazia parte.

1.3 - IDENTIFICANDO O GÓRGIAS FILÓSOFO, RETOR E POLÍTICO

Mas o nosso objeto de estudo aqui não é a sofística com todos os seus desdobramentos. Limitamo-nos à pesquisa do filósofo Górgias de Leontinos dentro desse complexo contexto. Como podemos situar Górgias dentro da sofística?

Górgias de Leontinos é um dos pensadores sofistas mais instigantes da Filosofia Antiga, considerado por alguns como o maior dos sofistas e criticado por outros pela sua técnica retórica com recursos de linguagem que primavam por um discurso persuasivo. Tendo vivido por mais de 100 anos entre 485 e 378 a.C., Górgias foi contemporâneo de Protágoras, Sócrates e Platão. A retórica de Górgias marcou sua contemporaneidade de tal maneira que ele foi considerado por muitos um orador por excelência, que exercia uma magia sobre seus ouvintes, persuadindo-os a seguir o seu raciocínio lógico instrumentalizado por um grego rico em figuras de linguagem.

No livro *Górgias de Leontinos*² encontramos o impressionante número de 136 citações que fazem referência a Górgias, entre críticas e elogios ao impacto de sua obra filosófica.

¹ Professor de Ética (Moral Philosophy) da Universidade de Cambridge e representante da corrente filosófica chamada de utilitarismo.

² Este é o primeiro título no Brasil dedicado ao filósofo Górgias de Leontinos e sua filosofia com traduções de seus textos do grego para o português, feitas por Aldo Dinucci, acompanhadas de uma interpretação filosófica de cada texto. O livro também traz uma coleção de citações, paráfrases,

Também no livro *Górgias, testemunhos e fragmentos*³, há o registro de pelo menos vinte e três pensadores da antiguidade que criticaram ou exaltaram Górgias. Dentre os críticos pode-se citar Platão e Aristóteles que, em seus comentários, rejeitam o estilo de vida de Górgias por cobrar vultosas quantias financeiras por seus ensinamentos e também por aceitar falar sobre qualquer assunto proposto usando os recursos da retórica. Ou como dizia o próprio Platão:

Naturalmente, este costume habituou-vos a responder sem medo e com perícia se alguém vos perguntar algo, como é apanágio dos que sabem. Ele mesmo, Górgias, punha-se ao dispor dos Gregos que desejassem perguntar-lhes qualquer coisa, e a ninguém deixava sem resposta (PLATÃO, *Mênnon* 70 A/B).

Para os seus admiradores, Górgias era visto como um pensador respeitado, criador de inúmeras estruturas de linguagem e o maior representante da retórica sofista. Chama a atenção a citação do filósofo Flávio Filóstrato, já nos séculos II/III d.C:

A Sicília deu ao mundo, em Leontinos, Górgias, a quem se deve atribuir, julgamos nós, a arte dos sofistas, como se fosse o seu pai [...] Ele liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração e pela interpretação grandiosa de grandiosos assuntos... (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas*, 1,2).

Interessa-nos aqui identificar Górgias dentro de sua própria trajetória para evitarmos que mais uma vez ele seja visto como apenas um sofista que usou do poder de sua retórica para seduzir as multidões e ficar rico. Górgias tem um papel importante dentro da sofística, mas a sua trajetória e pensamento filosóficos trazem aspectos bastante singulares. Há, por exemplo, uma considerável distância entre a verdade Gorgiana e a verdade em Protágoras. Górgias também não aceitava a tese de que as virtudes pudessem ser ensinadas, aspecto comum entre os sofistas, e bastante criticada por Platão e Aristóteles. Enquanto muitos sofistas se dedicavam à erística ou a uma retórica com fins relativistas, Górgias desenvolveu e aprimorou uma retórica com fins

descrições e imitações relacionadas ao Górgias que vai além da conhecida coleção de citações de Diels-Kranz (DK). As citações foram coletadas e traduzidas por Luís Marcio Fontes. DINUCCI. **Górgias de Leontinos**. Oficina do Livro Editora, 2017.

³ Este livro é uma coletânea de testemunhos de pensadores da antiguidade que citaram Górgias em suas obras, assim como de fragmentos de textos atribuídos ao Górgias como o *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes*, *Tratado do Não-Ser e Arte Retórica*. BARBOSA, M. e CASTRO, I. O. **Górgias, testemunhos e fragmentos**. Edições Colibri, 1993.

pedagógicos que muito se distancia do conhecido “relativismo sofista”. Feitas algumas distinções entre Górgias e outros sofistas, queremos aqui destacar brevemente três aspectos do Górgias: o filósofo, o retor e o diplomata.

Segundo Untersteiner (2012, p. 150), é reconhecido pelos estudiosos que Górgias foi aluno do filósofo Empédocles, um pré-socrático físico oriundo da Sicília, a mesma região de Górgias. Empédocles era um apaixonado pelos poemas didáticos de Xenófanes e Parmênedes, e tinha por hábito escrever em versos. É possível que Górgias tenha sido o único discípulo dele. A partir da aceitação de que Górgias foi discípulo de Empédocles, Untersteiner apresenta a tese de Diels de que a caminhada de evolução espiritual de Górgias passa por três aspectos: físico, erístico e orador. Cabe aqui citar o próprio Untersteiner para que ele mesmo apresente essa evolução:

Aqui surge uma questão: a personalidade de Górgias muda conforme a linha de uma evolução espiritual? Essa é a tese de Diels, que por tal caminho pretende explicar os três aspectos de Górgias: físico, erístico e orador. Górgias é dito sob o influxo de Zenão, que atacava o mundo dos sentidos, não poderia fazer outra coisa senão depor as armas da fisiologia. Nesse período de dúvida, deveria ser colocado o tratado *Sobre o não ente ou sobre a natureza*. Mas depois da anulação do ser na aparência, conforme um instinto próprio do espírito humano, ele tinha que reconduzir a aparência ao ser e restituir na prática o que se tinha perdido na teoria: desse modo, Górgias tornou-se orador e quis transformar a aparência em realidade, por meio da persuasão de seus ouvintes. Assim, atribui também à física e à erística certa força capaz de despertar a aparência da verdade. Mas mesmo sua arte retórica depende de uma influência siciliana e, mais precisamente, de Empédocles, que é apresentado como o primeiro a iniciar a retórica, e isso pode ser confirmado tanto por sua vida errante e por seus discursos para a multidão, que lembram a maneira dos sofistas procederem, como por seu estilo pomposo e ditirâmico, comum a Empédocles e Górgias. (UNTERSTEINER, 2012, p. 150)

A tese de Diels recebeu apoiadores e opositores e, embora tenha sua fragilidade, pela falta de evidência documental que comprove essa evolução, traz luzes importantes em relação à formação filosófica de Górgias. Em primeiro lugar, Górgias teve um mentor filósofo muito apreciador da poesia grega, o que deve ter influenciado a sua maneira particular de apresentar seus discursos em forma de prosa. O grego elegante e eloquente de Górgias chamou muita atenção, mas a roupagem de sua comunicação nunca foi mais importante do que a sua filosofia,

que tratava os temas propostos de maneira consciente acerca do que estava criticando. A sua crítica à verdade da filosofia da natureza não era somente um jogo retórico, mas um rompimento com o seu mestre e predecessor Empédocles e a filosofia dos eleatas. Há uma citação do *Gnomologium Vaticanum*, também encontrada no texto de Diels-Kranz, que diz o seguinte: “Górgias, o retor, dizia que aqueles que negligenciam a filosofia e se dedicam à educação geral são semelhantes aos pretendentes que desejavam Penélope, mas dormiam com as aias dela” (Anônimo, *Gnomologium Vaticanum* 166 = DK B 29).

A tese de Diels acompanha o movimento de muitos estudiosos que rompem com a proposta de Platão e Aristóteles de separar a sofística da filosofia. Em *Protágoras* de Platão, testemunhamos um diálogo teatral em que Sócrates é convidado por um jovem chamado Hipócrates (que não é o renomado médico grego do século V) para ir à casa de Cálidas encontrar Protágoras, o famoso sofista. Sócrates, então, leva o jovem Hipócrates a responder perguntas instigantes e arranca dele uma confissão que revela o sentimento de Platão em relação aos sofistas:

- E o que esperas tornar-te indo a Protágoras?

A isso ele respondeu com um certo rubor nas faces – naquela hora já havia suficiente luz diurna para que eu pudesse vê-lo claramente:

- Ora, se é como nos casos anteriores, é evidente que seria para tornar-me um sofista.

- Mas pelos deuses, exclamei. Não ficarias envergonhado de apresentar-te ante os gregos como um sofista?

- Por Zeus, Sócrates, ficaria... a expressar realmente o que penso. (PLATÃO, *Protágoras* 312a)

Há uma discussão para se entender o motivo ou motivos para tão poucos escritos dos sofistas terem sobrevivido. Alguns historiadores admitem que a causa possa ter sido acidental, o que seria perfeitamente natural ter muitos escritos gregos perdidos em um período de 2400 anos. Mas Guthrie (2007, p. 53) afirma que estudiosos modernos veem a sorte dos sofistas determinada pela autoridade de Platão e Aristóteles, e que seus seguidores não fizeram nenhum esforço para preservar escritos considerados não ortodoxos e censuráveis. Como diz Casertano:

...toda a obra platônica é uma contínua polêmica contra os sofistas, apesar de algumas ambiguidades, que apontamos acima. As passagens são numerosas, do *Górgias* ao *Fedro*, do *Fédon* ao *Protágoras*, à *República*, ao *Teeteto*, ao *Filebo*, ao *Político*, nos quais Platão costuma

estabelecer a diferença entre o sofista e o filósofo, procurando vez por vez ligá-la à distinção entre retórica e dialética, entre erística e anti-lógica, entre saber aparente e saber real (CASERTANO, 2010, p. 43).

E por que Platão se empenha tanto em fazer tais distinções? A resposta pode não ser simples, mas está ligada à busca incessante de Platão pelo discurso do ente ideal. Ironicamente, os poucos textos preservados da sofística foram escritos por Górgias de Leontinos, que faz uma oposição clara e objetiva à possibilidade de se conhecer o ente, muito menos de falar sobre esse ente ideal. A abordagem de Górgias representa uma filosofia revolucionária que anda na contramão da maneira de fazer filosofia no século V. Os sofistas foram criticados e perseguidos por ameaçarem a estabelecida sociedade política ateniense, embora em processo de transição. Foram também rejeitados por exercerem críticas aos deuses gregos e foram acusados de serem mercenários por cobrarem de seus discípulos pelo seu trabalho de ensino. Górgias deu um passo à frente com uma filosofia que foi no cerne da questão filosófica maior: a busca da verdade.

Em segundo lugar, a tese de Diels apresenta um processo evolutivo de Górgias que vai da erística ao orador. Cabe aqui salientar que não é possível confirmar a fase erística de Górgias, mas a tese tem seu aspecto positivo quando separa Górgias dos sofistas que primavam pelo recurso da erística. E quem são os “eristas”? Segundo Reale,

os ‘eristas’, isto é, aqueles que, explorando o método sofisticado e exaltando o seu aspecto formal sem qualquer interesse pelos seus conteúdos e sem a discrição moral dos mestres, transformaram a dialética sofisticada numa estéril arte de contendas através de discursos e numa verdadeira arte de logomaquia (2013, p. 33).

A prática da erística pode ser apontada como um dos elementos de rejeição da sofística ainda no período de Platão, tendo se estendido até o século XIX d.C, quando Hegel vem resgatar a sofística como uma produção filosófica relevante.

Como os derrotados na história, todos os sofistas foram considerados embusteiros, sem nenhum compromisso moral com a verdade. A crítica destruidora do platonismo à sofística repercute até os dias de hoje, como podemos observar nas palavras de Edson Bini, tradutor de inúmeros diálogos de Platão, que diz serem os sofistas em geral arautos do esvaziamento do objeto filosófico (BINI, 2007, p. 17). Em seguida Bini faz uma síntese em sete pontos do que ele

considera ser a visão dos filósofos gregos antigos, especialmente Platão, sobre a sofística. Aqui destacamos apenas os pontos quatro e cinco:

4. como não se baseia no rigor dos conceitos e na observação da verdade, o discurso do sofista é elaborado sem compromisso com a verdade, o que lhe faculta recorrer a raciocínios capciosos e mesmo falhos e falsos. Resultado: o sofista é um hábil embusteiro;
5. o sofista tende a reduzir a retórica à erística, ou seja, o embate de posições antagônicas pelo mero embate, posto que a consecução de uma verdade universal, ou sequer de um consenso, não é contemplada; (PLATÃO, 2007, p. 18)

No *Teeteto* de Platão, onde o personagem Sócrates trava um diálogo com Teeteto sobre a epistemologia a partir da indagação, Sócrates diz o seguinte:

Todavia, permito-me fazer uma sugestão: não sê injusto em tuas interrogações. Seria clara incoerência de um homem que afirma ser cioso da virtude mostrar-se continuamente injusto numa discussão. O que entendo por injustiça nesse sentido é a conduta de uma pessoa que não tem o devido cuidado de distinguir entre uma mera controvérsia para passar o tempo e uma discussão efetiva. Na primeira, permite-se lançar mão de gracejos e tentar aplicar o logro no opositor o máximo que se pode; entretanto, numa genuína discussão é preciso conservar a seriedade e ajudar o próprio interlocutor a reerguer-se, indicando-lhe apenas os deslizos que se devem a ele próprio e a suas anteriores companhias (PLATÃO, *Teeteto* 167e).

No diálogo *Eutidemo* de Platão, o personagem Sócrates mais uma vez dirige uma dura crítica à erística: “Trata-se dessa habilidade por eles obtida de brandir palavras com suas armas e de refutar quaisquer argumentos, não importa se verdadeiros ou falsos” (PLATÃO, *Eutidemo* 271a7-b1). Segundo Kerferd (2003, p. 109), “consequentemente, usado por Platão, o termo erística regularmente envolve desaprovação e condenação”.

Estaria Platão completamente equivocado em sua crítica à erística? Seguramente não, a prática do embate com o único propósito de suplantar, humilhar e derrotar o adversário interlocutor deve ser preterida do ambiente filosófico. É possível identificar essa prática entre alguns sofistas considerados menores, que nada faziam além de exercerem uma atividade política e jurídica usando a erística como principal recurso para obter sucesso. Porém, é equívoco aceitar que a erística estivesse presente na atividade retórica de todos os sofistas, como querem afirmar alguns especialistas que fazem uma leitura pouco crítica da interpretação negativa de Platão.

Voltando ao que já afirmamos no princípio, não existe uma escola sofista e não existe um doutrinamento sofístico universal, seguido por todos. Cada sofista escreve sua própria história, separadamente.

Urge aqui, portanto, separar Górgias de Leontinos do equívoco histórico interpretativo que considerou todos os sofistas verdadeiros embusteiros. Concordamos com Diels que Górgias estava além da erística. Górgias era um retor reconhecido por sua habilidade de comunicação e seu poder de persuasão, mas não por ser um trapaceiro da retórica. Mais adiante dedicaremos um capítulo à retórica de Górgias, que identificaremos como uma retórica pedagógica, no qual deixaremos mais evidente que o exercício retórico gorgiano tinha objetivos nobres, sem abrir mão do compromisso pela busca da verdade e da justiça, só que a verdade e a justiça em Górgias não se relacionavam com a metafísica platônica, e por isso foram pouco compreendidas e foram rejeitadas por seus opositores. Para Górgias, o discípulo ruim não desqualifica a arte da retórica que ele preconiza, e que não pode ser entendida por Sócrates no *Górgias* de Platão:

De fato, o orador é capaz de discursar contra todos e tratar de qualquer questão de modo a conquistar o apoio da multidão, abordando de maneira persuasiva praticamente qualquer assunto que deseje. Todavia, o fato de ser capaz de subtrair de médicos e de outros profissionais o crédito que lhes pertence não lhe concede nenhuma razão para assim agir. Deve utilizar sua retórica com justiça, tal como na arte da ginástica o instrutor desta deve fazer. É minha opinião que se alguém se torna um orador e passa a usar injustamente essa arte e o poder dela advindo, não devemos votar ódio ao seu mestre e expulsá-lo de nossos Estados. Ele distribui sua arte para ser empregada com plena justiça, ao passo que esse indivíduo, seu discípulo, emprega-a de maneira oposta. A conclusão é que quem merece ser odiado, expulso e punido com a morte é ele que não a usa corretamente e não seu mestre (PLATÃO, *Górgias*, 457a6-b-c).

Finalmente chegamos ao Górgias diplomata, que abalou Atenas com seu discurso poderoso e persuasivo. Segundo Untersteiner (2012, p. 151), a ida de Górgias como embaixador a Atenas, representando sua pátria Leontino em 427 a. C., para obter ajuda militar contra Siracusa, é o primeiro acontecimento cronologicamente seguro de sua vida. A ida de Górgias para Atenas foi tão significativa que o próprio Platão fez um registro no seu diálogo *Hípias Maior*:

De fato, Górgias, o sofista de Leontino, nos visitou aqui partindo de sua pátria na qualidade pública de embaixador, tendo sido considerado o mais capaz dos cidadãos desse Estado para atender aos interesses da comunidade; e constitui opinião geral que ele discursou magnificamente ao povo, além do que privadamente, fazendo exhibições e associando-se aos jovens, auferiu e recebeu uma grande quantidade de dinheiro desta cidade (PLATÃO, *Hípias Maior*, 282b).

Consta que, a partir do seu discurso na Assembleia, Górgias foi muito admirado pela sua retórica. Guthrie diz que Górgias, “como outros sofistas, foi itinerante, praticando em várias cidades e fazendo exhibições públicas de sua habilidade nos grandes centros pan-helênico de Olímpia e Delfos, e cobrava taxas por suas instruções e exhibições” (2007, p. 251). Também se pode identificar Górgias na Tessália, Beócia e Argos (UNTERSTEINER, 2012, p. 152; KERFERD, 2003, p. 80; GUTHRIE, 2007, p. 251). Spatharas diz que “Górgias continuava ativo aos oitenta anos quando Sócrates (399) fez sua defesa, e que ele tinha sessenta anos quando Platão, a pessoa que mais tarde escreveu sobre ele, nasceu” (2001, p. 10). Essa cronologia coloca Górgias em Atenas exatamente na mesma época do nascimento de Platão e muito antes da condenação de Sócrates. Não se sabe se Górgias já havia visitado Atenas antes de 427, mas é fato que nessa visita os Atenienses se depararam com um filósofo no vigor de sua maturidade, um retor excepcional e o “mais capaz” diplomata de Leontino, segundo o próprio Platão.

Mas Platão não foi o único a registrar o evento da chegada de Górgias a Atenas, muitos outros trataram de colocar o seu ponto de vista sobre o mesmo fato:

Então, a retórica floresceu em Atenas deste modo. Leontinos era uma cidade que ficava na Sicília. Os atenienses a haviam colonizado há tempos. Quando os leontenienses estavam em guerra com seus vizinhos, enviaram a Atenas Górgias, o retor, como embaixador, solicitando uma aliança. Quando Górgias foi a Atenas, tratou de discursar sobre a necessidade pela qual havia ido; a beleza da expressão do retor era tão grande que Atenas inteira foi ao seu recital. Quando se reuniam, chamavam os dias das palestras de feriados, chamavam os discursos de tochas, pois a força dos discursos, aparentemente, iluminava os ouvidos de plateia. Bastante satisfeitos com a retórica de Górgias, os atenienses enviaram suas crianças para aprenderem retórica com Górgias, retendo-o em Atenas, e enviando aliados a Leontinos (ANÔNIMO, *Prolegômenon à Arte Retórica – Prolegomenon Sylloge 27,13-28-8 Rabe*).

O registro de Diodoro Sículo impressiona pela riqueza de detalhes e também por mencionar os aspectos políticos sobre os quais Górgias estava tentando administrar em sua visita a Atenas:

Quando Eucles era arconte em Atenas, os romanos nomearam três quiliarcas em vez de cônsules: Marco Mânio, Quinto Sulpício Pretextato e Sêrvio Cornélio Coso. Naquela época, na Sicília, sucedia que os leontenienses – que eram colonos de Cálcis e irmanados aos atenienses, estavam sob o ataque dos siracusanos. Abatidos pela guerra e correndo o risco de serem conquistados à força devido à superioridade dos siracusanos, eles enviaram embaixadores a Atenas para pedir à assembleia que os ajudasse o mais rapidamente possível e que livrasse sua cidade do perigo.

O embaixador-chefe dos enviados era Górgias, o retor, que superava – em muito – a todos seus conterrâneos pela capacidade de fala. Ele foi o primeiro a descobrir as artes retóricas e a tal ponto superava os demais na sofística que recebia de seus alunos uma remuneração de cem minas. Então, uma vez em Atenas, diante da assembleia, ele pôs-se a discursar aos atenienses sobre a aliança de guerra e, com um estilo inovador, estupefez os atenienses, um povo naturalmente dotado e amante da palavra.

Foi o primeiro a usar figuras de linguagem incomuns, que se diferenciavam pela criatividade: antíteses, isocólonas, parissílabos, rimas e algumas outras do gênero. E, naquela época, achavam-nas dignas de admiração por causa do exotismo do estilo; mas, hoje em dia, acham-nas empoladas: frequentemente parecem ridículas, e são usadas à exaustão.

Após ter convencido os atenienses de sua meta (a saber, de se aliarem aos leontinenses), e após ter impressionado Atenas com sua arte retórica, ele retornou a Leontinos.

Os atenienses, por sua vez, cobiçavam a Sicília havia tempo em função da qualidade de suas terras. Naquela ocasião, prontamente aceitaram os discursos de Górgias e votaram a favor de enviar aliados aos leontinenses, usando como pretexto a carência e a necessidade dos irmãos; mas, na verdade, ansiavam por tomar a ilha. (DIODORO SICULO, *Biblioteca Histórica* XII 53-54.1 = DK A4)

Diante do exposto acima, entendemos que estamos lidando com um filósofo e retor extremamente envolvido em atividade política, e que essa experiência política tem uma função importante em sua postura filosófica. Como um bom sofista, Górgias apresenta uma filosofia prática e contextualizada que soa bem aos ouvidos dos Atenienses. Essa experiência política também tem implicações fortes no seu trabalho remunerado de ensino. Górgias não somente preparava novos oradores que queriam explorar o poder da retórica, ele preparava, acima de tudo, líderes capazes de tomarem decisões certas nos momentos oportunos.

Durante séculos a sofística vem sendo interpretada sob um prisma obscuro e preconceituoso. Seus representantes foram considerados, por Platão e Aristóteles, inimigos da filosofia e seus escritos desapareceram. A história da filosofia, dentro desse contexto obscuro, tem tido uma abordagem conservadora de dividir a filosofia grega entre pré-socráticos e os clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles. Perdeu-se, assim, um importante elo para a compreensão do movimento filosófico grego, exatamente no momento em que a filosofia saía de uma esfera abstracionista e metafísica para uma prática reflexiva centrada no homem. Essa certamente foi a grande contribuição de Hegel ao reintroduzir os sofistas na história da filosofia, percebendo que o problema filosófico da sofística era a vida humana. A sofística propõe uma filosofia prática que reflete sobre a vida do homem dentro da *polis* em oposição a uma filosofia contemplativa da natureza.

Mas só resgatar a sofística e reconhecer sua importância e relevância não é suficiente para o entendimento de um movimento naturalmente fragmentado, cuja dinâmica intelectual não passava por uma escola organizada que, naturalmente, teria uma proposta filosófica a ser seguida. Falar de sofística implica dissecar a produção filosófica de cada sofista, para então se ter uma percepção mais clara de suas identificações e diferenças.

Aqui nos lançamos no desafio de identificar o sofista Górgias de Leontinos dentro desse movimento. Entendemos que situar Górgias dentro da sofística, como um pensador independente, assim como eram os sofistas, e reconhecer a tríade filósofo, retor e diplomata no mesmo personagem são fundamentais para a compreensão de sua filosofia.

2 - GÓRGÍAS NO TEATRO EM ATENAS: A VERDADE DA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA.

O teatro da tragédia estava presente na vida do cidadão ateniense e, através dele, acontecia também um processo educativo do cidadão grego. Através de grandes escritores como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, a poesia trágica, embora se fixando no mundo dos mitos, transitou por temas políticos, jurídicos e filosóficos. Em Eurípedes identifica-se “a atmosfera da democracia, a disputa política, jurídica e filosófica envolvendo e agindo sobre o poeta” (GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 442). Na poesia de Ésquilo, observa-se que “o discurso é repleto de metáforas ousadas e transições abruptas” (idem, p. 442), “em Sófocles, existe evidentemente uma aproximação maior da realidade e da vida comum” (idem, p.442). A “tragédia Ática serviu como um prelúdio natural e encorajamento para a era retórica e dialética que se aproximava” (idem, p. 444).

A partir de 460 a.C., a tragédia começa a dar espaço a uma nova expressão poética: a comédia. A comédia começou como uma maneira de ridicularizar⁴ pessoas da comunidade diante da assembleia, o que, segundo a crença dos frequentadores do teatro, agradava muito ao deus Dionísio, especialmente quando apresentada nos festivais fálicos. Aristófanes, o principal expoente da comédia grega, revelou em suas obras uma “inigualável licença de ataque assumida pela velha comédia sobre os deuses, as instituições, os políticos, filósofos, poetas, cidadãos privados especialmente citados – e até as mulheres, cuja vida era inteiramente doméstica – de Atenas” (GROTE, 2009, VOL. VIII, p. 446).

A poesia, trágica ou cômica, formava a mente grega. Através dela o cidadão ateniense exercia o seu direito de expressão dentro de uma democracia já amadurecida para aceitar diferentes expressões de pensamento. Mas o fortalecimento da comédia revela uma rebeldia do ateniense contra uma “velha” poesia, filosofia, literatura, política e eloquência que não incluíam o cidadão comum como um importante agente de reflexão da *polis*. Embora a poesia de Homero e Hesíodo fosse de vital importância na formação cultural e educacional do homem grego, um novo movimento surge para tirar essa poesia do mundo dos deuses e trazê-la para o mundo dos homens. Esse movimento, através da comédia, não se contenta em ficar no mundo dos deuses.

⁴ Grote diz que a palavra grega para comédia – *komoidía* – pelo menos no seu sentido inicial, tinha referência a uma acidez, insulto, ridículo recriminativo. (GROTE, 2009, VOL. VIII, p.446)

Os personagens da trama, embora divinos, agora representam homens e mulheres que podem ser identificados pela comunidade. O crescimento e fortalecimento das disputas nos festivais também exigem o uso e crescimento da retórica e da lógica. A ética política, social, familiar e comunitária se torna um dos temas relevantes nas poesias, e a comédia serve para expor e criticar desvios éticos observados pela comunidade.

Chegamos então ao ano de 427 a.C. A cidade de Atenas em êxtase pelo movimento de muitos visitantes que chegam para o festival. Quase 30 mil ingressos distribuídos (PLATÃO, *Simpósio 175e*). O movimento político para o fortalecimento da democracia ateniense favorece o envolvimento da população nas importantes atividades culturais. A frequência ao teatro já era um hábito estabelecido culturalmente. “Durante o século da democracia ateniense entre Clístenes e Euclides, desenvolveu-se a produção do gênio dramático, trágico e cômico, sem paralelos antes ou depois” (GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 434). O cidadão ateniense está motivado para o festival de 427 porque há o anúncio público de dois eventos significativos: primeiro, Aristófanes, aquele que depois será reconhecido como o maior poeta da comédia grega, apresentará sua primeira poesia no teatro; segundo, há um visitante da região da Sicília, chamado Górgias de Leontinos, filósofo, retor e político, que também debutará, apresentando uma de suas obras no mesmo festival. Sabe-se que Górgias é um embaixador de Leontinos que tem uma missão política para fechar um acordo de ajuda militar para a resolução de conflitos que pudessem também interessar a Atenas. Nascido no ano de 485 a.C., Górgias já tinha quase 60 anos quando de sua visita a Atenas no ano de 427 a.C. Era, portanto, um homem maduro e pronto para mostrar suas habilidades retóricas no festival.

Górgias decide abordar um tema delicado, mas conhecido por todos os atenienses: o Mito de Helena. Valorizado na *Odisseia* e na *Ilíada* de Homero (séc. VIII a.C.), o Mito de Helena fazia parte da educação e formação cultural do ateniense. De alguma maneira, cada cidadão de Atenas tinha sua própria versão do mito, mas havia certo consenso de que Helena era responsável pelo início da guerra de Tróia. O senso comum dos presentes no teatro interpretava o mito como um ato de traição ao povo grego, visto que Helena era casada com Menelau, um rei grego, mas decidiu abandonar seu esposo e sua linda filha para fugir com Paris, um homem muito bonito e sedutor que a levou para morar com ele em seu reino persa. Enciumado e enraivecido, Menelau decide resgatar sua linda esposa e, nessa tentativa, surge então o grande

conflito que deu início à guerra de Tróia, uma experiência amarga, cara e sangrenta para os gregos.

Górgias, já no tabuleiro do teatro, usando sua veste roxa de rapsodo (AELIAN, *Miscellaneous History XII* = D.K. 82 A9), observa a multidão que, atentamente, espera pela apresentação de sua peça. A plateia logo entende que não existe um coro ou outros atores, apenas um homem maduro, desconhecido, que fora apresentado como um retórico experiente.

A arte de atuar, que envolve o uso de entonações vocais, expressões faciais, gestos e movimentos físicos, figurino, e maquiagem, habilita o retor a criar um personagem para si mesmo. Górgias, que é conhecido por ter uma familiaridade íntima com teatro na Sicília e Atenas, parece ter sido bastante atento a este aspecto em suas apresentações... (CONSIGNY, 2001, p. 189).

Górgias levanta suas mãos à meia altura, em um gesto delicado, mostrando suas palmas, como se estivesse pedindo silêncio, e começa sua fala⁵:

(1) A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos]; a do corpo, a beleza; a da alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis.

(2) Cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios. Eu desejo, ao oferecer pelo discurso uma explicação e ao revelar a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, criticam-na.

(3) De fato, nem é ignorado nem é sabido por poucos que a mulher sobre a qual trata esse discurso [ocupa], por natureza e genealogia, o ponto mais elevado entre os mais elevados homens e mulheres. Pois do ventre de Leda foi gerada, de pai divino de fato, mas dito de mortal, Tíndaro e Zeus, dos quais este último, por ser o pai, fez boa figura, e o primeiro, por crer [ser o pai], foi tratado com desprezo. Um era o mais forte dos homens. O outro, senhor absoluto de todas as coisas.

(4) Gerada em tais circunstâncias, era divina a sua beleza. E o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou muitos com muitos desejos passionais. Com seu corpo reuniu muitos corpos de homens que aspiravam grandemente a grandes coisas, dos 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

⁵ GÓRGIAS, *Elogio de Helena*. Tradução de Aldo Dinucci e revisão técnica de Luís Márcio Fontes. Aqui apresentamos o texto de Górgias na íntegra para em seguida criarmos um diálogo entre Górgias e a plateia. Não há registro histórico de que Górgias apresentou o *Elogio de Helena* no teatro da forma aqui desenvolvida. No primeiro parágrafo do ponto 2.1 – O DISCURSO DE GÓRGIAS NO TEATRO, explicamos melhor o motivo dessa simulação.

fim, o poder da sabedoria adquirida. E todos chegavam sob a influência do invencível Eros, amante das honras da vitória.

(5) Com efeito, não direi quem, por que e como satisfiz o desejo e tomou Helena, pois se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer. Ultrapassarei, pelo discurso, o tempo de então, omitindo o princípio do discurso a que se deve chegar, e irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia.

(6) 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 se opor, 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. 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.

(7) 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. Ao ter sido 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.

(8) 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.

(9) É necessário também mostrar, pela opinião, aos ouvintes. Considero e designo toda poesia 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.

(10) 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 os erros da mente e os enganos da opinião.

(11) Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! 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.

(12) 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 constringeu é injusto, aquela que foi persuadida e constringida tem uma reputação desonrosa em vão.

(13) Que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modele também a alma como quer, 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 sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão. Em terceiro lugar, os embates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença na opinião.

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

(15) E que se diga: se foi convencida pelo discurso, não foi injusta, mas foi desafortunada. Passo a expor, pelo quarto argumento, a quarta razão. Pois se foi Eros 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 natureza 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.

(16) De fato, por exemplo, quando a vista contempla a formação e os corpos dos inimigos, diante do armamento de bronze e de ferro, tanto das armas de defesa quanto das armaduras, a visão é agitada e agita a alma, de modo que, frequentemente, tomados de terror, [muitos] fogem do perigo iminente como se esse estivesse presente. Pois a maneira de ser habitual é banida graças à visão, a qual, ao chegar [à alma], faz negligenciar tanto o que é decidido pela lei quanto o bem que advém pela vitória.

(17) A partir disso, alguns que veem coisas terríveis perdem, neste preciso momento, a presença de espírito, de modo que o medo extingue e expulsa a reflexão. Muitos recaem em inúteis sofrimentos, em terríveis doenças e em loucuras difíceis de curar, de tal modo a visão grava [na alma] as imagens das coisas vistas. E muitas coisas apavorantes são omitidas [desse discurso], mas as coisas omitidas têm o mesmo valor das coisas ditas.

(18) Por um lado, quando os pintores produzem à perfeição um corpo e uma figura a partir de numerosos corpos e cores, encantam a visão. Por outro, a criação de estátuas de homens e a produção de imagens dos deuses oferecem uma doce contemplação aos olhos. De modo que, por natureza, umas coisas inquietam, outras apaixonam a visão. Numerosos corpos (entre numerosos corpos e coisas) fazem nascerem desejos sensuais e paixão em numerosos homens.

(19) Se, com efeito, o olhar de Helena foi atingido pelo desejo do corpo de Alexandre e transmitiu o combate de Eros à alma, que há aí de extraordinário? Se Eros, sendo um deus, tem o poder divino dos Deuses, como seria possível que o mais fraco o afastasse de si? Se for uma doença humana e um erro cometido por um falso saber da alma, não deve como erro ser criticado, mas como infortúnio. Foi, pois, como foi pelas ciladas da Fortuna, não pelos desejos do pensamento. E pelos constrangimentos de Eros, não pelos ardis da arte.

(20) De fato, como é necessário crer justa a repreensão de Helena, a qual fez as coisas que fez seja apaixonada, seja persuadida pelo discurso e pela força tomada, seja constrangida pela influência da divina Necessidade? Subtrai-se [dela] completamente a responsabilidade.

(21) 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. (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*)

Não é possível ouvir um único sussurro, o teatro se encontra em total silêncio, há um clima de surpresa e suspense.

- O que ele quer dizer com esse discurso? É Helena inocente? Alguém grita quebrando o silêncio da plateia.

Muitos perguntam diretamente a Górgias. Outros fazem logo uma relação direta da experiência de Helena com as experiências de suas próprias vidas e fazem a seguinte afirmação:

- Então Helena é igual a qualquer um de nós que a condenamos.

O duelo retórico prossegue até o momento em que Górgias faz uma sequência de perguntas decisivas, como se ele estivesse pronto para o fechamento de sua apresentação:

- Se vocês acreditam nos deuses, como aqui professam, qual de vocês é mais forte do que os deuses?

- Górgias, ninguém é mais forte do que os deuses, responde um dos interlocutores.

- Então porque seria Helena mais forte do que os deuses?

Em seguida Górgias se dirige a outro lado da plateia e amplia sua voz:

- Como bons representantes da masculinidade grega, de onde saem os melhores soldados de guerra, conquistadores de um grande império, vos pergunto: quem tem a superioridade física sobre o outro, o homem ou a mulher?

- É claro que o homem tem superioridade física sobre a mulher, responderam muitos quase que em uníssono e em voz alta, com certo sorriso de obviedade no canto das bocas.

- E por que seria Helena mais forte do que Paris?

Górgias movimentava seus olhos para acompanhar a ação de muitos que voltam aos seus assentos murmurando frases incompreensíveis. E dirige a seguinte pergunta:

- Quem de vocês nunca foi persuadido pelo *logos* e nunca teve a sua alma afetada pelo poder do discurso que exerce magia sobre a alma, fazendo com que perdesse sua espontaneidade diante de uma poderosíssima força?

Nesse momento ninguém da plateia alça a voz, olhares são trocados, seguidos do movimento quase reflexivo de baixar a cabeça para um breve pensamento. Górgias continua:

- Por que então Helena seria capaz de resistir ao poder divino do *logos*?

Mais uma vez, silêncio. Górgias então apresenta a próxima pergunta:

- Quem nunca foi tomado pela força invencível de Eros e sucumbiu à beleza física, tendo sua alma sido atingida de modo a afetar seus modos de pensar e agir? Ao que alguém responde:

- Como podemos ser mais fortes do que a divindade Eros, Górgias?

- E por que você acha que Helena deveria ser mais forte do que Eros? Pergunta Górgias.

Eis que é chegado o momento da pergunta final. Górgias, a passos lentos, caminha pelo tabuleiro do teatro, olha firmemente para todos os níveis da plateia e pergunta:

- É Helena responsável pela guerra de Tróia? É Helena culpada ou inocente?

2.1 - O DISCURSO DE GÓRGIAS NO TEATRO

Por que colocar Górgias dentro do teatro? Situar Górgias no teatro no ano de 427 a.C. para apresentar o seu *Elogio de Helena* faz parte de um laboratório de leitura de texto do Górgias que tenho experimentado com alguns alunos de filosofia da UFS, durante cumprimento da disciplina Estágio de Docência, sob a supervisão do Dr. Aldo Dinucci. A iniciativa parte do princípio de que se a filosofia de Górgias é uma elaboração retórica prática, faz-se mister que essa experiência seja imaginada e reproduzida, salvaguardando todas as diferenças e limitações que essa reprodução naturalmente carrega, a começar pela leitura do texto em português que, por ser uma tradução, já perde muita força da poética gorgiana do texto grego. Porém, apesar das óbvias limitações, o resultado da persuasão do discurso de Górgias continua a fazer significado no mundo atual. O diálogo acima que se segue após o texto *Helena*, de Górgias, quase que reproduz os aspectos mais importantes encontrados na interação com os alunos. E, surpreendentemente, inocentar Helena foi a opção confirmada pela maioria dos alunos que, pela primeira vez, tiveram contato com o texto *Elogio de Helena*, assim como deve ter sido também a experiência dos contemporâneos de Górgias.

E por que o ano de 427? Porque foi nesse ano que Górgias visitou Atenas em uma missão diplomática e através do seu discurso tornou-se um dos maiores retores de sua época, reconhecido pelos atenienses como um pensador de muitos recursos:

Foi em conexão com a renovação da aliança com Atenas que Górgias emergiu no mundo literário e intelectual ateniense em 427, no decurso de uma embaixada em Atenas, quando, em adição ao seu discurso oficial diante da assembleia, ele apresentou um número de discursos na nova forma siciliana de prosa rítmica (DILLON & GERGEL, 2003, p. 43).

Diz Kerferd que Górgias fez uma famosa visita a Atenas no ano de 427 a.C., “discursou na Assembleia e consta que foi muito admirado pela sua habilidade retórica” (KERFERD, 2003, p. 79). Untersteiner, referindo-se à visita de Górgias a Atenas em 427, diz que “sua influência sobre a literatura em prosa, que então estava em seus inícios, em Atenas, deve ser considerada

notável, já que um grande número de escritores áticos ecoa o influxo gorgiano” (UNTERSTEINER, 2012, p. 151-152).

Encontramos ainda registros que reforçam o impacto causado por Górgias na sociedade ateniense por causa de seus discursos nos teatros e assembleias. Aristóteles registra que “os proêmios dos discursos epidícticos diz-se que provêm quer do elogio quer da censura, tal como Górgias, no seu *Discurso Olímpico* afirma - *sois dignos da admiração de muitos homens, ó cidadãos helenos* - pois elogia os fundadores dos festivais” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1414b29). Pausânias escreve:

diz-se que ele foi o primeiro a recuperar a declamação de discursos, que andava completamente negligenciada e que havia caído no esquecimento das pessoas. Dizem que Górgias ficou famoso por causa de seus discursos no festival olímpico e por ter ido a Atenas como embaixador, junto com Tísias (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia* VI, 17, 7-9 = DK A7).

Temístio coloca Górgias no teatro de Dionísio em Atenas: “Você não acha que esse deus [sc. o sol] exhibe sua sabedoria em público a cada dia? Não reunindo pessoas na *Pnyx* nem indo discursar no teatro de Dionísio em Atenas, como Górgias, mas no grande, verdadeiro teatro olímpico” (TEMÍSTIO, *Oração* 26). Filóstrato dedicou mais tempo ao registro da experiência de Górgias nos festivais:

A Sicília produziu Górgias de Leontinos, a quem acreditamos remontar, como um pai, a arte dos sofistas... Destacou-se principalmente nas festividades dos gregos. Entoou o *Discurso Pítico* de um altar, sobre o qual, inclusive, foi erigida uma estátua de ouro, no templo de Apolo Pítico. O *Discurso Olímpico*, sobre algo de suma importância para ele, intrometeu-se na política. Pois, vendo a Grécia fracionada, ele se tornou um conselheiro da concórdia entre eles, direcionando-os contra os bárbaros e convencendo-os a fazer um campo de batalha não das cidades uns dos outros, mas da terra dos bárbaros. O *Epitáfio*, que ele declamou em Atenas, foi encadeado para os que tombaram nas batalhas, a quem os atenienses honraram com ritos funerários, a custo público, com louvores; ele foi composto com abundante engenho. Incitou os atenienses contra os medos e persas, defendendo a mesma opinião que no *Discurso Olímpico*; mas não proclamou nada sobre a concórdia deles com os gregos, pois estava diante de atenienses que desejavam o poder, que não seria obtido a não ser que tomassem medidas drásticas (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* 19 = DK A1 + DK B 5b + DK B9).

Ainda no primeiro século a.C., Diodoro Sículo faz um instigante registro sobre a visita de Górgias a Atenas:

O embaixador-chefe dos enviados era Górgias, o retor, que superava – em muito – a todos os seus conterrâneos pela capacidade de fala. Ele foi o primeiro a descobrir as artes retóricas e a tal ponto superava os demais na sofística que recebia de seus alunos uma remuneração de cem minas. Então, uma vez em Atenas, diante da assembleia, ele pôs-se a discursar aos atenienses sobre a aliança de guerra e, com um estilo inovador, estupefez os atenienses, um povo naturalmente dotado e amante da palavra (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica* XII 53-54.1 = DK A4).

No início do diálogo *Górgias*, Platão apresenta o personagem Sócrates chegando atrasado a um grande encontro público onde Górgias havia acabado de participar de uma batalha retórica e ter feito uma grande exibição (PLATÃO, *Górgias*, 447 a-b). No seu livro *Hípias Maior*, Platão coloca seu personagem Sócrates dizendo o seguinte:

Posso testemunhar que você diz a verdade, isto é, que sua arte realmente progrediu a ponto de ser capaz de lidar com assuntos públicos e privados. Pois Górgias – o sofista de Leontinos – veio de lá até aqui, publicamente, como embaixador, por ser o mais competente entre os leontinenses para manejar os interesses públicos. De fato, reputa-se que ele tenha dito coisas excelentes em público; e, privadamente, ganhou uma fortuna, dando palestras e associando-se aos jovens (PLATÃO, *Hípias Maior*, 282b).

A experiência de Górgias dentro dos teatros, nas assembleias ou em grandes encontros públicos, nos revela o palco onde se desenvolve toda a atividade filosófica do leontinense. Primeiro, sua retórica se constrói em um ambiente de guerra, de disputa, como em um campo de batalha, de onde sai vencedor aquele que usar os melhores recursos retóricos, lógicos e dialéticos. Segundo, seu *logos* só é e só pode ser construído dentro desse campo de batalha. Terceiro, o retor, filósofo e político se misturam em um mesmo personagem que usa de sua poderosa arma retórica para persuadir o público e derrotar seus oponentes. Isso implica que toda mensagem ou texto gorgiano traz um profundo conteúdo político e filosófico, o primeiro não deve ser separado do segundo se quisermos entender a extensão de sua mensagem.

Górgias foi tão bem sucedido nesse palco, como um rapsodo em seu traje de cor púrpura, que a ele dedicou-se uma estátua de ouro: “tinha tanta reputação na Grécia que ergueram em Delfos, a ele apenas, uma estátua – não banhada de ouro, mas de ouro” (CÍCERO, *Sobre o Orador* III, 32, 129 = DK A7). “Junto com as oferendas não tão notáveis, é possível ver as estátuas de Alexínico de Élis – obra de Cântaro de Sicião -, que venceu na luta infantil, e de Górgias de Leontinos” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VI, 17, 7-9 = DK A7). “A estátua banhada em ouro [sc. em Delfos], uma oferenda de Górgias de Leontinos, é uma imagem do

próprio Górgias” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, X, 18, 7 = DK A7). Eumolpos atribui a estátua de Górgias em Delfos a um filho de seu sobrinho Hipócrates, que a dedicou “em favor de duas coisas: a educação e a amizade”. E na base da estátua estava escrito: “Nenhum mortal descobriu arte mais bela para treinar a alma nas competições da virtude – senão Górgias” (EUMOLPOS, *In Epigrammata Graeca* 875^a = DK A8). Não seria nenhum risco absurdo inferir que Górgias deve ter sido vencedor em muitas disputas retóricas. De certa maneira isso poderia justificar tantas homenagens e tanta admiração que culminaram em uma estátua de ouro. Os festivais pan-helênicos tinham seus corpos de jurados que decidiam pelas melhores peças apresentadas a cada ano. Por que Górgias se comunicou tão bem com Atenas e toda civilização grega? O que acontecia quando as “cortinas” eram abertas e o rapsodo/retor assumia o palco?

Para responder às perguntas acima, apresentamos, a partir do *background* teatral, uma interpretação do *Elogio de Helena*, tendo como apoio outras obras atribuídas a Górgias, como a *Defesa de Palamedes*, o *Tratado do Não Ser*, o *Epitáfio* e a *Oração Fúnebre*. Na busca de uma linha compreensiva de sua obra e atividade filosófica, elaboramos um esquema que servirá de parâmetro para a linha de raciocínio a ser assumida nessa interpretação:



No primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*, devemos nos deter em duas palavras que são importantes e que, na verdade, vão direcionar todo o discurso: κόσμος (ordem) e ἀλήθεια (verdade). Estes vocábulos também identificam os dois elementos principais da atividade política e filosófica de Górgias. Logo no preâmbulo, o leontino deixa claro que sua preocupação está em estabelecer uma maneira segura de organização da *polis* que acontece através de um *logos* que tem o compromisso com a verdade. O político e filósofo caminham juntos no entendimento de que uma filosofia prática com efeitos na organização social é a resposta filosófica segura que a Atenas do V século a.C. precisa. Há um registro anônimo sobre Plutarco que diz o seguinte: “Do comentário de Plutarco ao *Górgias* de Platão: a definição de retórica segundo Górgias é que retórica é uma arte que tem autoridade sobre as palavras, que produz persuasão nos discursos

políticos, convincente, mas não instrutiva, sobre qualquer assunto proposto. Sua ocupação específica concerne, principalmente, às coisas justas e injustas, boas e más, dignas e torpes” (ANÔNIMO, *Prolegômenos à Retórica de Hermógenes (Prolegomenon Sylloge 217,3-9 Rabe)*). O registro sobre o comentário de Plutarco encontra paralelo no *Górgias* de Platão, quando este coloca Sócrates fazendo perguntas a Górgias sobre sua retórica:

SÓCRATES: Vamos lá, Górgias - imagine que você está sendo questionado por aqueles e por mim, e responda o que é isso que você diz ser o bem supremo para os humanos e que você diz produzir.

GÓRGIAS: Algo, Sócrates, que não só é o bem supremo de verdade, mas que é também a causa tanto da liberdade dos próprios humanos quanto do governar os outros em cada cidade.

SÓCRATES: E então, como você chama isso?

GÓRGIAS: O persuadir com palavras; por exemplo, na corte, os jurados; no conselho, os conselheiros; na assembleia, seus membros; e em toda reunião política que houver. Além disso, com esse poder, você terá o médico como um escravo, o treinador como um escravo. O comerciante, veremos, ganhará dinheiro para outrem: não para si, mas para você, que é capaz de falar e convencer a multidão (PLATÃO, *Górgias*, 452d-e = DK A28).

Fazendo um comentário sobre a passagem acima citada, Carolina Araújo diz o seguinte:

A determinação do poder de cada cidade, segundo suas leis e costumes, é a determinação de seu maior valor, do que ela considera melhor, do seu bem. A relatividade da valoração não se dá tal como apresentada por Sócrates; não se trata de um homem achar que pode contrapor-se ao valor maior da educação que o formou, da religião que o orientou, da cultura à qual a sua vida sempre estará ligada, disso bem sabia Palamedes. A relação do bem com a circunstância não pode ser banalizada em uma simples vontade que queira se contrapor ao poder, o bem não pode ser confundido com a insolência, por isso a questão da liberdade na cidade (*eleutheria*) e do governo (*arkhein*) sobre os outros. (ARAÚJO, 2008, p. 45)

Deixar Platão colocar no personagem Górgias seu próprio discurso pode nos conduzir a uma percepção equivocada desse personagem: “diz-se que o próprio Górgias, tendo lido o diálogo epônimo, disse a seus amigos: ‘como Platão sabe caluniar bem!’” (ATENEU, *O Banquete dos Eruditos*, XI, 113 (505d-e) = DK A 15a). Entendemos que a intenção do livro *Górgias* é questionar e destituir a retórica gorgiana e demovê-la do status de arte, “portanto, desatenção

seria não notar nessa caracterização do diálogo o anúncio do tema central do *Górgias* de Platão, mesmo porque Sócrates insiste em proclamá-lo literalmente logo após seu *ti estin*: o poder da arte (*dýnamis tês tékhnes* – 447c2)” (ARAÚJO, 2008, p. 17). É possível identificar aqui uma tentativa de Platão de reduzir a retórica gorgiana ao aspecto político, afastando-a assim do seu valor filosófico? Se esse foi o objetivo percebido pelo platonista Plutarco, o diálogo *Górgias* acaba prestando um serviço de fortalecimento daquilo que propunha negar, em outras palavras, ligar a arte retórica de Górgias ao aspecto político fortalece uma filosofia que faz um contraponto à filosofia que pretende pensar um estado sem o envolvimento daqueles que constroem a *polis*. McCoy diz que Platão é uma exceção no mundo grego por nem sempre tratar a retórica como uma prática política, visto que “para a maioria dos gregos, um *rhetor* evoca um orador na Assembleia ateniense, e a prática da oratória automaticamente significa discurso público”. E ainda diz que Platão estava preso “às formas como objeto de conhecimento” e que “sua preocupação com verdades gerais e abstratas” não estavam necessariamente “relacionadas com as questões políticas historicamente localizadas” (McCoy, 2010, p. 17). Górgias, por outro lado, está falando em dialogar com juízes e jurados, conselheiros, membros das assembleias e qualquer cidadão que faça parte de qualquer reunião política, porque a persuasão de sua retórica acontece em um ambiente de participação da comunidade.

A função do retórico, portanto, é entrar na batalha para promover o bem para sua cidade, o retor e filósofo não pode estar separado do seu contexto e nem pode ignorar o seu papel político. Deve ser uma espécie de conciliador que promova uma discussão pública com o intuito de persuadir juízes, jurados, membros das assembleias e políticos a buscar a ordem da cidade: “A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos]; a do corpo, a beleza; a da alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem” (GÓRGIAS, *Helena*, 1).

O discurso político equivocado e mentiroso é responsável pela desordem (*akosmia*) que afeta tanto o indivíduo quanto a *polis*: “em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprová-las quanto louváveis quanto louvar as coisas criticáveis” (GÓRGIAS, *Helena*, 1).

2.2 - O LOGOS

No momento ainda introdutório de *Helena*, Górgias já está estabelecendo a importância do *logos* na elaboração de sua filosofia retórica, registrando aspectos que vão diferenciar o seu *logos* de outros: a) o *kosmos* do *logos* é a verdade; b) o *logos* tem uma função pública, portanto, política; c) o *logos* tem o poder de construir e fortalecer a *polis*, honrando pelo elogio o que merece elogio, mas também tem o poder de repreender e corrigir aqueles que fazem de seu *logos* um instrumento que conduz à injustiça pública, como é o caso de Helena, que foi execrada publicamente como uma mulher vulgar e traidora da pátria:

cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios (GÓRGIAS, *Helena*, 2).

E como corrigir esse equívoco público? Através de um *logos* ordenado pela verdade, construído de um significado que reflete uma realidade e um contexto específico, apresentado no teatro, onde o retor e rapsodo entram em debate para desmontar ou desconstruir o *logos* enganoso.

O *logos* gorgiano também tem a função de separar o que é importante daquilo que não tem a menor relevância para a comunidade construtora da *polis*, é o princípio da desconstrução do discurso enganoso. No caso de sua escolha do mito de Helena, fica clara sua intenção política de pontuar que o aspecto importante de sua defesa não é de inocentar Helena da traição de seu marido, mas de livrá-la da acusação de ser responsável pelo início de um conflito militar: “eu desejo, ao oferecer pelo discurso uma explicação e ao revelar a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, criticam-na” (GÓRGIAS, *Helena*, 2). Como é comum em qualquer comunidade, o aspecto ético moralizante imediato, de valores absolutos, chama mais atenção e cria instantaneamente uma imagem que pode ser associada a um determinado comportamento padrão repetitivo. No caso de Helena, se ela traiu o marido, por associação pode-se facilmente afirmar que ela também traiu a Grécia. Esse é o típico discurso político enganoso que Górgias está enfrentando e desafiando. Quem são os denunciadores de Helena? Será que no contexto de Górgias são aqueles que se assemelham a Menelau, o político, marido traído, líder

egocêntrico, que inicia um conflito militar por sua incapacidade de perceber o *Kairos* e de entender o *kosmos* social? Ou será Paris, o líder bárbaro que raptou e subjugou Helena? A quem Paris é associado dentro da cultura ateniense? É possível que a plateia tenha feito tais associações?

O *logos* de Górgias é jocoso, gosta de brincar com as palavras e delas tira proveito para deixar o ouvinte em estado de graça, através do humor. Como registrou Aristóteles, “Górgias diz – aptamente – que se deve arrasar a seriedade dos adversários com humor e seu humor, com seriedade” (ARISTÓTELES, *Retórica* III, 18 1419b3-5 (= DK B 12)). Há um escólio anônimo que acrescenta exatamente as mesmas palavras de Aristóteles no diálogo *Górgias*, de Platão, especificamente em 473e, quando Sócrates trava um diálogo com Polo e este começa a rir:

O que é isso, Polo? Está rindo? Essa é uma outra forma de refutação? Quando alguém diz algo, você o ridiculariza, em vez de refutá-lo?

Essa é a instrução de Górgias, acabar com a seriedade de seus oponentes jurídicos com o humor, derrubar seu humor com seriedade. (ANÔNIMO, *Escólio a Platão, Górgias* 473e (*Scholia Platonica*, 145 Greene))

A questão do humor é importante porque Górgias está em Atenas exatamente no apogeu das comédias apresentadas no teatro. Jaeger diz que “os antigos, ao chamarem a comédia de ‘o espelho da vida’, significavam que ela reflete o eterno espetáculo da natureza humana e suas fraquezas” (JAEGER, 1965, Vol. I, p. 358). E ainda diz que “mais do que qualquer outra arte, a comédia está ligada às realidades de seu próprio tempo e lugar. Apesar desse fato que faz a comédia fascinante do ponto de vista histórico, seu único propósito, ao retratar eventos efêmeros e personalidades, é representar certos aspectos de sua eterna humanidade que são negligenciados pelas imponentes formas de poesia como a épica e a tragédia” (p 359). Diferente do drama satírico das tragédias, que ironizava os seres mitológicos, a comédia vem ironizar as pessoas presentes nas assembleias. Essa prática da ridicularização pública, especialmente de personalidades, se tornou tão escrachada que, em 440 a.C., “uma lei foi aprovada proibindo autores cômicos de ridicularizarem qualquer cidadão pelo seu nome em suas composições” (GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 449). Essa lei, no entanto, é revogada dois anos depois de ser aprovada, e a comédia caminha em um processo de amadurecimento até atingir seu apogeu no último quarto do século V, exatamente quando Górgias se apresenta nos teatros de Atenas e de vários recantos da Grécia.

Como foi mencionado acima, a preocupação de Górgias no *Helena* é inocentá-la da acusação de um evento político militar, não de ser uma mulher vulgar, como assim julgava a plateia: “irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia” (GÓRGIAS, *Helena*, 5). Górgias não pretende fazer uma defesa ética de Helena, pois para ele não há a mínima importância definir o que é uma mulher boa e fiel em oposição a uma mulher má e traidora. Esse tipo de abordagem conceitual é típica dos absolutistas e moralistas, a quem Górgias dirige sua crítica. O ensino das virtudes não faz parte de sua proposta pedagógica, visto que elas não podem ser conceituadas e ensinadas, mas somente experimentadas e compartilhadas dentro de um contexto social. Górgias não nega e muito menos ignora a percepção que o cidadão grego tinha de Helena: “De fato, nem é ignorado nem é sabido por poucos que a mulher sobre a qual trata esse discurso [ocupa], por natureza e genealogia, o ponto mais elevado entre os mais elevados homens e mulheres” (GÓRGIAS, *Helena*, 5). Ao contrário, ele ainda descreve Helena como uma mulher linda e sedutora de muitos homens:

gerada em tais circunstâncias, era divina a sua beleza. E o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou muitos com muitos desejos passionais. Com seu corpo reuniu muitos corpos de homens que aspiravam grandemente a grandes coisas... (GÓRGIAS, *Helena*, 4).

Este é o momento da ironia que também apresenta o pai terreno de Helena, Tíndaro, como um enganado por suas próprias convicções. Era um homem muito poderoso, mas incapaz de reconhecer seu próprio engano, pois não era o verdadeiro pai de Helena: “pois do ventre de Leda foi gerada, de pai divino de fato, mas dito de mortal, Tíndaro e Zeus, dos quais este último, por ser o pai, fez boa figura, e o primeiro, por crer [ser o pai], foi tratado com desprezo. Um era o mais forte dos homens. O outro, senhor absoluto de todas as coisas” (GÓRGIAS, *Helena*, 3). Todos sabiam que Tíndaro não era o pai de Helena, menos ele mesmo, o que faz dele um personagem patético, digno de desprezo – e ridículo.

É exatamente esse deboche que encontramos na *Defesa de Palamedes*, quando Górgias, na qualidade de advogado, faz referência a Odisseu, o acusador de Palamedes, de ser um homem fraco de caráter, invejoso, desonesto e covarde, uma imagem crua de um líder que se sobressai através de artifícios inaceitáveis: “Mas se por inveja ou perfídia ou desonestidade criou essa acusação, assim como seria o mais poderoso homem por causa daquelas coisas, por estas seria o pior homem” (GÓRGIAS, *Palamedes*, 3). Como pano de fundo da *Defesa de Palamedes* temos

também a guerra de Tróia e, assim como em *Helena*, Górgias está usando sua retórica para denunciar que os males sobre os quais pesam as acusações a Helena e Palamedes foram causados por líderes que se encontram distanciados da verdade que pode beneficiar a *polis*. E esse é o objetivo maior, estabelecer a verdade que será demonstrada ainda no fim deste capítulo. Os personagens Tíndaro, Menelau, Paris e Odisseu (líderes políticos e militares diretamente envolvidos no conflito de Tróia) estão afastados dessa verdade, mas o *logos* do retor de Leontinos vem para corrigir esse erro, oferecendo através do discurso uma explicação para revelar a verdade.

2.3 - A PERSUASÃO

Mas, para chegar a essa verdade, o retor precisa persuadir o seu ouvinte. A questão não fácil de responder é: o que é essa persuasão e como ela ocorre? Outra questão: a divindade, em Górgias, tem relação direta com a sedução e a persuasão? *Peitho*, a deusa grega da persuasão, é a divindade citada por Górgias para expressar a ideia de sedução e persuasão pelo discurso. Sabemos que sua gênese como divindade está associada à Afrodite. Assim, *Peitho* está relacionada ao amor e sexo, mas também tem funções ligadas à vida pública da comunidade. Eros, igualmente citado no *Elogio de Helena*, é também responsável por levar os homens, amantes de Helena a adquirirem as honras das vitórias. A beleza, ligada por Górgias à divindade, quando afirma ser divina a beleza de Helena, é também um elemento importante na persuasão, beleza divina que não se limita aos atributos físicos da linda Helena, mas que é igualmente um atributo do discurso. Podemos dizer, a partir disso, que persuasão e erotismo fazem parte de uma mesma matriz de sedução em Górgias?

No seu primeiro argumento em defesa de Helena, Górgias coloca o poder dos deuses como algo que está acima da resistência humana: “o divino é mais forte que o homem, tanto pela força e pela sabedoria, quanto pelas demais coisas” (Górgias, *Helena*, 6). A persuasão exercida pelo divino está tão acima do homem que não cabe a este último ser julgado quando sob o domínio do divino. Na organização hierárquica, o divino está acima do homem, e é o mais forte que comanda o mais fraco. Helena, nesse caso, deve ser inocentada, pois foi conduzida por um poderio acima de suas forças, eximindo-a de qualquer responsabilidade. Aqui podemos indagar:

o conceito de persuasão para Górgias, dado o seu caráter coercitivo, se relaciona também com o poder divino em geral?

Se considerarmos que para Górgias o discurso (*logos*) também é divino, podemos entender que a persuasão acontece por uma capacidade de sedução desse *logos* que está acima da possibilidade do homem de resistir ao seu poder: “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” (Górgias, *Helena*, 8). Mas de que *logos* estamos falando que é capaz de operar tais ações? Do *logos* estruturado e metrificado. Segundo Spatharas (2001, p. 47), em *Helena* 13, Górgias “afirma que um discurso escrito com técnica (*techne*) persuade uma audiência sem necessariamente dizer a verdade. A forma de um discurso é lá considerada como um fator determinante de persuasão”. Vejamos o que diz Górgias: “em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão” (GÓRGIAS, *Helena*, 13). Spatharas (2001, p.49) ainda acrescenta que o “prazer invocado na audiência por um orador habilidoso é também considerado por Górgias como um fator que tem um importante papel no poder da persuasão”. Na verdade, estamos falando de um jogo perigoso, já que Górgias apresenta a possibilidade da persuasão acontecer mesmo quando a inverdade fundamenta o discurso. Isso significa que o discurso tem o caráter enganador? Dinucci responde a esta pergunta quando diz que “vemos Górgias atribuir ao discurso tanto a capacidade de persuadir (*peisas*) quanto a de enganar a alma (*kai tem psychen apatesas*)” (DINUCCI, 2017, p. 27-28)⁶. Mas isso não significa dizer que o aspecto enganador

⁶ Dinucci apresenta uma explicação sobre o termo “enganador” que vale à pena ser reproduzida aqui: “Muitos dos comentadores se limitam a afirmar que, com isso, Górgias afirma o caráter enganador do discurso. O problema é que o termo “enganador” está, em nossa cultura, carregado de uma valoração moral negativa. Para nós, aquele que engana comete uma falta moral (e muitas vezes também penal), mas não é esse o caso entre os gregos, para os quais o engano (*apate*) era visto de modo ambíguo: às vezes como bom, às vezes como mal. Lembremos, por exemplo, de Ulisses, que, para escapar do ciclope, lhe diz chamar-se *Ninguém*: quando os companheiros do ciclope chegam para saber qual o motivo de tantos gritos, o ciclope lhes diz que *Ninguém* o cegara – os outros, então, acham que o ciclope está louco, e Ulisses consegue escapar. A astúcia, que Ulisses aqui exemplifica, é vista como uma qualidade preciosa para os gregos, enquanto, entre nós, é considerada como um defeito de caráter (o indivíduo astuto é, via de regra, considerado por nós como falso e dissimulado). Porém, na passagem supracitada, vemos não o termo *apate*, mas o verbo *apatao* (enganar) no particípio aoristo nominativo singular referindo-se explicitamente à alma. Na verdade, o substantivo *apate* não aparece nem uma única vez no *Helena* (10), mas sim o termo próximo *apatema* (artifício, estratégia), referindo-se aos “enganos da opinião” (*doxes apatemata*). Isso nos dá oportunidade para salientar um ponto fundamental: quando Górgias nos diz que alguma coisa é algo, essa predicação é sempre, em termos aristotélicos, acidental e, portanto, relativa. Assim, *apate* não expressa um atributo essencial do *discurso*, mas uma característica que lhe advém em sua relação com a alma e a opinião. Esta última é instável por se apoiar no ouvir dizer e não na experiência dos fatos.” (DINUCCI, 2017, p. 28-29).

seja uma parte intrínseca do discurso. O engano acontece quando a verdade da experiência é preterida em detrimento da opinião. Kerferd afirma que “só é possível engano em relação ao que é realmente verdade” (KERFERD, 2003, p. 137). E por que acontece o engano? Segundo Górgias, o engano acontece quando o homem se depara com fatos que ele não conhece e por isso recorre à opinião (*doxa*) como conselheira de suas almas:

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! 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. (GÓRGIAS, *Helena*, 11)

Voltemos à cena de Górgias no teatro de Atenas. Ali está o retor com sua veste cor púrpura, como um rapsodo, apresentando seu discurso em forma de prosa, organizado e metrificado, com figuras de linguagem bem construídas, usando recursos da retórica e da lógica, já conhecidos desde os grandes poetas, mas agora levados à excelência pelo mestre da estruturação retórica. O discurso em progressão fala de um assunto conhecido, o mito de Helena, e apresenta a narrativa exatamente do jeito que a plateia conhece. O retor não nega que Helena se apaixonou por Paris, deixou seu marido Menelau e sua família, fugindo para Tróia como se estivesse em uma aventura adolescente. Apresenta-a, inclusive, como uma mulher linda, sedutora, poderosa e vulnerável às experiências do amor. Muitos homens se renderam à sua formosura. Nesse estágio há uma relação de empatia entre retor e plateia, está estabelecida certa relação de confiança. No momento oportuno vem um deboche que leva todo o teatro a uma atitude de descontração e diversão, quando os personagens da história mitológica são identificados com personalidades políticas locais. Simultaneamente, no mesmo preâmbulo, Górgias anuncia e prepara o auditório do teatro que tem uma comunicação a fazer, na verdade, uma correção de um engano interpretativo da causa geradora da guerra de Tróia. A confiança já estabelecida pode ser reforçada com mais narrativas conhecidas, como falar de Paris como um bárbaro indesejável que seduziu a esposa de um rei grego, levando-a a Troia para com ela coabitar, dando assim início a um conflito militar que traumatizou toda a Grécia. Não é a opção

de Górgias. O cenário no teatro, a veste púrpura e a estrutura metrificada do discurso fazem parte do processo de persuasão, mas a persuasão não finda na conquista da confiança, ela pretende levar ao prazer, e esse prazer só se realiza quando o interlocutor se livra do engano. Chegou a hora de o político apresentar sua filosofia:

Com efeito, não direi quem, por que e como satisfiz o desejo e tomou Helena, pois se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer. Ultrapassarei, pelo discurso, o tempo de então, omitindo o princípio do discurso a que se deve chegar, e irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia. (GÓRGIAS, *Helena*, 5)

Górgias apresenta quatro motivos que levaram Helena a Tróia: 1) O poder divino; 2) A violência humana; 3) O poder do logos, que também é divino; 4) O poder do amor, que também é divino: “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” (GÓRGIAS, *Helena*, 6).

É importante ressaltar que Górgias não é o primeiro a tentar inocentar Helena de suas acusações. Górgias também não é o inventor da retórica, da lógica, da prosa, do teatro ou das chamadas figuras gorgianas, pois as figuras de linguagem já existiam abundantemente na literatura grega. O que Górgias faz é se apropriar da cultura e das técnicas existentes para, a partir delas, desenvolver o seu trabalho de desconstrução filosófica do conhecimento estabelecido como verdadeiro e que ele vai apontar como engano. Essa percepção é importante para que possamos entender de que maneira o interlocutor, que está em debate retórico com o leontino, vai migrar do engano para a verdade.

Quando Górgias apresenta os argumentos que levaram Helena a Troia, ele está mais uma vez trabalhando em cima de um terreno já conhecido pelos ocupantes do teatro. Já no poeta Homero, segundo Platão, o educador dos gregos, na *Ilíada* e na *Odisseia*, Helena aparece como uma figura complexa que ora se culpa pela guerra e ora é apresentada como tendo sido obrigada pelos deuses a fugir com Paris. Segundo Crepaldi,

Em Homero, as atitudes em relação a Helena são um tanto variáveis. Bem tratada pelos troianos e compreendida até mesmo por Penélope, Helena tem em si mesma sua maior acusadora. Particularmente marcante é o uso de *kyon* ('cão') e (*kynopis*) ('cara de cadela'), insultos comuns em outras partes da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas somente autodirecionados a Helena (Crepaldi, 2015, p. 17).

No entanto, segundo ainda Crepaldi, o foco de Homero não estava sobre “a controvérsia de Helena ter ido à força ou por vontade própria” (2015, p.24). Vemos, portanto, que, em Homero, havia uma discussão importante sobre a questão da reputação de Helena e a percepção de que Helena se autoapresentava como uma cadela era muito forte no imaginário da população grega contemporânea de Górgias. Lembremo-nos que Górgias ressalta essa memória vinda dos poetas como muito vívida entre os seus ouvintes:

cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios (GÓRGIAS, *Helena*, 2).

No poeta Estesícoro, posterior a Homero, Helena é apresentada como uma mulher santa e inocente que nem sequer chegou a Troia. Portanto, sua beleza sedutora não é responsável seja pelo rapto por parte de Paris, seja pela missão de resgate liderada por seu marido Menelau, que foi o estopim para o início da guerra. No *Fedro* de Platão, Sócrates, em conversa com Fedro, argumenta que os deuses são bons e que difamar as divindades pode ser um problema, mas, caso aconteça, a retratação é o caminho para a reconciliação. Segundo o personagem Sócrates, Estesícoro perdeu a visão depois de ser maledicente com Helena, o que significa que ele afrontou Eros. Logo em seguida, Estesícoro resolveu escrever um poema chamado *Palinódia* (retratação), recuperando sua visão logo que terminou de escrevê-lo. Assim diz o fragmento preservado por Platão:

...Não é correta esta história:
 não partiste nas naus de belos bancos
 nem alcançaste a cidadela de Troia...
 (PLATÃO, *Fedro* 243 a13-b2)

Há também uma referência a Helena no Fragmento 16 da poetisa arcaica Safo, que desculpa Helena por sua relação com Paris por ter colocado sua opção pessoal de amar acima de todas as coisas ou pessoas, incluindo sua própria família. Safo enfatiza a decisão moral individual de Helena como um mérito e não como um motivo de condenação:

É um batalhão de infantes – ou de cavaleiros – dizem outros que é uma frota de negras naus a mais linda coisa sobre a terra. – para mim é quem tu amas./ E como é fácil fazer clara essa verdade para o mundo/ pois aquela que triunfou sobre o humano em beleza, Helena, seu marido, o mais nobre dos homens/ abandonado, para Tróia navegou. Para a filha, para os pais queridos, nem um só pensamento voltando/. (...) agora esta lembrança de Anactória daqui tão distante/ aquele modo de andar que acorda os desejos/ e cambiantes brilhos, mais eu queria ver, no seu rosto/ que soldados com panóplias e carros lídios (FONTES, 2003, p. 385).

Outro que merece ser mencionado é o poeta trágico Eurípedes, que, embora não seja seguidor do movimento sofisticado, deixou influenciar-se por este e também tentou inocentar Helena, assumindo um caminho parecido com Estesícoro, tirando Helena de Troia e colocando-a no Egito, completamente inocente e alheia a todos os problemas em curso. Até um simulacro de Helena foi introduzido na história:

Quanto à *Helena*, à primeira vista, no seu monólogo inicial (vv. 1-67), a peça parece promover a absolvição total da personagem título. No Egito, por culpa de intrigas divinas, Helena foi mantida a salvo, enquanto gregos e troianos lutavam por um simulacro, que Páris levou a Troia pensando ser a Helena original. Helena se apresenta então como uma esposa fiel e casta, que é injustamente acusada de uma traição que não cometeu. Ela chega a dizer explicitamente quais foram os desígnios de Zeus que realmente causaram a guerra de Troia: aliviar a mãe terra da enorme multidão de mortais, um motivo que retoma o fr. 1 Bernabé/Davies da *Cípria*, e também celebrar o mais poderoso dos aqueus (v. 39-41). (CREPALDI, 2015, p. 35)

Assim diz Eurípedes em seu poema *Helena* 29-55:

Então Páris do monte Ida deixou seu rebanho
e foi à Esparta para me tomar como esposa.
Mas Hera, inconformada por não ter vencido as outras deusas,
inflou de vento meu tálamo com Alexandre:
não foi a mim que ela entregou ao filho do rei Príamo,
mas um fantasma vivente, que ela forjou do céu à minha semelhança.
E ele imagina que me tem – imagem vã –, quando não tem.
Também os planos de Zeus, por seu lado, a esses outros males juntaram:
guerra ele levou aos gregos e aos infortunados frígios
para aliviar a mãe terra da enorme multidão de mortais
e também para que se conhecesse o mais poderoso da Hélade.
E para a luta contra os frígios, não eu, mas o meu nome
foi posto como prêmio de guerra aos gregos.
Pelos dobras do éter, Hermes me levou escondida em uma nuvem,
(porque não fora Zeus negligente comigo) e me estabeleceu nesta casa
[de Proteu, que ele julgara o mais virtuoso dentre todos os mortais,

a fim de que eu mantivesse meu leito incorrupto para Menelau.
 E aqui estou eu, mas o meu combalido esposo reuniu um exército
 e marchou contra as torres de Troia para me apanhar de volta.
 Muitas almas, por minha causa, às margens do Escamandro,
 pereceram. E eu, que tudo isso aturei,
 sou amaldiçoada e julgada, como se tivesse abandonado meu esposo
 e assim causado aos gregos uma guerra enorme. (CREPALDI, 2015, p.
 43-44)

Agora que conhecemos um pouco da influência poética grega na formação cultural do cidadão ateniense sobre o mito de Helena, voltemos às razões de Górgias para inocentar Helena. Percebe-se, de antemão, que o caminho assumido por Górgias difere de todos os poetas. O embaixador não apresenta uma Helena confusa que assume a autopunição como forma de aliviar sua crise pessoal, como se vê em Homero. A Helena de Górgias também não está ausente da trama da guerra de Troia, vivendo longinquamente no Egito, como um fantasma inocente e puro, fiel ao marido e à família, casta e injustiçada pela falsa acusação de seu envolvimento com Paris, como propõem Estesícoro e Eurípedes. Nem tampouco é a Helena da poetisa Safo, que egoisticamente decide abandonar seu marido, sua filha e sua pátria para viver um grande amor. Todos estes poetas estão preocupados com a questão da reputação de Helena, com a questão moralizante de uma ética rígida e absoluta, da qual Górgias faz questão de desviar seu caminho, já que uma ética definida para todo e qualquer tipo de situação faz parte do conjunto de elementos que constituem a persuasão para o engano. E, se alguém quiser falar em reputação, deve mudar o foco da reputação de Helena para a reputação de seus acusadores.

No primeiro argumento de defesa a mudança de foco é clara, o homem é mais fraco do que o divino, portanto, se Helena foi impelida pelo divino a seguir Paris, como diz o mito, então a responsabilidade cai sobre o mais forte, não sobre o mais fraco:

Pois é impossível se opor, 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. 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. (GÓRGIAS, *Helena*, 6)

Untersteiner diz que “a representação do divino apresenta-se segundo o modo como era tradicionalmente concebido: deus é *to kreitton*” (2012, p. 168). O que vemos aqui é um sofista

que poderia ser acusado de ignorar os deuses, assim como foi acusado Protágoras (EUSÉBIO, *Preparação das boas novas* XIV 3,7 = DK80B4; DIÓGENES LAÉRCIO IX 51 = DK80B4; SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Professores* IX 55,56 = DK80A12), de defender e retomar a tradição religiosa e a cultura mais básica do homem grego: a crença no poder soberano de seus deuses. Interessa a Górgias preservar a cultura existente porque é essa a base do conhecimento possível para o homem se organizar em *polis*. Portanto, quando os tradicionais poetas tentam desculpar Helena, eliminando a ação divina como causadora de sua ida a Troia, na verdade estão negando aos deuses e a todo o seu poder. Estes são os verdadeiros traidores que usam Helena como um escudo para esconder a sua própria ignomínia. Os deuses estavam presentes nas atividades sociais, culturais, religiosas, jurídicas e políticas da *polis*. Coulanges (2008, p. 180) afirma que em Atenas “a assembleia começava sempre por um ato religioso. Os sacerdotes ofereciam o sacrifício; depois traçavam largo círculo, espargindo a terra com água lustral, e só dentro desse círculo sagrado os cidadãos se reuniam. Antes de qualquer orador tomar a palavra, era pronunciada a oração perante o povo em silêncio”. Inclusive, os festivais dos quais participavam Górgias e outros poetas eram festividades dedicadas aos deuses. Está agora estabelecida a defesa de Helena em cima de uma base cultural religiosa sólida: Helena não é mais forte do que os deuses, portanto é inocente da acusação a ela imputada.

O segundo argumento gorgiano para inocentar Helena está ligado a um fato observado por todos: na natureza, o homem é fisicamente mais forte do que a mulher. Na civilização grega o homem era treinado para as batalhas e atividades esportivas enquanto a mulher resumia suas atividades às obrigações domésticas. Paris, como filho de um rei bárbaro, cujo reinado estava sempre em conflito com outros povos, tinha como obrigação ser bem preparado na arte da luta, o que demandava muita atividade física. McComiskey (2012, p. 41) diz que no V Séc. a.C. existia uma “*techne* de guerra” que preparava o militar para planejar estratégias e para superar e antecipar problemas inesperados pelo uso da força. E que:

Nenhum cidadão naqueles dias estava mais preparado para a arte da guerra do que os membros da nobreza política e social. O abductor de Helena, Alexandre (ou Paris) era filho de Príamo, rei de Troia; portanto, é certo que ele teria sido (no contexto do mito) extensivamente e formalmente treinado em uma *techne* que aumentou a eficiência de sua força natural em situações de confronto que requerem força física e violência. (MCCOMISKEY, 2012, p.41)

Nos dias de hoje, com toda a evolução dos estudos científicos, reconhecer a superioridade física do homem sobre a mulher ainda parece ser um ponto pacífico. Dividimos os esportes por gênero, na maioria dos casos, e os números mostram que os recordes dos homens superam os resultados alcançados pelas mulheres. Não temos muita dúvida de que um homem de porte físico privilegiado, com treinamento militar, terá mais vantagem em um confronto físico com uma mulher cuja maior ocupação é a maternidade e cuidado do lar. Ora, se Helena “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” (GÓRGIAS, *Helena*, 7). O segundo argumento de defesa também se baseia em um conhecimento reconhecido pela comunidade ateniense, ou seja, em um confronto físico entre um homem e uma mulher é natural que o homem tenha vantagem e que a mulher seja subjugada pela força, especialmente quando este homem é um guerreiro e a mulher uma residente palaciana. Sendo esse o caso, “é o bárbaro que lançou mãos ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei quanto pela ação” (GÓRGIAS, *Helena*, 7). De fato, Helena é a vítima de um ato brutal de estupro, não a agente de uma traição ao marido e à sua pátria, e aquele que a sequestrou “fez coisas terríveis, ela sofreu a ação. É justo ter piedade dela e a ele odiar” (GÓRGIAS, *Helena*, 7).

No terceiro motivo da defesa de Helena, o poder do discurso, Górgias diz que “se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade” (GÓRGIAS, *Helena*, 8). De início Górgias apresenta o discurso capaz de persuadir e enganar a alma. O discurso é um poderoso senhor, divino, mas ele pode “tanto o medo acalmar e a dor afastar, quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar” (*Helena*, 8). Mas isso torna todo discurso perigoso, enganador? Não necessariamente. Dinucci diz que “*apate* não expressa um atributo essencial do *discurso*, mas uma característica que lhe advém em sua relação com a alma e a opinião. Esta última é instável por se apoiar no ouvir dizer e não na experiência dos fatos. Assim, o discurso só é enganador quando encontra diante de si a opinião” (2017, p. 27-28). A persuasão, portanto, também acontece nos falsos discursos: “Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso” (*Helena*, 11)! E quando essa persuasão acontece, a alma da pessoa é tomada pelo poder superior do *logos*, fazendo com que esta pessoa não aja espontaneamente: “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” (*Helena*, 11)? Se Helena foi persuadida e enganada pelo discurso, por que seria ela culpada?

Mas essa persuasão enganosa não aconteceu somente com Helena, é uma experiência de todos, está presente no discurso dos meteorologistas: “que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modele também a alma como quer, 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” (*Helena*, 13); está presente no discurso de políticos, juristas e oradores em geral nas assembleias: “em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão” (*Helena*, 13); assim como também está presente nos discursos dos filósofos: “em terceiro lugar, os embates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença na opinião” (*Helena*, 13). Nesse momento, Górgias está denunciando que o engano está em todos os lugares e em toda forma de expressão do conhecimento. Para finalizar seu argumento do discurso persuasivo que tanto pode fazer bem como fazer mal, Górgias faz a relação do discurso com o medicamento usado no tratamento dos enfermos:

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

No caso de Helena, como se deu essa persuasão que a tirou de sua espontaneidade e a fez cair no engano? Aqui se inicia o quarto argumento. Paris, além de ter um discurso poderoso e sedutor, era também um homem muito bonito e atraente, e essa combinação de beleza física com um discurso sedutor possuiu Helena, que nada pôde fazer para evitar a sedução, visto que mais uma vez foi possuída pelo poder divino de Eros:

pois se foi Eros 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 natureza 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 (*Helena*, 15).

Lembremo-nos que o poeta Estesíroco foi punido com a cegueira por ter afrontado Eros. Por que deveria Helena se rebelar contra este poder superior? Vêm então duas perguntas de Górgias que colocam todos os ouvintes do teatro na mesma dimensão de Helena: “Se, com efeito, o olhar de Helena foi atingido pelo desejo do corpo de Alexandre e transmitiu o combate de Eros à alma, que há aí de extraordinário? Se Eros, sendo um deus, tem o poder divino dos Deuses, como seria possível que o mais fraco o afastasse de si” (*Helena*, 19)? Em outras palavras, quem nunca se deixou ser possuído por Eros e cair de amores diante de um corpo bonito e escultural? É Helena diferente de nós? O que há de extraordinário nisso se o mais fraco mais uma vez foi dominado pelo mais forte? Estabelece-se um profundo silêncio no teatro e chega o momento do *kairos*.

2.4 - O KAIROS E A VERDADE COMUNITÁRIA

E o que é o *kairos*? É comumente interpretado como o momento oportuno para se tomar a decisão certa. Em um trabalho de interpretação do *Epitáfio* (DK 82B6), Untersteiner (2012, p. 260) tenta responder ao dilema ético do soldado que vai ao campo de batalha e vive o trágico dilema de preservar sua vida, que é uma dádiva divina, ou cumprir com a missão divina de defender e preservar a *polis*. O grande problema é que tanto a vida quanto o chamado para a morte “trazem em si a marca do divino”. Untersteiner então diz que:

Uma decisão não pode provir ‘da arrogância do direito positivo’ (*to authadous dikaiou*), mas da bondade do que é verdadeiramente justo (*to praon epieikes*). O que significa dizer que o ato cognoscitivo, capaz de se transformar em ação, não pode provir de uma lei rigorosamente lógica, mas da força persuasiva do *logos*, que se liberta no momento da decisão (*kairos*) que tem justamente por objetivo fazer *to deon en toi deonti*, ‘fazer o que se deve no devido momento’ (UNTERSTEINER, 2012, p. 261).

Cassin diz que *kairos* é uma das palavras gregas mais intraduzíveis e que está muito ligada à temporalidade sofisticada, embora já presente nas obras de Hipócrates e na poesia pindárica. O *kairos* é também perigoso porque é “como o momento ‘Zen’ do tiro com arco, é o momento da abertura de possibilidades: é o momento de crise para o médico, da decisão entre

cura e morte; o momento da flecha lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre acertar ou errar” (2014, p. 93). O que está em questão no *kairos* não é somente a capacidade do arqueiro acertar o alvo, mas a capacidade de acertar no coração. O momento oportuno é único, caso a flecha não seja lançada no momento certo, o inimigo já passou ileso e possivelmente irá ferir ou matar o arqueiro. O arqueiro precisa calcular velocidade, distância, movimento do alvo e ainda ser preciso no sentido de atirar sua flecha para que ela penetre nas partes vulneráveis da armadura.

Para enxergarmos melhor o *kairos* na retórica de Górgias, precisamos voltar à cena do teatro. O debate retórico é parte fundamental da performance gorgiana. Quando Górgias está apresentando o *Elogio de Helena* está também sendo interpelado por aqueles que, através de suas retóricas, defendem a tese de que Helena é culpada. O ambiente de disputa não se resume aos tribunais, faz também parte dos festivais e assembleias. Em *Helena*, Górgias está dirigindo a palavra diretamente aos poetas quando diz que deve “convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios” (*Helena*, 2). Está também se dirigindo aos meteorologistas, políticos, juristas e filósofos e faz questão de assinalar que estes também enganam, e que nos debates dos filósofos estes prevalecem pela rapidez de pensamento para modificar a crença em opinião (*Helena*, 13). Para o leontino, todos os citados são retores porque também usam do *logos* para persuadir as pessoas.

Para não parecer que a interpretação subjetivista e quase pessoal do *kairos* em Untersteiner responde à questão do *kairos* gorgiano, deve-se ressaltar que este começa a partir do retor. Para Górgias, o *kairos* é uma experiência do retor e do interlocutor. No teatro, o *kairos* é uma oportunidade para todos e a produção filosófica só é possível nesse ambiente de debate, o que não é somente uma característica de Górgias, mas também de outros sofistas. É a partir da experiência do *kairos* que o retor, filósofo e político de Leontinos vai encontrar as fragilidades da retórica de seu oponente para denunciar o engano. É o momento do arqueiro, cuja arma é *logos*, encontrar a brecha perfeita na parte vulnerável da armadura do oponente, sendo essa armadura uma representação da retórica que não consegue sustentar o engano apresentado como verdade. O DK traz uma citação de Clemente de Alexandria que expressa exatamente a oportunidade que cada retor está procurando para atingir o ponto fraco do outro: “nossa competição requer duas coisas, segundo Górgias de Leontinos: audácia e esperteza, audácia para suportar o perigo,

esperteza para conhecer o enigma. A palavra, como o anúncio dos jogos olímpicos, convoca quem quer, premia quem pode” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Miscelânea* I 51 = DK B 8). A versão editada por Sprague traduz, no lugar de “esperteza para conhecer o enigma”, “habilidade para fazer o oponente tropeçar” (SPRAGUE, 2001, P. 49). Não é exatamente isto que Górgias está fazendo no teatro apresentando o discurso de *Helena*, se apropriando do *kairos* para fazer tropeçar seus oponentes?

Vejamos. Voltemos ao primeiro argumento: um deus obrigou Helena a acompanhar Paris. Ora, se seus oponentes acreditam e defendem que Helena desobedeceu a um deus e foi para a Pérsia por conta própria, sendo assim culpada, eles estão caindo em uma aporia desafiadora, porque, se Helena desobedeceu a um deus, isso significa que o divino não é superior ao humano, que o humano está no mesmo nível do divino, e que este não tem nenhum poder superior. Isso é negar o divino diante de toda a comunidade. O problema é que a comunidade acredita no poder superior do divino, e Górgias afirma e reforça esse conhecimento que já está aprovado pela comunidade: “o divino é mais forte que o homem tanto pela força e pela sabedoria quanto pelas demais coisas” (*Helena*, 6). A aporia será evidenciada também nos argumentos seguintes, todos eles expõem a fragilidade da retórica que sentencia Helena como culpada. Se ela foi capaz de superar a violência física de Paris, isso significa afirmar que a frágil palaciana foi capaz de vencer fisicamente o militar treinado para as batalhas. Se Helena não foi seduzida pelo *logos* a ponto de perder sua espontaneidade, isso significa dizer que o *logos* não é divino e não tem o poder de persuadir. Finalmente, se Helena não foi persuadida por Eros para se apaixonar por Paris, significa dizer que seu amor é mais forte do que Eros, colocando Eros em uma posição de inferioridade inaceitável para a comunidade. E, se o amor não vem de Eros, de onde vem? Esse é o *kairos* do retor gorgiano, que encontrou o momento oportuno para atacar os pontos vulneráveis dos outros retores.

Mas existe também a experiência kairótica das pessoas que estão envolvidas no processo do debate como espectadores ou juízes. Aliás, estes são os responsáveis pela votação pública na escolha do vencedor do debate. O critério de avaliação dos espectadores e juízes deve ser o critério do discurso que mais persuade, que expressa a verdade. Como diz Górgias, no princípio de *Helena*, a boa ordem do discurso é a verdade (*Helena*, 1). Consigny diz que “para Górgias, ver a verdade é um prêmio, um termo de louvor ou uma condecoração que a audiência concede ao retor que ela achou mais persuasivo” (2001, p. 89). E, segundo a proposta gorgiana, essa

verdade não sai do retor, visto que este não tem sua verdade para ser compartilhada, mas a verdade é construída no debate quando o retor, através de sua retórica, tira a poeira que esconde a verdade comunitária já definida por ela mesma. A persuasão em Górgias, portanto, não é a sedução da retórica para convencer o interlocutor sobre a verdade do retor, mas uma sedução para mostrar que a verdade do interlocutor tem um problema, especialmente se não estiver em consonância com os valores da comunidade.

Vejam isso de forma prática na experiência do teatro. Quando Górgias inicia seu discurso, ele aponta o fato de que existe um consenso na plateia de que Helena é culpada e de que essa voz uníssona de condenação vem desde a época dos poetas (*Helena*, 2). Se tivermos o poeta Homero como referência, estamos falando de pelo menos 300 anos de condenação. A tarefa de sua retórica é mudar o eixo de uma longa tradição fundada em um equívoco filosófico, ético e político, que contraria o conhecimento reconhecido pela comunidade como válido. E que conhecimento é esse? Que o divino é poderoso, soberano, está acima e tem força para dominar o humano; que o homem é fisicamente superior à mulher e, normalmente, leva vantagem sobre o corpo feminino em um contexto de luta corporal; que o *logos* é divino e tem um poder de persuasão absoluta sobre o humano; que o amor e o apetite sexual estão ligados ao divino Eros, que também tem a capacidade de domínio sobre o *humano*. Estas são verdades já estabelecidas e aceitas pela comunidade. Condenar Helena significa abrir mão de todas elas. A retórica gorgiana, portanto, através do *kairos*, leva a audiência a perceber a oportunidade de correção desse eixo para que a justiça seja estabelecida. E a correção da injustiça tem implicações em toda a comunidade, pois a experiência da absolvição de Helena representa a negação de verdades absolutas que afetam a *polis*, seja no campo jurídico, filosófico ou político. Mas quais são as verdades absolutas que estão sendo confrontadas e destituídas pela retórica gorgiana? Sobre isso falaremos no próximo capítulo sobre a Retórica do Kosmos Social.

Górgias volta a perguntar à audiência do teatro: é Helena culpada ou inocente? Em uníssono uma multidão responde: inocente. A verdade comunitária está finalmente confirmada.

3 - A RETÓRICA DO *KOSMOS* SOCIAL

Foi Górgias bem sucedido em sua tentativa de inocentar Helena? Pelas evidências documentais apresentadas anteriormente no capítulo dois, sabemos que os discursos do retor de Leontinos chamaram muita atenção e despertaram no povo ateniense a curiosidade de ouvir e aprender uma abordagem retórica que se apresentava de maneira inusitada, com uma proposta filosófica e política que caminhava na contramão do conhecimento elaborado pelos filósofos pré-socráticos. Apresentar uma filosofia que busca verdades consentidas comunitariamente significa o rompimento com a filosofia da natureza, “pois, de modo geral, o empenho dos primeiros filósofos era no sentido de revelar toda a verdade ‘sobre a natureza’: descrever, organizar e explicar o universo e todos os seus componentes” (BARNES, 2003, p. 14). Embora a filosofia da natureza tenha sua importância reconhecida no mundo grego, para Górgias (ex-aluno do físico Empédocles, um pré-socrático relevante) essa filosofia não atende às suas inquietações políticas, cujo foco está na construção da *polis*.

Cabe aqui também perguntar: é a verdade comunitária a última resposta filosófica de Górgias para o ser humano do seu tempo? Em assim sendo, como podemos encontrar o aspecto prático dessa verdade comunitária, qual sua relevância e contribuição efetiva para a comunidade? Estamos diante de questões que podem ser decisivas a ponto de nos conduzir a dois possíveis caminhos: primeiro, a verdade comunitária gorgiana pode cair no vazio de ser apenas o resultado planejado da persuasão de uma retórica eficiente, capaz de seduzir grandes massas. Nesse caso, ela não tem nenhum resultado prático significativo para a comunidade, além de ser uma mera exibição da genialidade retórica de um eloquente retor. O segundo caminho, naturalmente oposto ao primeiro, é o de que a verdade comunitária de Górgias não é a sua última instância filosófica, mas um importante penúltimo degrau na condução da comunidade para a maior das experiências: o *kosmos* social. Mas, o que significa exatamente esse *kosmos* social?

3.1 - A VERDADE METAFÍSICA “NADA É”.

Antes de respondermos a última pergunta acima registrada, devemos falar um pouco mais sobre a verdade ou verdades que Górgias está refutando. Neste artigo, primeiro propomos apresentar brevemente, através da interpretação do *Tratado do Não Ser*, a argumentação

gorgiana para a refutação das verdades filosóficas estabelecidas até então. Em seguida, apresentaremos a proposta de Górgias de substituição dessas verdades refutadas por uma verdade de assentimento comunitário com a dimensão do *kosmos* social.

O *Tratado do Não-Ser* chegou até nós em duas cópias doxográficas. A primeira, de Sexto Empírico, encontra-se em sua obra *Contra os professores* (VII, 65-87), e a segunda, mais conhecida como *MXG* (um tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*), atribuído a um Pseudo-Aristóteles, tem sido considerada pelos estudiosos contemporâneos uma doxografia com menos problemas do que a encontrada em Sexto, embora Cassin considere que a versão de Sexto tenha menos problemas filológicos (2005, p. 269). Os problemas identificados nas doxografias, que são resultados da influência do doxógrafo, podem ser de cunho filosófico ou filológico. Existe uma vasta discussão, e muitas questões continuam sem respostas esclarecedoras, desde quanto à atribuição das autorias até a interpretação ou capacidade filosófica do doxógrafo. Em *Se Parmênides*, Cassin (2015, p. 28-32) apresenta inúmeras hipóteses de estudiosos que tentam responder a problemas da doxografia de *MXG* e acrescenta o seguinte:

É importante, enquanto se mencionam todas essas hipóteses, ver bem a escassez dos fatos que são tão contraditoriamente interpretados. Primeiramente, os ‘erros’ do Anônimo, que atribui a Anaximandro o pensamento de que tudo é água, depois, a forma dialética e sobretudo os ‘nem nem’ de Xenófanes, alguns termos estoicos, alguns fatos de língua raros destacados por Diels, enfim, a localização de certos temas, procedimentos, movimentos, com finalidade megarizante ou eleatizante (CASSIN, 2015, p. 31-32).

Untersteiner registra que a “tendência prevalecente hoje é considerar melhor o trabalho do autor anônimo (*MXG*), seja pela sua maior precisão, seja porque contém argumentações que faltam em Sexto, que, por outro lado, em alguns pontos, é mais completo do que o anônimo” (2012, p. 160). Para enfrentar esse dilema, Untersteiner faz a opção por uma tendência que considera as duas doxografias como obras que podem ser complementares, ou seja, as duas partes se complementam e se ajudam nos pontos mais críticos dos problemas doxográficos. Essa opção de Untersteiner de ver as doxografias como complementares será seguida aqui neste trabalho.

Mas a quem Górgias dirige o seu *Tratado do Não-Ser*? Casertano diz que a obra “representa um dos mais radicais manifestos de antimetáfisica e de antidogmatismo da nossa história cultural” (2010, p. 62), e que se dirige a Parmênides quando fala da identidade entre ser

pensar. Guthrie afirma que Górgias se dirigia especialmente a Parmênides, mas que, ao dizer que “nada é”, “Górgias negava a suposição subjacente a todos os seus sistemas (*dos pré-socráticos*), de que atrás do panorama mutante do ‘devenir’ ou das aparências existia uma substância ou substâncias, uma *physis* de coisas, do *apeíron* de Anaximandro ao ar de Anaxímenes, as quatro raízes de Empédocles e os átomos de Demócrito” (2007, p. 183). Untersteiner aceita que, além de Parmênides, o *Tratado* também se dirige a outros filósofos pré-socráticos que abordam a questão dos entes, que, em suas opiniões, sustentam princípios antitéticos, “uns demonstrando a unicidade do ente e não sua multiplicidade; outros, sua multiplicidade em lugar de sua unicidade; outros, que os entes não são gerados; outros, que eles são gerados” (2012, p. 225). Já Cassin afirma que as teses do tratado MXG “sempre aparecem como se referindo manifestamente ao pensamento de Parmênides para contradizê-lo” (2015, p. 39-40). Cassin ainda diz que:

As três teses do Górgias apresentam-se por sua vez como uma reversão irônica ou grosseira do Parmênides escolar do qual todos, de Platão até nossos dias, tiveram que reter: em primeiro lugar, que existe o ser, já que *o ser é e o não ser não é*, em seguida que esse ser é por essência cognoscível, já que *ser e pensar são uma só e mesma coisa*; mediante isso a filosofia, e mais particularmente essa filosofia primeira que se nomeou metafísica, pôde se lançar muito naturalmente em seu caminho: conhecer o ser enquanto ser e se cunhar em doutrinas, discípulos e escolas. (CASSIN, 1990, p. 25)

Claramente se percebe que o *Tratado do Não-Ser* é uma obra filosófica relevante que desafia grande parte da produção filosófica dos pré-socráticos ou filósofos da natureza. Górgias está refutando as abstrações vazias do ser de Parmênides assim como a construção frágil da argumentação de qualquer verdade metafísica ou absoluta.

Mas como se dá a refutação gorgiana da verdade metafísica? Aqui estão as três teses do MXG⁷: “Górgias diz que nada é. Se é, é incognoscível. Se tanto é quanto é cognoscível, não pode ser evidenciado aos demais” (979a). Em Sexto⁸, as três teses aparecem da seguinte forma: “primeiro, que nada é; segundo que, se é, é inapreensível para o ser humano; terceiro que, mesmo se é apreensível, não obstante é incomunicável e inexplicável ao próximo” (SEXTO, 65).

⁷ DINUCCI, 2017, p. 87. Tradução de Aldo Dinucci e revisão técnica de Luís Márcio Fontes.

⁸ DINUCCI, 2017, p. 93. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito e Rafael Huguenin. Revisão técnica de Aldo Dinucci e Luís Márcio Fontes.

Na primeira tese – “nada é” – Górgias está contrariando Parmênides quando este diz que o não ser não é porque não pode ser pensado, mas que o ser é porque pode ser pensado, visto que ser e pensar são a mesma coisa. Segundo Górgias, o ser não é, assim como o não-ser não é, e qualquer tentativa de dizer que o ser é e o não-ser não é leva a uma constante contradição, o que facilmente é percebido na discussão filosófica de alguns “ao dizerem que o ser é uno e não múltiplo” (MXG 979a 15-16), enquanto outros dizem “que é múltiplo e não uno” (MXG 979a 16), e ainda outros dizem “que o ser não é gerado” (MXG 979a 17), contrariando aqueles que dizem “que é gerado” (MXG 979a 17). E o texto fecha esse primeiro aspecto da contradição insolúvel dizendo que “Górgias raciocina segundo ambas as partes. Pois é necessário, diz ele, que, se algo é, não sendo nem uno nem múltiplo, nem não gerado nem gerado, então nada é. Pois se algo fosse, seria uma coisa ou outra” (MXG 979a 18-20), e se não é nem uma coisa e nem outra, então não é nada. Como diz Consigny, aqui Górgias está “argumentado contra as essências” (2001, p.69). O filósofo da natureza propõe o conhecimento da natureza através da capacidade racional humana, o pensar pode levar o homem à essência da coisa. A verdade metafísica, que no seu nascedouro traz o peso de uma verdade absoluta, é uma verdade que pode ser alcançada por alguns “iluminados intelectualmente” que transmitirão o tal “conhecimento iluminado” para os demais seres humanos. Cassin diz que “a perspectiva está, então, toda traçada para que o ‘nada é’ de Górgias substitua o ‘é’ de Parmênides, e para que se desenvolva uma teoria do ser como efeito do discurso ontológico. A construção anônima revela, assim, que o fim do eleatismo, em todo o sentido do termo, é a sofística” (2005, p. 271).

E daí surge a segunda tese do *Tratado do Não-ser*: “se é, é incompreensível”. Como compreender a coisa, como chegar ao conhecimento ou entendimento da essência? Para a filosofia criticada por Górgias, dizer que o “ser é” significa compreender a essência da coisa. Mas a pergunta é: como se dá esse conhecimento, pela mente ou pelos sentidos? Se for pela mente, é pelo pensar, e isso significa dizer que, se pensarmos que algo é, então esse algo é. A partir daí podemos afirmar que o *The Lord of the Rings* é, uma vez que foi pensado, assim como podemos dizer que Santa Claus viaja pelo ar em seu trenó, de casa em casa, presenteando todas as crianças do mundo na véspera do Natal, porque também foi pensado. E, se é pelos sentidos, como podemos afirmar que conhecemos aquilo que foi percebido? Ao que Górgias diz:

Pois é preciso que as coisas pensadas sejam, e o-que-não-é, já que não é, não pode ser pensado. Mas se fosse assim, ninguém diria nada falso, diz

Górgias, nem mesmo se dissesse que bigas combatem no mar, pois assim todas essas coisas seriam. Com efeito, as coisas vistas e as coisas ouvidas serão por isto: porque cada uma delas é pensada. (15) Mas se não é assim, como não vemos as coisas que são, do mesmo modo <não são> as coisas que vemos ou pensamos. Com efeito, mesmo que muitos as vissem e muitos também as pensassem, não seria evidente que tipo de coisas é verdadeiro, de modo que, se tais coisas também são, para nós serão incognoscíveis (MXG 980a 10-19).

Em Sexto Empírico o registro desse argumento aparece da seguinte forma:

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 (SEXTO, 78-79).

Kerferd diz o seguinte sobre este segundo argumento:

Talvez o principal interesse desse argumento seja a maneira como ele abre um contraste, de fato um fosso, entre atos mentais cognitivos (pensamentos, percepções etc) e os objetos que eles conhecem ou pretendem conhecer. Parece que se está dizendo que para que qualquer coisa seja conhecida ou pensada a mente deve ter (isto é, repetir ou reproduzir e, portanto, *ela mesma* possuir) as características próprias do objeto conhecido (KERFERD, 2003, p. 166).

Como a mente não pode possuir as propriedades da coisa, fica impossibilitado o conhecimento dessa coisa. Da mesma forma, os sentidos não tem a capacidade de levar ao conhecimento do ser, já que a percepção sensorial é muito limitada para a apreensão do ente. Segundo Górgias, as coisas vistas não podem ser julgadas pelas ouvidas porque só são vistas, assim como as ouvidas não podem ser julgadas pelas vistas, “pois cada coisa deve ser julgada por seu próprio sentido, mas não por outro” (SEXTO, 81). Finalmente, “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” (SEXTO, 82).

Na terceira tese – “se é e é compreensível, não pode ser comunicado” – Górgias está desafiando qualquer *logos* que pretende comunicar a propriedade da coisa, como se isso fosse possível. Górgias faz três perguntas: a) como alguém pode comunicar a essência do ser a outro?

b) “como alguém poderia evidenciar, pela palavra, as coisas que vê”? c) “ou como poderia evidenciá-las para alguém que as escute e não as veja” (MXG 980a 19-21)? A partir das perguntas que identificam a fraqueza filosófica da retórica parmediana, Górgias elenca uma série de argumentos que aqui tentarei colocar em ordem de raciocínio:

- a) a visão não conhece o som, e a audição não conhece as cores (MXG 980b 2-3)
- b) conseqüentemente, “aquele que fala não fala a cor ou a coisa” (MXG 980b 3)
- c) “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” (SEXTO, 83)? E como pode alguém conhecer a coisa “por intermédio de outra pessoa através da palavra ou signo” se a palavra ou signo são diferentes da coisa? (MXG 980b 3-5)
- a) “ninguém diz o som nem a cor, mas a palavra, de modo que não é possível pensar a cor, mas vê-la, bem como não se é capaz de pensar o som, mas ouvi-lo” (MXG 980b 6-8)
- b) Informamos através da 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” (SEXTO 84).

Mas alguém pode argumentar que é possível transmitir o ente através da fala para outra pessoa. A pergunta do Górgias é: como isso é possível? Como o que escuta terá na mente exatamente a mesma coisa daquele que fala (MXG 980b 9)?

- a) “não é possível o mesmo estar simultaneamente em numerosas pessoas e ser um ente separado, pois um seria dois” (MXG 980b).

Na terceira tese Górgias está abordando a complexidade da relação entre linguagem e realidade, que, para ele, é solucionada com a evidência de que a linguagem não pode ter um significado predicativo absoluto, chegando ao ponto de apresentar a realidade tal como ela é. Portanto, a palavra da retórica gorgiana se expressa através de uma linguagem localizada e circunstancial, não metafísica, não absoluta e não universal, cujo significado é construído no ambiente da disputa retórica.

O *Tratado do Não-Ser* está lidando com problemas filosóficos no campo da ontologia, epistemologia e linguagem, diferenciando-se da reflexão dos filósofos pré-socráticos pela negação de uma ontologia da essência, de uma epistemologia do conhecimento do ser e de uma

linguagem significativa metafísica. O que Górgias propõe é uma “ontologia de superfície”⁹, uma epistemologia do conhecimento possível e uma linguagem livre da prisão do absolutismo significativo metafísico.

Górgias não nega toda ou qualquer forma de conhecimento, mas reconhece, aceita e incentiva o conhecimento possível e relevante para a vida na *polis*, o conhecimento acessível e importante para o homem viver socialmente. Qual o valor de se pensar na “república” ideal se a *polis* real é o que se pode conhecer e articular, mesmo que superficialmente? Consigny afirma que:

Górgias não “nega a possibilidade de articular verdades, conhecimento ou comunicação significativa. Ao contrário, ele insiste através do *Tratado do Não-ser* que as verdades são não somente possíveis como são comuns, que nós sabemos o que existe e o que não existe, e que rotineiramente nós comunicamos a verdade. O que ele nega é que a ‘verdade’ é uma propriedade do ‘próprio mundo’ e que esta verdadeira natureza das coisas é uma fundação, ou um ponto de referência, ou critério para o que dizemos (CONSIGNY, 2001, p. 73).

No *Elogio de Helena*, Górgias reconhece o conhecimento da poesia, das divindades religiosas, da meteorologia, da filosofia, da medicina e seus medicamentos, desde que esse conhecimento seja uma construção da comunidade que forma a *polis*, reconhecido e autorizado por essa comunidade, não a expressão de um pensamento que parte da natureza, como se este pudesse determinar a linguagem precisa, mas a elaboração do humano dentro de um específico contexto, respeitando todas as suas limitações. O médico conhece o corpo humano superficialmente, não a sua essência, e através desse conhecimento ele é capaz de desenvolver medicamentos que para “uns suprimem a doença e outros a vida” (GÓRGIAS, *Helena*, 14). Em *Palamedes*, Górgias se mostra um grande admirador de Palamedes por causa de sua inteligência e conhecimento inventivo, reconhecendo o valor do conhecimento das artes de guerra, da engenharia de construção, do desenvolvimento das leis escritas, da criação das letras, da criação dos pesos e medidas para facilitar o mercado de trocas, do desenvolvimento dos números e tabuadas, das comunicações através dos sinais de fogo durante as batalhas, e do jogo de tabuleiro para os momentos de lazer. Mas tudo isso só tem valor para Górgias porque Palamedes foi, segundo ele, um benfeitor dos helenos e de todos os humanos, não somente do tempo dele, mas

⁹ Ontologia de superfície é uma expressão ainda não registrada em texto, mas desenvolvida por Aldo Dinucci, significando uma ontologia que nega a possibilidade de se chegar à essência do ser, que está além da capacidade humana.

dos homens de todos os tempos (GÓRGIAS, *Palamedes*, 30). Novamente vemos Górgias ressaltando que o conhecimento importante é aquele que tem utilidade prática para a comunidade, para o ser humano de maneira geral, e que foi absorvido e reconhecido por essa comunidade.

O conhecimento era tão valorizado por Górgias que, segundo Valério Máximo, “em seu tempo, Górgias de Leontinos era superior em estudos literários a todo mundo junto, tanto que foi o primeiro a ousar perguntar, em assembleia, que assunto cada um desejaria ouvir” (VALÉRIO MÁXIMO, *Feitos e Ditos Memoráveis* VIII, 15(ext), 2). Há também o registro de Górgias fazendo física: “Górgias disse que o sol é uma massa de ferro em brasa; ele defendeu essa hipótese contenciosamente, por meio de um discurso” (SÓPATRO, *Divisão das Questões (Rhetores Graeci* VIII 23,21-23 Walz = DK B 31). É importante ressaltar, mais uma vez, que o conhecimento aceito por Górgias, evidenciado nos dois registros acima citados, só pode ser construído e aceito através do debate. Desafiar a assembleia a falar sobre qualquer assunto faz parte da estratégia de construção dessa verdade comunitária. Mas alguém pode argumentar que a prática do diálogo filosófico era comum na Grécia antiga. Não necessariamente. Os filósofos pré-socráticos mantinham algum tipo de comunicação, mas não um debate público para colocar suas verdades sob o crivo da comunidade, o que representa uma das características da verdade metafísica rejeitada por Górgias. Barnes, discorrendo sobre o período pré-socrático, afirma que “é bem verdade que são poucas as evidências diretas de um diálogo intelectual frutífero entre os diferentes filósofos, e a influências e interações frequentemente aceitas pelos estudiosos são especulativas” (1997, p. 12), embora seja plausível aceitar que eles tiveram algum tipo de contato mútuo. A proposta de Górgias de produzir conhecimento em debate comunitário é inovadora e incomodou a muitos, inclusive a Platão, que se irritava profundamente com a ousadia de Górgias de desafiar qualquer um para o debate público. Em um registro feito por Platão em seu livro *Górgias*, cujo objetivo é criticar a retórica gorgiana, o personagem Sócrates pergunta a Górgias: “a retórica é a arte de qual persuasão, da persuasão sobre o quê”? Ao que Górgias prontamente responde com sua perspectiva da construção de um debate comunitário: “Estou falando, Sócrates, daquela persuasão que se encontra na corte e nas assembleias populares, como acabei de dizer. E a persuasão é sobre o que é justo e injusto” (PLATÃO, *Górgias* 454a-b). Para Górgias, o conhecimento e a verdade do que é justo ou injusto não podem ser estabelecidos a partir do critério intelectual do filósofo, mas a partir da decisão da

comunidade envolvida diretamente no debate e na construção desse conhecimento ou dessa verdade.

3.2 - A VERDADE DESEJADA É A DO KOSMOS SOCIAL.

Tendo destituído a verdade metafísica do seu posto de supremacia infalível, intocável, e fechada em si mesma, Górgias, através de sua retórica do *kosmos* social, propõe a construção de uma verdade elaborada por um grupo, não uma pessoa. Essa verdade é estabelecida pela escolha da maioria, em ambiente público, dentro de um contexto específico, como resultado de um duelo retórico, de onde só pode sair uma proposta eleita pela comunidade presente. Mas isso não é suficiente se a verdade encontrada não tiver a dimensão social do equilíbrio da *polis*. E como se chega a essa verdade do *kosmos* social?

A retórica do *kosmos* social é uma retórica pedagógica. Górgias é professor e gosta de ser professor, de estar entre as pessoas e alunos falando horas a fio sobre temas variados de interesse da comunidade. Górgias não ensina filosofia nos moldes tradicionais, não tem doutrina filosófica ou escola, ele nega esse modelo de ensino de filosofia e de escola. Esse modelo, fundado em uma filosofia cuja verdade do “Ser é” e o “Não-ser não é”, já foi bastante ameaçado pelo “nada é”. Como diz Filóstrato,

precisamos entender a sofística antiga como uma retórica que filosofa; afinal, ela discursa sobre os mesmos temas que os que filosofam. Mas, enquanto estes sentam em cima das questões, avançam trivialidades sobre as coisas investigadas e, no final, dizem não saber nada, o antigo sofista fala desses temas como alguém que conhece (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* I proêmio).

Ora, se Górgias é um pedagogo e sua retórica é pedagógica, o que exatamente é ensinado?

Em primeiro lugar, a retórica do *kosmos* social ensina a técnica retórica porque é no ambiente do duelo retórico que Górgias faz filosofia, e sem a habilidade retórica o fazer filosófico não acontece, cai-se novamente na ditadura do saber metafísico. O professor Górgias era bastante ocupado com seu labor pedagógico no ensino da retórica. Consta em um registro anônimo que, quando Górgias foi a Atenas e inflamou a todos com seus discursos chamados de

“tochas”, porque “iluminavam os ouvidos da plateia”, “os atenienses enviaram seus filhos para aprenderem retórica com Górgias, retendo-o em Atenas, e enviando aliados a Leontinos” (ANÔNIMO, *Prolegômenos à Arte Retórica (Prolegomenon Sylloge 27,13-28,8 Rabe)*). Outro registro diz que Górgias “foi o primeiro a dar à forma retórica de educação força expressiva e método. Ele se valia de figuras de linguagem: de metáforas, de alegorias, de hipálages, de catacreses, de hipérboles, de anadiploses, de epanalepses, de apóstrofes, de isocólonas” (ANÔNIMO, *Suda*, ‘Górgias’ = DK A 2).

O foco do ensino de Górgias está na arte da retórica, sem a qual toda a reflexão filosófica fica comprometida. Para isso, Górgias preparou um manual de retórica com textos variados, dentre os quais se supõe que estavam o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*. Guthrie diz que entre as obras de Górgias “estão *Technai*, manuais de instrução retórica, que podem ter consistido em larga medida de modelos a serem decorados, de que o *Encômio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*, que chegaram até nós, (frs. 11 e 11^a), seriam exemplos” (2007, p. 251). Kerferd afirma que “é provável que tenha também escrito um tratado técnico sobre retórica, cujo título seria simplesmente *Arte* ou, possivelmente, *Sobre o momento certo no tempo (Peri Kairou)*” (2003, p. 80). Diógenes Laércio diz que Górgias foi “um homem que se sobressaiu na retórica e que deixou um manual sobre a arte” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* 8.58-59 = DK A 3 + DK A 10). Planudes fala sobre os manuais de Górgias dentre seus vários escritos: “Dioniso, o mais velho, no segundo livro de *Sobre os Estilos*, falando sobre Górgias, diz assim: ‘não encontrei seus discursos jurídicos; encontrei poucos discursos públicos, alguns manuais e vários discursos-modelo’ (MÁXIMO PLANUDES, *Comentário ao Sobre as Formas de Estilo de Hermógenes* V 548,8-551,1 = DK B 6). Segundo Sópatro, quando Górgias foi para Atenas, ele já levou um manual de retórica de *Córax*, um de seus professores de retórica, e posteriormente “escreveu um outro” (SÓPATRO, *Comentários sobre o Manual de Retórica de Hermógenes (Rhetores Graeci* V 7,10-12 Walz).

Diferente do que afirma Guthrie, quando diz que o manual de retórica consistia de “modelos a serem decorados”, entendemos que o manual de Górgias não se prestava ao propósito da simples repetição de memória. Sem dúvida era um modelo, mas nada mais do que um bom exemplo de como usar a técnica retórica em diferentes situações. Górgias era conhecido e até muito criticado por gostar de falar de improviso:

Górgias de Leontinos foi o primeiro, em reunião pública, a demandar questões, isto é, a pedir que dissessem sobre o que queriam ouvir. Uma ocupação ousada – eu diria ‘desavergonhada’, se esse hábito não houvesse sido transferido para nossos filósofos. Mas vemos que este, que mencionei, e os demais sofistas eram ridicularizados por Sócrates, como se pode saber por Platão (CÍCERO, *De Finibus* II 1,1-2).

Aristóteles também acusa Górgias de ensinar a arte da retórica como um modelo de memorização, ao invés de ensinar as regras da arte (*Refutações Sofísticas* 183b36). Fazendo um comentário sobre a postura de Aristóteles, Consigny diz que “devemos reconhecer que Aristóteles, assim como Platão, é de maneira alguma neutro ou imparcial em sua caracterização, e que ele descreve e avalia Górgias a partir de uma estrutura conceitual que é diametralmente oposta à de Górgias” (2001, p. 9). A memorização de textos para repetição de discursos pré-formatados não coaduna com a retórica do *kosmos* social, que desenvolve seu *logos* de acordo com o caminho assumido pelo debate retórico, dentro de um contexto específico, sempre tendo em vista o momento oportuno (*kairos*) para tornar seu discurso relevante para a comunidade. Górgias, inclusive, criticava aqueles que assumiam a prática da repetição de discursos previamente elaborados: “Górgias, então, zombando de Pródico por declamar discursos datados repetidas vezes, entregou-se ao sabor do momento oportuno (*kairos*)” (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* I próêmio (> DK A 1a + DK A 24).

Em segundo lugar, a retórica do *kosmos* social ensina que tudo é um jogo ou uma grande brincadeira: “desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio e, no que me concerne, como um jogo (*paignion*)” (*Helena*, 21). Pouco comentado pelos estudiosos, o *paignion* de Górgias intriga a mente de todos. O que Górgias quer dizer? Já vimos anteriormente que “Górgias diz – aptamente – que se deve arrasar a seriedade dos adversários com humor e seu humor, com seriedade” (ARISTÓTELES, *Retórica* III, 17 1418a32-37 = DK B 17). Encontramos ressonância da afirmação de Aristóteles no registro de Olimpíodoro, quando este diz que Górgias sugeriu rir se o adversário estiver falando coisas sérias, de modo a vencê-lo, e falar sério para calar o adversário que esteja rindo (OLIMPIODORO, *Comentários ao Górgias de Platão* 20,5).

Pensemos agora em um jogo com o qual a maioria de nós está familiarizada, o xadrez. Dois jogadores disputam uma partida, cada um com seu exército sobre o tabuleiro. Ambos possuem os mesmos recursos e as mesmas peças, mas a estratégia de um deles determinará a vitória, só um poderá sair vencedor. A partir do movimento de peças do adversário, cabe ao bom

jogador identificar a fraqueza do raciocínio assumido pelo outro. A partir daí, parte-se para o ataque com o objetivo de eliminar os peões, bispos, cavalos e torres, até que, acuando ou destruindo a dama, o rei possa ser colocado em xeque-mate. O jogo de xadrez serve bem para ilustrar o grande jogo sobre qual Górgias está falando. Tudo começa pela preparação para o jogo, quando o jogador de xadrez estuda estratégias de defesa e ataque, sempre com o objetivo de fazer os melhores movimentos e surpreender o adversário. A preparação do retor gorgiano também começa pelo estudo, mas da retórica, cujo conteúdo inclui o conhecimento dos recursos da língua, suas figuras de linguagem, propriedades do raciocínio lógico e organização do discurso de forma que possa colocar o seu adversário em xeque-mate. Os manuais de retórica, com inúmeros discursos, são modelos a serem estudados, mas não podem ser reproduzidos durante o duelo, pois o movimento do adversário é que vai determinar a próxima linha de raciocínio, assim como é no jogo do xadrez. Ganha o duelo, ou o jogo, aquele que for eleito pelos juízes – as pessoas presentes no debate retórico – como o melhor retor naquele específico embate.

Na verdade, todas as ações do retor gorgiano fazem parte do jogo, a começar pela apresentação teatral do rapsodo colocando sua veste púrpura. Outros elementos que podem ser incluídos na composição desse jogo são: a) a opção de Górgias por um texto em forma de prosa muito inspirado na poesia da comédia grega, com muita valorização do uso do humor e do deboche; b) o uso de paródias de textos conhecidos na preparação dos discursos: em *Helena* e *Palamedes* Górgias está parodiando os poetas da mitologia. No *Tratado do Não-ser* há uma evidente paródia da poesia de Parmênides. No *Epitáfio*, também se identifica uma paródia em cima das orações fúnebres das grandes cerimônias militares; c) a leitura do jogo e a adaptação do discurso de acordo com a argumentação do adversário, por isso a possibilidade de falar sobre qualquer assunto.

Em terceiro lugar, a retórica do *kosmos* social prepara líderes políticos ou filósofos inclinados a buscar a justiça que traga o equilíbrio da *polis*, ou seja, a verdade do *kosmos* social. Líderes que possam tomar decisões certas, ser conciliadores, políticos habilidosos, juristas por excelência. Já sabemos que Górgias era professor e que, segundo os registros¹⁰, teve inúmeros

¹⁰ Não sabemos exatamente quantos alunos Górgias teve. Os registros apresentam diferentes nomes, e há uma discussão sobre possíveis equívocos em alguns deles. Untersteiner lista pelo menos 17 nomes: Mênon, o tessálio; Aristipo, o aleuada; Isócrates; Eumolpo; Crítias; Alcibíades; Tucídides; Antístenes; Agatão; Ésquines, o socrático; Apolodoro de Falero; Proxeno, o beócio; Polo de Agrigento; Licímio;

alunos, entre o quais líderes políticos ou seus filhos, que eram enviados para que fossem treinados na arte da retórica que abalou Atenas. Como exemplo, podemos citar Mênon, cujo nome foi dado por Platão a um de seus livros. Segundo Cooper, Mênon fazia parte de uma família aristocrática da Tessália, que tinha boas relações com os interesses políticos de Atenas (PLATO, 1997, p. 870). Burnet afirma que “o Mênon histórico era originário da cidade de Farsalo, na Tessália, e pertencia a uma família da nobreza que teve importantes ligações com a Pérsia e também com Atenas” (PLATÃO, 2001, p. 14). Em *Mênon* 78d, Sócrates faz uma alusão à linhagem aristocrática de Mênon: “Pois seja. Conseguir ouro e prata é pois virtude, segundo diz Mênon, o hóspede, por herança paterna, do grande rei”. O diálogo em *Mênon* sugere que Mênon estava em Atenas na ocasião do suposto encontro com Sócrates. É possível que Mênon tenha ido à Atenas em 403 a.C., enviado pelos aristocratas de Farsalo, para costurar um aliança política com o objetivo de combater Lícofron, um tirano de Feras, que ameaçava derrotar e governar todos os tessálios. Segundo ainda Burnet, “Mênon só teria deixado a Tessália depois de terem chegado notícias da restauração dos democratas em Atenas, e só teria chegado nessa cidade em fins de 403 a. C.” (PLATÃO, 2001, p. 15). Mênon deve ter tido contato com Górgias em uma das visitas do retor a Tessália, onde também residiu, e assim tornou-se um dos seus alunos de retórica.

O diálogo de Sócrates com Mênon, no *Mênon* de Platão, começa com uma pergunta de Mênon dirigida a Sócrates sobre a possibilidade de se ensinar a virtude. Sócrates, antes de responder especificamente à pergunta, faz o seguinte comentário:

Até há pouco tempo, Mênon, os tessálios eram renomados entre os gregos e admirados, por conta de sua arte equestre e de sua riqueza. Agora, entretanto, segundo me parece, também o são pela sabedoria. E sobretudo os concidadãos de teu amigo Aristipo, os larissos. O responsável por isso é Górgias. Pois, tendo chegado a vossa cidade, fez apaixonados, por conta de sua sabedoria, os principais tantos dos

Protarco e Alcídamente de Eleia. Registros de diferentes fontes fundamentaram a lista de Untersteiner (2012, p. 154). Aqui citarei algumas dessas fontes que podem ser, em sua maioria, encontradas no DK e no livro de Dinucci (2017, p. 127-186): Anônimo, *Suda*, ‘Alcídamente’; Anônimo, *Suda*, ‘Górgias’ (= DK A 2); Anônimo, *Suda*, ‘Hipócrates’; Ateneu, *O Banquete dos Eruditos* XIII 61 (592c); Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* 6.1; Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* 6.49; Dioniso de Halicarnasso, *Sobre Lísias* 3 (> DK A 4); Filóstrato, *Vida dos Sofistas* I 13; Platão, *Mênon* 70a-c (= DK A 19); [Plutarco], *Vida dos Dez Oradores*, 838c-d (> DK A 17); Quintiliano, *Princípios da Oratória* III 1, 13 (= DK A 16); Sorano de Éfeso, *Vida de Hipócrates segundo Sorano* (FGrHist F2 Jacoby); Xenofonte, *Anábase* 2.6.16-20 (> DK A 5).

alêuades, entre os quais está teu apaixonado Aristipo, quanto dos outros tessálios (PLATÃO, *Mênon* 70a-b).

Independente das intenções críticas de Platão ao ligar Mênon com Górgias, fato é que este registro revela a influência de Górgias, que vai além do universo político de Atenas. A que se deve tal penetração política de Górgias?

Górgias era um político de carreira, foi a Atenas como um embaixador de Leontinos para costurar uma aliança política, mas tudo indica que sua influência ultrapassou o escopo de sua missão inicial. Quando lemos Diodoro Sículo, ficamos com a impressão de que Górgias era um grande orador, foi a Atenas costurar uma aliança que beneficiasse os leontinenses, fechou essa aliança e voltou em seguida para Leontinos: “após ter convencido os atenienses de sua meta (a saber, de se aliarem aos leontinenses), e após ter impressionado Atenas com sua arte retórica, ele retornou a Leontinos (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* XII 53-54.1= DK A 4). Já no registro de Filóstrato, podemos ver que Górgias “intrometeu-se” na política de toda a Grécia, pois no seu *Discurso Olímpico* ele convoca uma Grécia fracionada por muitos conflitos políticos internos a mudar o seu foco das questões domésticas para as questões de política internacional mais relevantes, no caso o interminável conflito com os persas. Assim escreve Filóstrato:

O *Discurso Olímpico*, sobre algo de suma importância para ele, intrometeu-se na política. Pois, vendo a Grécia fracionada, ele se tornou um conselheiro da concórdia para eles, direcionando-os contra os bárbaros e convencendo-os a fazer um campo de batalha não das cidades uns dos outros, mas da terra dos bárbaros (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* I 9 = DK A 1 + DK B 5b + DK B 9).

Em Filóstrato, portanto, vemos um Górgias político conciliador e conselheiro de toda a Grécia. Segundo ainda Filóstrato, Isócrates, um aluno de Górgias, que depois se rebelou contra seu mestre, também escreveu um discurso político, possivelmente inspirado em seu tutor, com o mesmo tom de conciliação dos gregos:

E há seu [*sc.* de Isócrates] discurso *Panegírico*, que declamou nas Olimpíadas, tentando convencer os gregos a atacar a Ásia e a cessar as brigas internas. Embora fosse o mais belo discurso, ele deu ensejo à acusação de que teria sido composto a partir dos tratados de Górgias sobre o mesmo assunto (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* I 17).

Jerônimo faz um registro semelhante ao de Filóstrato sobre a atuação de Górgias como um conciliador político de Atenas: “Górgias, o retor, recitou em Olímpia um belíssimo livro sobre a concórdia dos gregos, que, então, se estranhavam” (JERÔNIMO, *Contra Joviniano* 48). Além destes, encontramos também Plutarco falando sobre o discurso de Górgias em Olímpia sobre a concórdia dos Gregos (PLUTARCO, *Preceitos Conjugais* 43 (144b-c) = DK B 8a).

Como Górgias abriu as portas para se tornar conselheiro político dos líderes gregos, não somente dos atenienses? Siriano nos dá a pista quando afirma que “Górgias transpôs o estilo poético para os discursos políticos” (SIRIANO, *Comentário a Hermógenes* I 11.20-23 = DK A 29). Aqui identificamos, certamente, um dos elementos que determinaram o reconhecimento da retórica do *kosmos* social pela comunidade grega. O *logos* gorgiano, além de poético, era eminentemente político e fazia sentido porque desafiava a comunidade grega a refletir sobre seus problemas, na busca de soluções que fossem melhores para todos os gregos. ‘Qual o melhor caminho: unir os gregos para enfrentar os persas ou deixar que a sociedade grega se autodestrua com suas brigas internas?’ Essa seria uma possível pergunta feita por Górgias para trazer seus ouvintes a uma reflexão sobre a verdade do *kosmos* social. O desafio dessa pergunta é que a resposta tem que passar obrigatoriamente pelo *kairos*.

O *kairos* não é necessariamente algo fácil de ser compreendido. Górgias considera que não há como chegar à verdade desejada, a verdade comunitária, sem passar pelo *kairos* com a perspectiva do *kosmos* social, mas não explica como se dá esse processo. O que determina a mente do ser humano a sair da opinião (*doxa*), que leva ao engano, para o encontro de sua verdade kairótica que, ao mesmo tempo, deve ser a verdade da coletividade? Onde está esse gatilho? O simples fato do domínio da arte retórica é garantia de sucesso, no sentido de que o retor do *kosmos* social vai chegar ao *kairos*?

O *kairos* gorgiano pode ser muito angustiante e frustrante. O retor do *kosmos* social precisa, obrigatoriamente, ser um leitor dos muitos elementos que determinam as circunstâncias de uma dada realidade. E esse é outro fator complicador. Como a verdade universal está descartada da reflexão retórica do *kosmos* social, há uma inevitável exigência de que o retor se aprofunde nos problemas de sua comunidade, para que possa assumir decisões significativas para um determinado e específico grupo. E a verdade reconhecida por determinada comunidade pode não fazer sentido para outra. E como existem grupos antagônicos em cada comunidade, com cada um tentando atender às suas próprias expectativas, o retor do *kosmos* social também precisa

estar preparado para um constante duelo retórico com as vozes que propõem caminhos diferentes.

Para ilustrar a dimensão angustiante do *kairos* gorgiano, vamos falar sobre outro discípulo de Górgias, que também passou pelo treinamento retórico. Estamos nos referindo a Próxeno, que também está na lista de alunos de Górgias feita por Untersteiner (2012, p. 154). Próxeno era um homem ambicioso que pretendia fazer grandes coisas, ser um líder de grandes projetos e um homem reconhecido pela sua liderança. Para se preparar, foi estudar com Górgias. Vejamos como se desenrola a história segundo a narrativa de Xenofonte:

Próxeno da Beócia queria, desde a adolescência, tornar-se um homem capaz de fazer coisas grandiosas; e, por causa desse desejo, deu dinheiro a Górgias de Leontinos. Tendo estudado com ele e julgando-se pronto para reger, e por ser amigo dos mais poderosos para não ser menos que um benfeitor, lançou-se em ações militares com Ciro; pensou que com isso adquiriria um grande nome, grande poder e muitas riquezas. E embora desejasse essas coisas ardentemente, era sabido que o caso era o seguinte: que ele não desejaria obter nenhuma dessas coisas com injustiça. Antes, pensava que devia havê-las com justiça e correção, ou, sem elas, de modo algum.

Ele era capaz de reger os bons e os justos; contudo, era incapaz de inculcar em seus soldados medo ou respeito por si. De fato, ele tinha mais vergonha de seus soldados do que seu regimento tinha dele e era evidente que ele tinha mais medo de ser detestado pelos soldados do que os soldados tinham de lhe desobedecer. Pensava que, para ser e parecer capaz de comandar, bastava elogiar quem agisse corretamente. Justamente por isso, os bons e os justos entre seus associados eram bem dispostos a ele, mas os injustos conspiravam contra ele, como se ele fosse maleável. Quando morreu, tinha trinta anos. (XENOFONTE, *Anábise* 2.6.16-20 = DK A 5)

Próxeno é um bom exemplo de que a experiência do *kairos* não é tão simples, e que o treinamento da retórica do *kosmos* social não é garantia de que o aluno será um retor capaz de ler corretamente todas as variáveis de uma determinada situação. Por outro lado, esse registro também traz luzes sobre a força que a retórica gorgiana pode ter sobre o indivíduo, já que a narrativa diz que Próxeno viveu sua angústia porque não desejava adquirir coisa alguma com injustiça, o que é um dos pontos mais relevantes da retórica do *kosmos* social, a justiça social.

Mas a história de Próxeno registrada por Xenofonte nos traz mais aspectos que podem nos ajudar na compreensão da retórica do *kosmos* social. Primeiro, ela traz a confirmação de que muitos alunos procuravam Górgias porque queriam estar preparados para posições de liderança.

Próxeno tinha o desejo de atingir grandes objetivos “e por causa desse desejo, deu dinheiro a Górgias de Leontinos”. E quando pensou que estava pronto para “reger”, liderar, comandar, administrar, “lançou-se em ações militares com Ciro”. E o que exatamente ele desejava? Adquirir “um grande nome, grande poder e muitas riquezas”. Segundo, que a retórica do *kosmos social* incutia no aluno a questão da justiça social, que para Górgias não podia ser conceituada, falada ou ensinada, mas podia ser exercida dentro da comunidade. Segundo Xenofonte, Próximo desejava adquirir todas aquelas coisas, mas “não desejaria obter nenhuma dessas coisas com injustiça”, e se não fosse com “justiça e correção”, nada valeria a pena. Em terceiro lugar, que a retórica do *kosmos social* nos ensina que fazer justiça não significa ser bom para todos, a comunidade terá grupos antagônicos e a maioria vencedora deve se sobrepor à parte vencida. Próximo, em algum momento, perdeu sua liderança porque conseguia ser justo e “era capaz de reger os bons e os justos”, mas era inábil para ser justo com os injustos e “era incapaz de incutir em seus soldados medo ou respeito por si”. A retórica do *kosmos social* não advoga a paz entre todos os seres humanos, visto que esta possibilidade seria somente viável em um mundo ideal, que a sofística não aceita. Na *polis* real, a comunidade dialoga, toma decisões e submete a decisão da maioria sobre a minoria. Lembremo-nos que, quando Górgias usa de sua retórica para conciliar os gregos, ao mesmo tempo está propondo guerra contra os persas, porque, segundo ele, naquele momento era a melhor opção para a comunidade grega. Ser líder político exige decisões complexas que vão contrariar muita gente, e Próximo parece ter perdido essa aula de Górgias.

Mas ainda temos alguns aspectos relevantes sobre o texto em estudo. Xenofonte era um grego muito próximo de Sócrates, a quem dedicava toda admiração. Era um homem de guerra, militar treinado experiente em muitas batalhas. Quando escreveu *Anábase* ou *Expedição de Ciro*, onde cita a história de Próximo, considerado seu melhor livro, estava em exílio em Esparta dedicando-se à escrita. E por que estava em exílio? Porque era ateniense de nascimento, mas serviu como mercenário a Ciro, um príncipe persa, que tinha Atenas como um dos seus principais inimigos. O exército de Ciro, chamado de Ciro o Jovem, arregimentou muitos militares mercenários gregos, dentre os quais estava Xenofonte. Servir a Ciro o coloca “num contato muito suspeito com as influências políticas de Esparta” (JAEGER, 1994, p. 1215). Ou seja, Xenofonte servia a um príncipe persa como mercenário estrangeiro e era aliado dos espartanos para lutar contra Atenas. Por conta de suas inclinações políticas, foi extraditado de Atenas e foi morar em Esparta (JAEGER, 1994, p. 1216). Tudo indica que Próximo era um

amigo muito antigo de Xenofonte e foi com ele servir como mercenário no exército do príncipe persa.

A narrativa de Xenofonte sobre a experiência do seu amigo Próximo deve ser lida com algum cuidado. O que exatamente Xenofonte está querendo dizer nessa narrativa, expor a dificuldade de liderança de seu amigo Próximo ou denunciar as limitações do ensino da retórica de Górgias? Considerando que Xenofonte era admirador e seguidor de Sócrates, sobre quem dedicou um livro em sua defesa (A Apologia de Sócrates, por Xenofonte), bem com uma obra retratando a atividade filosófica de Sócrates em Atenas (*As Memoráveis*), e que foi servir a um líder persa, inimigo de Atenas, contrariando a chamada de Górgias de uma conciliação dos gregos contra os persas, é possível fazer uma leitura de que Xenofonte está fazendo uma crítica muito mais voltada ao ensino de Górgias do que às limitações pessoais de Próximo, embora ele também dê ênfase ao segundo aspecto.

Antes de chegar à história de Próximo, Xenofonte gasta muito mais tempo narrando a história de um outro personagem, o General Clearto de Esparta, que também lutou com Ciro, a quem ele chama de “soldado completo e verdadeiro amante da luta”, que tinha total controle sobre seus comandados e que conseguiu imprimir nos seus soldados a total obediência aos seus comandos, punindo severamente os desobedientes, pois o bom soldado “deve temer seu comandante mais do que o inimigo” (*Anábase* 2.6.1-11). Temos então Clearto de Esparta, o soldado e líder completo, que atingiu o topo de sua carreira como general, e Próximo, o soldado e líder incompleto, que uma vez sonhara em ser grande, mas que se deixou contaminar pelos ensinamentos de um certo Górgias, e perdeu a habilidade de liderança efetiva. E esta crítica é pertinente porque ela evidencia limites em relação à experiência do *kairos*. O que Xenofonte não alcança é que o limite está estabelecido pela capacidade do retor em fazer a leitura do *kairos*, não necessariamente na pedagogia gorgiana. A aplicação equivocada ou ineficiente da retórica do *kosmos* social é um problema ligado ao retor e não à arte, e esta não pode ser anulada em função das experiências negativas. Como diz Górgias a Sócrates, o mestre “distribuí sua arte para ser empregada com plena justiça, ao passo que esse indivíduo, seu discípulo, emprega-a de maneira oposta. A conclusão é que quem merece ser odiado, expulso e punido com a morte é ele que não a usa corretamente e não o seu mestre” (PLATÃO, *Górgias* 457 b-c).

Mas por que Górgias treinou Próximo, que estava ligado a um príncipe persa, coligado a Esparta e declaradamente inimigo de Atenas? Talvez não saibamos nunca esta resposta, mas

podemos entender que o perfil dos alunos de Górgias era o mais variado possível, e que ele não estava necessariamente preocupado com a bandeira partidária de seus alunos. Mênon, sobre o qual falamos acima, “pertencia a uma família da nobreza que teve importantes ligações com a Pérsia e também com Atenas” (PLATÃO, 2001, p. 14). Isócrates era um educador com pendor para a vida política e também defendia a guerra contra os persas para proteger Atenas. Enfim, parece que Górgias não fazia qualquer tipo de filtro para determinar se alguém seria ou não seu aluno por ser democrata, aristocrata ou mesmo defensor da tirania. O próprio Górgias viveu sob o governo tirano de Jasão, na Tessália, e lá teve uma vida confortável e produtiva, com a aprovação do monarca que dele gostava (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia* VI, 17, 7-9 = DK A 7).

E aqui destacamos mais uma característica da retórica do *kosmos* social: ela é apartidária. Ser apartidário reflete muito a postura política da sofística e de Górgias. Embora alguns digam que Górgias era um democrata nato - como afirmam os empiricistas, que o classificam como um liberal teleológico e deontológico, que advoga uma democracia liberal em “favor de uma sociedade na qual seus cidadãos são livres para escolher seus próprios valores e objetivos” (CONSIGNY, 2001, p. 112-114) - porque defendia o envolvimento da *polis* em um grande debate, fazer qualquer afirmação desse tipo sobre uma predileção política do leontino pode significar a negação de sua própria retórica, que não se permite fechar em determinado ponto de vista sobre qualquer tema. E quando o líder se fecha em uma proposta partidário-ideológica, está muito propenso a perder a sensibilidade do *kairos*. E aí está o segredo da retórica do *kosmos* social, ela quer dialogar com todos, porque possivelmente os problemas e os enganos não estão nos sistemas, mas nas pessoas. A retórica do *kosmos* social dialoga com as pessoas que fazem a comunidade, líderes e liderados, não com os sistemas, pois estes não são alcançáveis, mas as pessoas são passíveis de mudança. Jaeger afirma que os partidos gregos “utilizaram a retórica e a arte de discutir dos sofistas. Mas não se pode afirmar que pelas suas concepções políticas os sofistas deveriam necessariamente pertencer a um dos partidos” (JAEGER, 1994, p. 375). Consigny diz que não “é evidente que Górgias é um ardente advogado da democracia” (2001, p. 117). E ainda vai além:

concebendo a comunidade pan-helênica como uma entidade cultural, também sugere que o pan-helenismo pode prosperar sob uma variedade de organizações políticas, incluindo democracia, oligarquia, e ainda

tirania, dependendo das circunstâncias específicas e natureza de cada governo (CONSIGNY, 2001, p. 144).

Em outras palavras, a convocação da retórica do *kosmos* social para unir os gregos em uma única e grande comunidade pan-helênica pode dar resultado em qualquer forma de organização política. O importante é levar o líder e a comunidade para a dimensão do *kairos*, para que a justiça do *kosmos* social seja exercida e a verdade desejada seja reconhecida. A democracia tem seus problemas de corrupção, de autoritarismo, de exercício de barbáries e de desigualdade social, assim como acontece na oligarquia e tirania. É claro que esse tipo de afirmação soa muito estranho nos dias de hoje, mas no V século a.C., quando um neófito e frágil sistema democrático grego tentava sobreviver a uma avalanche de crises, dialogar com todos é uma demonstração de habilidade política magistral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Toda a retórica dos sofistas é, portanto, uma grande performance que, de tempos em tempos, por meio de elogios e conselhos, produz o consenso requerido para o laço social. Esse consenso é mínimo, mesmo minimalista, porque longe de requerer uma uniformidade, o consenso sofisticado nem sequer exige que todo mundo pense a mesma coisa (*homonía*), mas somente que todos falem (*homologia*) e ouçam (*homophônia*)”. (CASSIN, 2014, p. 33)

A sofística aconteceu em um ambiente de guerra, que aqui não significa somente batalha militar, mas também constante duelo político. Dentro desse contexto, em que o cidadão comum precisava se defender de possíveis injustiças nos tribunais e nas assembleias, a sociedade grega recebeu os sofistas como conhecedores de uma arte, a técnica retórica, imprescindível para a defesa política e jurídica, com o objetivo de estabelecer o equilíbrio de sua *polis*. Considerar esse ambiente político, portanto, é fundamental para o entendimento da aplicação retórica e da filosofia de Górgias de Leontinos. Este, através de sua retórica do *kosmos* social, propõe colocar o “homem” no centro da discussão. E este “homem”, membro da *polis*, é aquele que legitima o diálogo, através de sua participação e engajamento, chegando à instância última de decidir o que é melhor para sua comunidade.

Mas, como em todo duelo, há sempre um vencedor e um vencido. Nesse caso, depois de exaustivas batalhas entre os lados, identificamos Górgias e todos os sofistas como os vencidos, que, embora não derrotados nos embates retóricos, sucumbiram nos registros históricos, a começar pelo exaustivo trabalho na elaboração de inúmeros livros, pelo filósofo Platão, que construiu uma narrativa apresentando os atores da sofística como derrotados, confusos, falatrões e manipuladores, cuja produção não tem nenhuma relevância filosófica. Como diz Cassin:

Do conjunto dos diálogos de Platão se destaca então a figura doravante tradicional da sofística. Ela é desconsiderada em todos os planos. Ontológico: o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser e no acidente; lógico; ele não busca a verdade nem o rigor dialético, mas apenas a opinião, a coerência aparente, a persuasão, e a vitória na justa oratória; ético, pedagógico e político: ele não tem em vista a sabedoria e a virtude, tanto para o indivíduo quanto para a cidade, mas visa ao poder pessoal e ao dinheiro; literário mesmo, já que as figuras de seu estilo são

apenas intumescências de um vazio enciclopédico. Para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, é preciso condená-la como pseudo-filosofia; filosofia das aparências e aparências da filosofia (CASSIN, 1990, p. 9).

Cassin ainda diz que:

Aristóteles não se contenta em reduzir a sofística à sombra, nociva, trazida pela filosofia: ele elabora uma verdadeira estratégia de exclusão. Pois o sofista, se persevera na sua suposta fenomenologia, se condena ao mutismo; e, se pretende ainda falar, fala então para não dizer nada, ‘pelo prazer de falar’, fazendo simplesmente ruído com sua boca (CASSIN, 1990, p. 9-10).

Ora, a partir de Hegel, percebe-se uma reação da academia à narrativa de Platão e Aristóteles, atraindo historiadores como George Grote, que reintroduz a sofística como um capítulo importante da história da filosofia, estimulando trabalhos como a coletânea de Diels-Kranz, apresentada ao mundo em 1903, com o nome *Die Fragmente der Vorsokratiker (Os fragmentos dos pré-socráticos)*, que, na versão em Inglês, editada por Sprague em 2001, já aparece com o nome *The Older Sophists (Os sofistas mais antigos)*. O trabalho de Diels-Kranz compila em um único volume todos os fragmentos conhecidos que fazem referência ao período pré-socrático, em sua maioria de doxógrafos, que parecem apresentar uma narrativa, ou narrativas, que vão em oposição à “sagrada” narrativa de Platão e Aristóteles. Neste trabalho, usamos livremente e generosamente estes fragmentos, também referenciados por comentadores como Untersteiner, Guthrie, Kerferd, Dinucci e Cassin, entre outros, não para resgatar a sofística, pois isso já foi feito a partir de Hegel, mas para confirmar que as narrativas encontradas em Diels-Kranz apresentam a sofística como um movimento filosófico relevante que foi julgado por um tribunal de exceção.

A relevância desta pesquisa se justifica por dois motivos: primeiro, a valorização do aspecto político na elaboração da filosofia de Górgias e na instrumentalização de sua retórica para fins de organização da *polis*. Surpreende-nos que os estudiosos da sofística, de maneira geral, embora gastem algum tempo para falar da relevância do aspecto social para o entendimento do movimento, não necessariamente se ocupem em destacar este importante elemento. Aqui, claramente quisemos ir além do subjetivismo de Untersteiner ou do empiricismo de Grote. E, como foi demonstrada no corpo do trabalho, a produção filosófica de Górgias de

Leontinos tem uma conotação política que parece saltar aos olhos. Em sua obra *Elogio de Helena*, Górgias escolhe um tema que está ligado ao constante conflito político-militar entre gregos e persas. Nessa obra, ele convoca a todos para um diálogo que trata do poder do *logos* e apresenta a justiça como a verdade de uma reparação de cunho social. Ao inocentar Helena, Górgias expõe os entes políticos, Menelau e Paris, como os possíveis responsáveis pelo início da Guerra de Tróia. Em *Defesa de Palamedes*, outra obra cujo cenário está situado na Guerra de Tróia, ao tentar absorver Palamedes da acusação forjada de traição e crimes contra o povo grego, Górgias expõe a liderança política de Odisseu como um modelo de desonestidade, capaz de manipular narrativas e plantar provas para atingir fins escusos, em oposição à figura de Palamedes, que é apresentado como um grande contribuidor para a melhoria e equilíbrio da *polis*. No *Discurso Olímpico*, Górgias convoca toda a Grécia para um diálogo visando uma união política contra os persas. No *Epitáfio*, ao aplicar a doutrina do *kairos*, “Górgias se alinha assim ao relativismo moral próprio dos sofistas, concebendo a ação justa de acordo com o *kairos* e submetida ao princípio da ordem social” (DINUCCI, 2017, p. 78). No *Tratado do Não-ser*, Górgias refuta qualquer possibilidade de conhecimento do ente, abrindo mão de qualquer discurso que se fundamente em verdades absolutas. A verdade absoluta exclui a continuação do diálogo, e isso não interessa à retórica do *kosmos* social, que quer provocar o diálogo para que a justiça seja um valor decidido pela comunidade da *polis*. A verdade absoluta cria o substrato para modelos de cidade/Estado e discursos políticos absolutos que, em tese, devem ser modelos universais, para todos, em todos os tempos, e contra tudo isso Górgias se levanta, pois estes modelos “fazem surgir coisas inacreditáveis e invisíveis aos olhos através da opinião” (GÓRGIAS, *Helena*, 13).

Em segundo lugar, esta pesquisa suscita um processo de continuidade que pode gerar novos projetos de pesquisa que tentem responder a questões tais como: qual a relevância da retórica do *kosmos* social para a nossa contemporaneidade? Se fizermos um paralelo entre o contexto social/político do mundo de Górgias e o mundo de hoje, podemos encontrar aplicabilidade para a retórica gorgiana? Sem termos a pretensão de apresentar respostas agora, podemos identificar que muitas dos problemas enfrentados por Górgias no século V a.C. são muito semelhantes aos problemas ora existentes. O mundo continua em guerra, dividido entre Oriente e Ocidente. Vivemos em um contexto de extremismo político e religioso, onde as verdades de cada lado querem prevalecer através do grito ou uso da força bruta. As democracias

capitalistas se sentem ameaçadas por ideologias políticas ou religiosas que apresentam suas visões de mundo como a única possibilidade de organização social. Ainda temos democracia, monarquia e totalitarismo, e cada modelo se apresenta como o mais viável, ou a única possível opção de organização de estado. O advento da internet, que acabou com as fronteiras físicas, não consegue unificar os seres humanos em torno do diálogo, os discursos parecem caminhar cada vez mais para o radicalismo. A moderação do diálogo não parece ser importante, pessoas são publicamente linchadas nas mídias sociais por sua ideologia política, confissão religiosa, cor, raça, orientação sexual, estética corporal etc. Os tribunais de exceção não são mais esporádicos, agora fazem parte da vida cotidiana de cada habitante do planeta, dependendo apenas do clique de um botão, sem a intermediação do diálogo, basta “gostar” ou “não gostar”. As narrativas construídas a partir de discursos retóricos enganosos persistem em formatar a história como se fosse possível compreendê-la a partir de um único ponto de vista. Os líderes políticos parecem estar mais preocupados em culpar “Helena” ou “Palamedes” pelas tragédias de suas decisões políticas do que estabelecer um diálogo para que outras vozes possam contribuir na construção de uma *polis* para todos. É a retórica do *kosmos* social relevante para os nossos dias?

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Carolina. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARILLI, Renato. *Retórica*. Tradução de Graça Marinho Dias. Lisboa: Editorial Presença, 1979.
- CAPIZZI, Antonio. *A confluência dos sofistas a Atenas*. Tradução de Celso Pereira de Melo Filho. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 73-84.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, Barbara. *Ensaaios Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, Barbara; LOURAU, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, Barbara. *Sophistical Practice: toward a consistent relativism*. New York: Fordham University Press, 2014.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CONSIGNY, Scott. *Gorgias, Sophist and Artist*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- CREPALDI, Clara Lacerda. *Helena de Eurípedes: estudo e tradução*. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.
- DILLON & GERGEL. *The greek sophists*. London: Penguin Books, 2003.

- DINUCCI, Aldo. *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.
- FLORENZANO, M. B.B. & HIRATA, E.F.V. (orgs). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Fapesp, 2009
- FONTES, Joaquim Brasil. *Eros, Tecelão de Mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. Iluminuras: São Paulo, 2003.
- GROTE, George. *A history of Greece*. Vol. VIII. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. 2 ed. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2010.
- HEGEL, Georg W.F. *Protágoras*. Tradução de Verlaine Freitas. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 15-21.
- JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paidea*. Cambridge: Belknap Press Harvard, 1961.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. I Archaic Greece – The minds of Athens. 2 ed. New York: Oxford University Press, 1965.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. II In search of the divine centre. New York: Oxford University Press, 1986.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. III The conflict of cultural ideals in the age of Plato. New York: Oxford University Press, 1986.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- MARQUES, Marcelo P. (Org) , *Filosofia dos Sofistas: Hegel, Capizzi, Versényi, Sidgwick*. Tradução de Verlaine de Freitas et al. São Paulo: Paulus, 2017.
- McCOMISKEY, Bruce. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Illinois: Southern Illinois University Press, 2012.
- McCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

- PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.
- PLATÃO. *Diálogos II: Górgias (ou Da Retórica), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias Maior (ou Do Belo), Hípias Menor (ou Do Falso)*. 2 ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- PLATÃO. *Diálogos III: Fedro (ou Do Belo), Eutífron (ou Da Religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou Do Dever), Fédon (ou Da Alma)*. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burner; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLATO. *Complete Works*. Editado por John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU – EDUSP, 1978.
- REALE, Giovanni. *Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. 2 ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SIDGWICK, Henry. *Os Sofistas I*. Tradução de Marcelo P. Marques. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 23-44.
- SIDGWICK, Henry. *Os Sofistas II*. Tradução de Marcelo P. Marques. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 45-61.
- SILVA, Tatielly Fernandes. *As metamorfoses de Helena nas tragédias de Eurípedes (Século V a.C.)*. 2012. 178f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- SPATHARAS, DIMOS. *Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction*. Glasgow: University of Glasgow, 2001.
- SPRAGUE, Rosamond Kent (org). *The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz with a new edition of Antiphon and of Euthydemus*. Indianapolis: Hackett, 2001.
- UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 23 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016.
- VERSÉNYI, László. *O fragmento do homem-medida de Protágoras*. Tradução de Gustavo Laet Gomes. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017.