

PARMÊNIDES VS. GÓRGIAS: UMA POLÊMICA SOBRE A LINGUAGEM

Daniel Rossi Nunes Lopes
[FFLCH/USP]

ABSTRACT

This article intends to show the querrel between Gorgias and Parmenides about the possibility of the ontologic speech. The gorgian treatise *On Non-being* or *On Nature* presents itself, in this perspective, as refutation of the “parmenidian triad” being, thinking and saying, expressed in the Poem. Gorgias intends to prove that the speech concerning being, wich Parmenides considers the only possible and true, is inconsistent, both sintaticly and semanticly. Denying the possibility of an ontologic speech, Gorgias atributes then a central function to rhetoric in the theory of speech.

Keywords: Gorgias, Parmenides, ontology, language.

*Quis escrever esse discurso, de um lado, como defesa de Helena,
e de outro, como meu brinquedo.*
εβουλήθημ γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον,
ἐμὸν δὲ παίγνιον.

Górgias, *Elogio de Helena*, 21.

INTRODUÇÃO

Os limites que separam filosofia e sofística, embora possam parecer evidentes para nós hoje, não estavam ainda claramente determinados no contexto histórico do séc. V a.C. A relação entre *filósofo* e *sofista* era tão

próxima que não raro vemos, na literatura grega, essas duas figuras confundidas,¹ os mesmos métodos de argumentação utilizados por ambos,²

1. Na comédia *As Nuvens* de Aristófanes, Sócrates é representado como sofista. Enquanto mestre do “pensatório” (φροντιστήριον), onde moravam sofistas e seus discípulos, Sócrates presta-se a ensinar, na caracterização cômica de Aristófanes, aquilo que, nos diálogos platônicos, é o domínio próprio da sofística: tornar o discurso fraco forte (sendo que o “fraco”, na maior parte das vezes, significa “injusto”). Neste trecho da comédia (v. 112-118), a personagem Estrepsíades, endividado por causa do filho, busca escapar dos credores recorrendo aos ensinamentos de Sócrates e diz o que espera fazer com eles:

ΣΤ.

εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τῷ λόγῳ,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τούτοιον τὸν ἕτερον τοῖν λόγοι, τὸν ἥττονα,
νικῶν λέγοντά φασι τὸδικώτερα.
ἦν οὖν μάθης μοι τὸν ἄδικον τοῦτον
λόγον, ἃ νῦν ὀφείλω διὰ σέ, τούτων τῶν
χρεῶν οἷκ' ἂν ὑποδοίην οὐδ' ἂν ὀβολὸν οὐδεῖν.

ESTREPSÍADES

“Dizem que eles têm dois discursos, o forte, seja ele qual for, e o fraco. Um desses discursos, o fraco, vence em defesa das causas mais injustas (dizem eles). Se então aprendesses para mim o discurso injusto, dessas dívidas que hoje tenho por tua causa nada pagaria, nem mesmo um óbolo”.

2. No diálogo homônimo de Platão, a personagem Górgias vangloria-se de ser perito tanto no discurso longo (μακρολογία), i.e., no domínio da retórica, quanto no discurso breve (βραχυλογία), i.e., o domínio do “diálogo” e/ ou da filosofia (a noção de “dialética” em Platão tem como fundamento primeiro o *diálogo* entre dois interlocutores por meio de perguntas e respostas). Nesse sentido, o conhecimento técnico de Górgias, enquanto retor e sofista, compreenderia também o método discursivo próprio do filósofo:

SOC: “Porventura desejaras, Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa por meio de perguntas e respostas, e esses discursos extensos, como fez Pólo, deixar para outra ocasião? Não traias o que prometes, mas disponhas-te a responder brevemente o que for perguntado!

GOR: Existem algumas respostas, Sócrates, que nos obrigam a elaborar longos discursos. Todavia, tentarei responder o mais breve possível. Ademais, isto é também algo que afirmo: ninguém diz as mesmas coisas de maneira mais breve do que eu.

SOC: Precisamos disso, Górgias. Apresenta-me então um discurso breve; um discurso longo, em outra oportunidade.

GOR: Sim, farei, e dirás jamais ter escutado alguém tão breve no discurso”. (449b4-c8)

ΣΩ. ἄρ' οὖν ἐθέλησαις ἂν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δὲ ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τούτου, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις ἀποθέσθαι; ἄλλ' ὅπερ ὑπισχῆ, μὴ ψεύσει, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτάμενον ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. εἰσι μὲν, ὦ Σώκρατες, ἐνταῦθα τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιεῖσθαι· οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαί γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τούτο ἐν ἐστίν ὧν φημι, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν.

ΣΩ. τούτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία· καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποιῆσαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰς αὐθις.

ΓΟΡ. ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσει βραχυλογωτέρου ἀκούσαι.

a “invasão” da esfera do outro.³ Assim, essa distinção se obscurece a ponto de nos interrogarmos hoje se *filósofo* e *sofista* eram, de fato, duas figuras diferentes aos olhos dos gregos do séc. V a C., ou, se caso fossem, em que medida o filósofo diferia de seu principal adversário. Os indícios dessa tensão são inúmeros na literatura grega:

(i) Sócrates, que nos diálogos de Platão aparece como a figura do filósofo por excelência, é representado na comédia *As Nuvens* de Aristófanes como sofista e filósofo da natureza,⁴ justamente dois aspectos de sua personalidade negados absolutamente por Platão.⁵ Poderíamos supor que se tratasse tão

Não obstante, nesse mesmo diálogo, a personagem Cálicles acusa Sócrates de proceder como os retores numa discussão:

(i) SOC: “Muito bem, excelente homem! Termina como começaste, e não te envergonhes! Tampouco eu, como parece, devo envergonhar-me. Em primeiro lugar, diz-me se alguém, com sarna e com vontade de se coçar, tendo de se coçar copiosamente, levaria uma vida feliz passando o resto da vida a se coçar!
CAL: Isso é um absurdo, Sócrates! És simplesmente um orador público”.
(494c4-d1)

ΣΩ. εὖγε, ὦ βέλτιστε· διατέλει γὰρ ὡσπερ ἦρξω, καὶ ὅπως μὴ ἀπαισχυθῆ. δεῖ δέ, ὡς εἴκει, μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυθῆναι. καὶ πρῶτον μὲν εἰπὲ εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφθόνως ἔχοντα τοῦ κνησθαι, κνώμωνον διατελοῦσα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν.
ΚΑΛ. ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος.

(ii) CAL: “Sócrates, de teu discurso parece soar certo atrevimento, como se fosses um verdadeiro orador [...]” (482c4)

ΚΑΛ. ὦ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύσθαι ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν·

3. Isócrates (436-338 a.C.) fundou uma escola de retórica contemporânea à Academia de Platão, e denominava “filosofia” seu modelo de educação. Isso impeliu Platão a atacá-lo no Livro VI da *República*, reivindicando para si o domínio da “filosofia”.

4. Cf. *As Nuvens*, v. 169-74:

ΜΑ. πρῶν δέ γε γνώμην μεγάλην ἀφηρέθη ὑπ' ἄσκαλαβάτου.

ΣΤ. τίνα τρόπον; κάτειπέ μοι.

ΜΑ. ζητούντος αὐτοῦ τῆς σελήνης τὰς ὁδοὺς καὶ τὰς περιφοράς, εἴτ' ἄνω κεκνηνότες ἀπὸ τῆς ὀροφῆς νύκτωρ γαλεώτης κατέχεσεν.

ΣΤ. ἦσθην γαλεώτη καταχέσαντι Σωκράτους.

DISCÍPULO

“Há pouco uma lagartixa abortou um pensamento magnânimo de Sócrates...

ESTREPSÍADES

Como foi? Conta-me?

DISCÍPULO

Ele investigava as rotas e as evoluções da lua; como estava boquiaberto, no alto, à noite a lagartixa cagou lá do teto...

ESTREPSÍADES

Que engraçado a lagartixa ter cagado em Sócrates!”

5. Embora Platão seja o autor que mais representou Sócrates em sua obra, a primeira caracterização de Sócrates como personagem na literatura grega é de Aristófanes em *As Nuvens*, comédia datada de 424 a.C. Platão nasceu por volta de 427 a.C.

somente de um escárnio da parte de Aristófanes, mas, na verdade, o próprio Platão confessa, na *Apologia de Sócrates*, que as acusações mais graves eram aquelas que se associavam à sua reputação (δόξα) junto ao povo: que Sócrates vivia investigando os objetos celestes e subterrâneos (âmbito de pesquisa dos *fisiólogos*, i.e., os filósofos da natureza), e que tornava o discurso fraco, forte, o apanágio do movimento sofístico (ressaltando o papel central da retórica).⁶

(ii) Isócrates, contemporâneo de Platão, discípulo de Górgias, como **atesta** a doxografia,⁷ criou em Atenas uma Escola que, em certa medida, rivalizava com a Academia platônica. Não obstante, Isócrates denominava seu modelo de educação, centrado sobretudo na retórica, de “filosofia”,⁸ o que impeliu Platão a atacá-lo, mesmo que anonimamente, na célebre querela do Livro VI da *República*.⁹ Isso mostra que, ainda na primeira metade do séc. IV a.C., o termo “filosofia” era motivo de disputa e não possuía uma acepção unívoca, conservando apenas sua significação etimológica e genérica de “amor à sabedoria”.

6. Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 19a8-c5:

“Retomemos então, desde o princípio, qual é a acusação que engendrou essa calúnia contra mim, com cuja crença Meleto impetrou esse processo. Pois bem: o que disseram os caluniadores para caluniar-me? Assim como sucede à reprimenda dos acusadores, devo lê-la: ‘Sócrates comete injustiças e ocupa-se de investigar as coisas subterrâneas e celestes, de tornar o discurso fraco, forte, e de ensinar essas mesmas matérias a outras pessoas.’ Tal é a acusação. E vós mesmos já vistes isso na comédia de Aristófanes, na qual um certo Sócrates ronda pela cena a dizer que caminha pelo ar e a falar inúmeras outras bobagens a respeito das quais nada conhece absolutamente”.

ἀναλόβωμεν οὖν ἐξ ὀρχῆς τίς ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἡ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν, ἧ δὴ καὶ πιστεύων Μέλητος με ἐγράματο τὴν γραφὴν ταύτην. εἶεν· τί δὴ λέγοντες διέβαλλον οἱ διαβάλλοντες; ὥσπερ οὖν κατηγορῶν τὴν ἀνωμοσίαν δεῖ ἀναγνῶναι αὐτῶν· “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐρανια καὶ τὰν ἡττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.” τοιαύτη τίς ἐστὶν· ταῦτα γὰρ ἐωράτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τιὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ὑεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρία φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαίω.

7. Cf. Górgias, Fr. A2 DK, in SUDA:

“Górgias de Leontis, filho de Carmantides, retor, discípulo de Empédocles, mestre de Pólo de Agrigento, de Péricles, de Isócrates e de Alquidamante de Eléia (o qual inclusive herdou a sua escola), era irmão do médico Heródico”. [A 2a]

Γοργίας Χαρμαντίδου Λεοντίνος, ῥήτωρ, μαθητὴς Ἐμπεδοκλέους, διδασκαλὸς Πάλου Ἀκραγαντίνου καὶ Περικλέους καὶ Ἰσοκράτους καὶ Ἀλκιδάμιαντος τοῦ Ἐλαΐτου, ὃς αὐτοῦ καὶ τὴν σχολὴν διεδέξατο· ὁδελφὸς δὲ ἦν τοῦ ἱατροῦ Ἡροδίκου. [A 2α]

8. Cf. Isócrates, *Panegírico*, 10: τὴν περὶ λόγους φιλοσοφίαν.

9. Há certo consenso entre os estudiosos de que Platão esteja atacando Isócrates no Livro VI da *República* ao aludir às pessoas que se apropriam indevidamente do termo “filosofia” e, por isso, denigrem-na. Este trecho seria um desses ataques:

(iii) O procedimento dialógico adotado por Sócrates nos diálogos platônicos (sobretudo nos diálogos ditos “socráticos”),¹⁰ conhecido como *refutação socrática* (ἔλεγχος σωκρατικός), é muito semelhante à maneira

SOC: “Então não concordas também com isto: que os responsáveis pela indisposição da maioria das pessoas para com a filosofia são aqueles que, apartados dela, invadiram-na como ébrios inconvenientemente, insultando uns aos outros, agindo *com malevolência* e sempre compondo seus discursos contra pessoas, coisas que convêm minimamente à filosofia? ADIM: Absolutamente”. (500b1-7)

Οὐκοῦν καὶ αὐτὸ τοῦτο συνοίει, τοῦ χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακείσθαι ἐκείνους αἰτίους εἶναι τοὺς ἔξωθεν οὐ προήκον ἐπεισκεκωμακότας, λοιδορουμένους τε αὐτοῖς καὶ **φιλαπεχθημόνως** ἔχοντας καὶ αἰεὶ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιουμένους, ἥκιστα φιλοσοφία πρέπον. Πολύ γ', ἔφη.

Esta passagem do discurso *Antídosis* de Isócrates seria uma resposta aos ataques de Platão:

“(…) além do mais, deixarei claro também o seguinte: nós, que nos ocupamos de discursos políticos (os quais eles denominam *malevolência*), somos muito mais brandos do que eles, pois sempre dizem disparates sobre nós; porém, eu não lhes direi coisas semelhantes, mas ater-me-ei à verdade sobre o assunto.” (260)

(…) πρὸς δὲ τούτοις ἵνα καὶ τοῦτο ποιήσω φανερόν, ὅτι περὶ τοὺς πολιτικούς λόγους ἡμεῖς ὄντες, οὓς ἐκεῖνοι φασὶ εἶναι **φιλαπεχθημόνας**, πολὺ πραότεροι τυγχάνομεν αὐτῶν ὄντες· οἱ μὲν γὰρ αἰεὶ τι περὶ ἡμῶν φλαῦρον λέγουσιν, ἐγὼ δ' οὐδὲν ἀν εἶποιμι τοιοῦτον, ἀλλὰ ταῖς ἀληθείαις χρήσομαι περὶ αὐτῶν.

Tanto Platão, nessa passagem da *República*, quanto Isócrates, nesse trecho do *Antídosis*, acusam um ao outro de agir “com malevolência”(φιλαπεχθημόνως), empregando o mesmo termo grego. Esse aspecto intertextual reforça a interpretação corrente de que Platão estaria, neste passo da *República*, atacando Isócrates por apropriar indevidamente do termo “filosofia” (φιλοσοφία).

10. Os diálogos platônicos são geralmente divididos pelos estudiosos em três fases: os diálogos “socráticos”, os intermediários e os de maturidade. A marca distintiva dessa primeira fase do pensamento de Platão é a ausência absoluta da Teoria das Idéias, o cerne da filosofia propriamente platônica. Outros aspectos importantes desses primeiros diálogos são a discussão sobre as virtudes morais (justiça, coragem, temperança, piedade, sabedoria) e a natureza aporética da argumentação (não se chega a conclusões positivas sobre o tema em questão). Nessa primeira fase, Platão estaria ainda sob forte influência do pensamento do Sócrates histórico; nesse sentido, seria a sua caracterização mais “fiel”; visto que Sócrates nada escrevera. Hoje, essa divisão da obra platônica se apresenta ainda hoje como motivo de grande controvérsia entre os estudiosos, bem como a discussão referente ao “Sócrates histórico”. Charles Kahn, por exemplo, rejeita a distinção entre os diálogos “socráticos” e os intermediários, mostrando que, do ponto de vista da composição literária, não há indícios que lhe dêem suporte. Ele argumenta também que o “diálogo socrático” é um gênero literário, uma obra de ficção, o que inviabiliza qualquer especulação sobre a figura histórica de Sócrates subjacente à personagem (*Plato and the socratic dialogue*, 1996).

como certa classe de sofistas, os erísticos, se comportava numa discussão.¹¹ Ainda que, em Platão, o *elenchos socrático* se justifique por ser um elemento constitutivo do método dialético e sirva como uma etapa preliminar na busca pelo conhecimento,¹² isso não impede que os interlocutores de Sócrates nos diálogos o acusem de agir como um verdadeiro erístico.¹³

Quem era, então, o *filósofo*? Quem era o *sofista*? Platão pode oferecer-nos uma resposta, mas será uma resposta naturalmente “platônica”, uma resposta de quem elaborou seu pensamento em oposição manifesta aos sofistas. Platão dedica o diálogo *Sofista* à análise e à definição dessa figura, associando-a ao “não-ser”.¹⁴ Embora, no início desse diálogo, Platão afirme que tratará do sofista,

11. Platão distingue a “arte da controvérsia”, ou “erística” (ἐρισ), da dialética (διαλεκτική) da seguinte forma: a primeira almeja somente à contradição, conduzir a discussão a ponto de paralisá-la, sem que se extraia dela qualquer conclusão positiva sobre o tema em questão. A “erística” era um dos procedimentos discursivos que Platão atribuía aos sofistas, além da retórica. No diálogo *Eutidemo*, Platão mostra como os erísticos, no caso as personagens Eutidemo e Dionisodoro, agiam numa discussão: uma série de falsos silogismos sem qualquer tipo de seriedade ou compromisso com o conhecimento, um gosto de refutar por refutar. Numa passagem desse diálogo, Platão critica justamente a incompatibilidade desse modo de se proceder na discussão com a busca pelo conhecimento da natureza das coisas (cf. 278b). No *Górgias* (cf. 457c-d), Platão também se preocupa, em vários momentos, em separar a discussão filosoficamente orientada da discussão tipicamente erística, denominando as pessoas que se dedicam a ela como “amantes da vitória” (φιλονικούντες), i.e., que buscam, numa discussão, simplesmente vencer o interlocutor levando-o a se contradizer. O diálogo filosófico (διαλέγεσθαι), no entanto, não tem como finalidade a vitória de uma das partes, mas sim uma concordância entre elas (ὁμολογία). O compromisso é com a busca pelo conhecimento conduzida com seriedade, que deve ser o interesse comum de ambas as partes. Nesse sentido, a refutação (ἐλεγχος), que também é um recurso muito utilizado por Sócrates nos diálogos (a chamada “refutação socrática”), e que aproxima a erística da dialética, é, contudo, apenas um meio que a dialética utiliza para verificar a validade dos argumentos, e nunca sua finalidade precípua, como o é para a erística. Sobre a diferença entre erística e dialética, cf. *República*, VII, 537e-539c; *Sofista*, 224e-226a, 231e; *Filebo*, 17a; *Fedro*, 261e.

12. Sobre a função da “refutação” na busca pelo conhecimento, cf. Platão, *Sofista*, 230b-e.

13. Cf. Platão, *Górgias*, 461b-c, 482c-483b.

14. Cf. *Sofista*, 253e8-254b2:

ESTRANGEIRO: “Se o procurarmos, em algum lugar como esse, encontraremos, agora ou depois, o filósofo; também ele é difícil de ser visto claramente, mas a dificuldade referente ao sofista é diferente da do filósofo.

TEETETO: Como assim?

EST.: O sofista esconde-se na obscuridade do não-ser, adaptando-se-lhe pelo hábito, e é por causa dessa obscuridade do lugar que é difícil reconhecer o sofista, não é?

TEE.: É o que parece.

EST.: O filósofo, todavia, alça-se sempre por meio de raciocínios à idéia do ser, e é devido ao esplendor desse lugar, por sua vez, que nunca é fácil vê-lo; pois os olhos da alma da maioria das pessoas não conseguem contemplar continuamente o que é divino.

TEE.: E isso não é menos razoável do que o que foi dito antes”.

do político e do filósofo respectivamente,¹⁵ não chegou a escrever o diálogo *Filósofo* que comporia a trilogia junto ao *Sofista* e ao *Político* e onde encontraríamos, em contrapartida, a definição do filósofo. O Livro VI da *República*, entretanto, pode ser tomado como paradigma da figura do filósofo tal como Platão a concebe.

Além disso, se nos ativéssemos simplesmente ao testemunho de Platão e Aristóteles, seria uma disputa desigual, pois a visão do “outro”, a do sofista, não a teríamos à mesma altura. O estado fragmentário das obras dessa classe de pensadores revela muito pouco do que escreviam e pensavam nos séc. V e IV a.C. Diógenes Laércio, por exemplo, apresenta uma lista extensa dos livros que Protágoras, o primeiro sofista a residir em Atenas, teria escrito e que, por sua vez, ter-se-iam perdido ao longo da história;¹⁶ de Protágoras, apenas poucos fragmentos subsistiram, alguns deles provenientes dos próprios diálogos platônicos.¹⁷ Visto que Platão e Aristóteles são as principais fontes sobre os sofistas, como recuperar o pensamento desses pensadores sem os prejuízos de seus críticos? Como reconstituir o “pensamento original” dos sofistas sem ser guiado pela crítica de Platão e Aristóteles? A visão geral concernente aos sofistas que depreendemos dos diálogos platônicos é a seguinte: substituem a realidade pela aparência e a verdade pela persuasão; usam falácias de forma deliberada com o intuito de ludibriar o público encantado pela sua mestria em articular o discurso; professam a habilidade de conquistar qualquer um pelo poder da retórica a respeito de questões em que eles próprios são absolutamente ignorantes.¹⁸ Em outros termos, Platão desconsidera o sofista (i) do ponto de vista *ontológico* (ele não se preocupa com o “ser”, mas apenas com o “não-ser” e com o que é acidental ou particular); (ii) do ponto de vista *lógico* (ele não se atém ao rigor lógico que busca o filósofo pelo método dialético, confinando-se no mundo da opinião, da aparência e da persuasão), e (iii) do ponto de vista *ético, político e pedagógico* (ele não tem em vista a sabedoria e

ΞΕ. τὸν μὲν δὴ φιλόσοφον ἐν τοιοῦτῳ τιμῇ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἐὰν ζητῶμεν, ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν ἐναργῶς καὶ τοῦτον, ἕτερον μὴν τρόπον ἢ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἢ τε τούτου.

ΘΕΑΙ. πῶς;

ΞΕ. ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός· ἢ γάρ;

ΘΕΑΙ. ἔοικεν.

ΞΕ. ὁ δὲ φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χάραξ οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορώντα ἀδύνατα.

ΘΕΑΙ. καὶ ταῦτα εἰκὸς οὐχ ἦττον ἐκείνων οὕτως ἔχειν.

15. Cf. *Sofista*, 217a-b.

16. Cf. Diógenes Laércio, IX, 55.

17. Cf. *Teeteto*, 151e-152a.

18. Cf. Woodruff. *Rhetoric and relativism*. p. 291.

a virtude, embora professe ensiná-la,¹⁹ tanto em relação ao indivíduo quanto em relação à cidade; visa somente ao dinheiro, cobrado pelas aulas oferecidas, e ao interesse particular).²⁰ Esse é o juízo, em linhas gerais, de Platão: o sofista é o antípoda do filósofo.

Por outro lado, como podemos compreender o pensamento de Platão sem considerar a polêmica com os sofistas? Levando a questão ao extremo: seria possível Platão sem os sofistas? Essa relação de alteridade está tão entranhada na própria constituição do discurso filosófico platônico que, se muito do que sabemos sobre os sofistas é graças a Platão, ele mesmo, em contrapartida, deve muito de seu pensamento aos sofistas. Tanto o “Sócrates histórico” quanto os sofistas fizeram parte do mesmo movimento “humanístico” do séc. V a.C. Se até então, desde Tales de Mileto (séc. VII a.C.), a especulação filosófica era preponderantemente “física”, se tinha como foco de investigação a natureza, a matéria, o movimento, os corpos celestes, a Grécia no séc. V a.C. assistiu a uma reviravolta: agora são o homem e a vida política, e não mais a natureza, o centro do debate intelectual; são as questões éticas e políticas que orientam a gama de pensadores, poetas e políticos daquela época. Nesse sentido, o embate entre Sócrates e os sofistas, como vemos representado nos diálogos de Platão, a inquirição socrática a respeito das virtudes morais,²¹ a importância crescente da retórica nos debates públicos, a afluência dos sofistas a Atenas, a definição de Tucídides do método científico aplicado à análise história, a representação trágica do homem, na figura dos heróis, como responsável pelas suas próprias ações (e não mais motivados por uma potência divina), a questão da liberdade moral e os assuntos políticos da *pólis* no centro do drama, são alguns expoentes dessa reviravolta. E esse aspecto histórico nos esclarece, de certa forma, as origens dessa polêmica entre Platão e os sofistas.

O SOFISTA E O LOGOS

Contrariamente ao que pretendia Platão, podemos hoje perceber, partindo dos poucos fragmentos das obras que nos restaram, que o sofista não estava tão distante dos temas considerados propriamente “filosóficos”. Górgias, por exemplo, tornou-se célebre em Atenas pela sua eloquência; dizem que o público ficou estupefato quando ouviu pela primeira vez seus discursos públicos.²² No diálogo

19. Cf. *Protágoras*, 318d-319a.

20. Cf. Cassin, B. *L'effet sophistique*. p. 10.

21. Cf. *supra* nota 10.

22. Cf. Diodoro Siculo, XII 53, 1ff.:

“[...] A linguagem poética e figurada influenciou os retores de Atenas, como afirma Timeu [Fr. 95 FHG I 216], depois de Górgias tê-la introduzido, quando, estando em Atenas como embaixador, arrebatou os ouvintes com um discurso público; mas, na verdade, a admiração por essa linguagem já era bem mais antiga”.

[...] ἦσατο δὲ καὶ τῶν Ἀθήνησι ῥητόρων ἡ ποιητικὴ τε καὶ τροπικὴ φρόσις, ὡς μὲν Τιμαῖός φησι [Fr. 95 FHG I 216] Γοργίου ἑρξαντος ἡνίκ' Ἀθήναζε πρεσβεύων κατεπλήξατο τοὺς ἀκούοντας τῆι δημηγορίαι, ὡς δὲ τῶληθες ἔχει, τὸ καὶ παλαιότερον αἰεὶ τι θαυμαζομένη.

homônimo, Platão representa Górgias, discípulo de Tísias e Córax,²³ como o mestre de retórica,²⁴ como se seu interesse fosse simplesmente esse e a isso se circunscrevesse. Embora a retórica fosse de fato o saber eminente de Górgias, suas especulações teóricas, no entanto, estendiam-se a outros domínios: se Górgias escreveu o tratado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza*, evidenciase, já pelo título, que seu pensamento também compreendia reflexões sobre ontologia,²⁵ mesmo quando ele a nega (como veremos adiante). Além disso, a doxografia diz que Górgias, oriundo da Sicília, fora também discípulo de Empédocles, filósofo pré-socrático da mesma região.²⁶

Tal dualidade da formação intelectual de Górgias ilustra como a linha limítrofe entre *filosofia* e *sofística* era muito tênue àquela época. Um campo de reflexão que interessou igualmente a filósofos e sofistas foi a linguagem (λόγος). Tanto a retórica quanto o método dialético, o apanágio da sofística e da filosofia respectivamente,²⁷ são dois modos discursivos que possuem suas regras internas, são duas maneiras de regular o *logos*: para conseguir persuadir, o discurso deve ser elaborado de tal e tal maneira, em tais e tais circunstâncias, para tal e tal auditório; para se alcançar a verdade, os argumentos devem ser construídos de tal e tal maneira, a partir de tais e tais premissas, entre tais e tais interlocutores. Em suma, o que está em jogo nesse embate é qual a forma de elocução para a persuasão e para o conhecimento, respectivamente. Mas a reflexão sobre a linguagem é ainda mais profunda, e tanto a *filosofia* quanto a *sofística* não puderam furtar-se a responder, de uma forma ou de outra, a questões fundamentais como estas: o *logos* é um instrumento capaz de expressar conhecimento? O signo (σημεῖον) pode exprimir o que a coisa (πρῶμα) é, ou seja, há uma relação essencial entre o nome e seu referente? Ou será que o *logos* é uma mera convenção humana? A questão não concerne simplesmente ao modo de elocução correto, mas ao próprio *logos* em si mesmo.

23. Cf. Quintiliano. *Instituição Oratória* III, 1, 8f.:

“Os escritores mais antigos dessa arte são Córax e Tísias da Sicília, aos quais se segue um homem da mesma ilha, Górgias de Leontis, discípulo, segundo a tradição, de Empédocles. Ele, devido à idade muito avançada (pois viveu cento e nove anos), floresceu junto a muitas outras pessoas; por isso, foi êmulo desses homens que citei acima e sobreviveu inclusive a Sócrates”.

Artium autem scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi, quos insecutus est uir eiusdem insulae G. Leontinus, Empedoclis, ut traditur, discipulus. Is beneficio longissimae aetatis (nam centum et novem uixit annos) cum multis simul floruit, ideoque et illorum, de quibus supra dixi, fuit aemulus et ultra Socraten usque duravit.

24. Cf. Górgias, 449a.

25. A polêmica de Górgias é, sobretudo, com a ontologia de Parmênides, como veremos adiante.

26. Cf. *supra* notas 7 e 23.

27. Neste artigo, enfoco apenas a polêmica entre Platão e os sofistas, não me atendo a Aristóteles. Assim, afirmo que o *método dialético* é o apanágio da filosofia porque não estou considerando o *método apodítico* aristotélico.

Um problema, então, que está intimamente associado a essas questões é o da *sinonímia*. Pródico, um dos mais renomados sofistas, aparece nos diálogos platônicos como perito em assuntos de linguagem, especialmente no que tange à sua correção (ὀρθότης ou ὀρθοέπεια).²⁸ Nessa pesquisa, preocupa-se em distinguir as palavras que aparentemente são sinônimas, com o intuito de estabelecer, para cada coisa (πρῶμα), um único nome; Pródico busca, por assim dizer, determinar um uso unívoco da linguagem²⁹ por meio da *diaíresis*,³⁰ i.e., método de divisão aplicado, nesse caso, ao discernimento cuidadoso dos significados de palavras sinônimas.³¹

Górgias, por sua vez, interessou-se pela patologia e pela psicologia que envolvem o *logos*, refletiu sobre a dimensão pragmática da linguagem,

28. Cf. Platão, *Eutidemo*, 277c3-278a5 (cf. tb. *Protágoras*. 337a-c, 340a; *Mênnon*, 75e; *Laques*, 197b-d; *Cármides* 163a-b):

SOC: “Em primeiro lugar, como diz Pródico, é preciso aprender o uso correto das palavras. É isto o que os dois estrangeiros [Eutidemo e Dionisodoro] estão te mostrando, pois tu não sabias o que é ‘aprender’: os homens, num primeiro momento, denominam ‘aprender’ quando alguém, não tendo a princípio nenhum conhecimento a respeito de certa coisa, adquire logo em seguida o conhecimento dessa coisa; e, num segundo momento, denominam também com essa mesma palavra quando alguém, já tendo o conhecimento, examina, por meio desse conhecimento, essa mesma coisa na ação ou no discurso. Nesse segundo caso, denominam antes ‘compreender’ do que ‘aprender,’ mas ‘aprender’ também é usado.”

ΣΩ. πρῶτον γάρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ· ὃ δὴ καὶ ἐνδείκνυσθὸν σοὶ τῷ ξένῳ, ὅτι οὐκ ἤδησθα τὸ μανθάνειν ὅτι ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ὅτον τις ἐξ ἀρχῆς μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμων περὶ πράγματός τινος ἔπειτα ὕστερον αὐτοῦ λαμβῶν τὴν ἐπιστήμην, καλοῦσι δὲ ταῦτόν τοῦτο καὶ ἐπειδὴν ἔχων ἤδη τὴν ἐπιστήμην ταύτῃ τῇ ἐπιστήμῃ ταῦτόν τοῦτον πρᾶγμα ἐπισκοπῆ ἢ πραττόμενον ἢ λεγόμενον - μᾶλλον μὲν αὐτὸ συνιέναι καλοῦσι ἢ μανθάνειν, ἔστι δ’ ὅτε καὶ μανθάνειν.

29. Cf. Kerferd. *The Sophistic movement*. p. 71.

30. Cf. Platão, *Laques*, 197d; *Protágoras*, 358a. A *diaíresis* - διαίρεσις, “divisão” - é o método utilizado por Platão nos diálogos *Sofista* e *Político* para classificar e dividir o conhecimento em *gêneros* (γέννη) e *espécies* (εἶδη). Enquanto a *diaíresis* opera as divisões partindo dos gêneros em direção às espécies, num movimento analítico, a *synagoguê* (συναγωγή, “conjunção”) faz a operação inversa, das espécies aos gêneros, num movimento sintético, por assim dizer (cf. *Fedro*, 266b). Na filosofia platônica, esse método de divisão e conjunção aparece como um desdobramento do método dialético, ou como uma espécie de “segunda dialética”. De qualquer modo, a *diaíresis* é empregada tardiamente por Platão nos diálogos.

31. Demócrito também escreveu sobre a ὀρθοέπεια, conforme diz Diógenes Laércio, que conservou a suposta lista de livros escritos por ele (cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 48).

como vemos no *Elogio de Helena*.³² Em seu tratado intitulado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως), a refutação às especulações ontológicas de Parmênides, expressas no *Poema*, é o ponto central de seu argumento, como grande parte da crítica moderna tem considerado. Nesse texto, Górgias parece questionar a possibilidade mesma de a linguagem expressar a realidade: especificamente falando, a possibilidade de uma sintaxe ontológica. No próprio título sugestivo do tratado,³³ conservado por Sexto Empírico,³⁴ já vemos a reversão operada pelo pensamento de Górgias, não só em relação a Parmênides, mas também em relação a toda tradição filosófica anterior: o que os primeiros filósofos gregos, os *fisiólogos*, denominavam “natureza” (φύσις), portanto, o domínio daquilo que existe material e efetivamente no mundo, Górgias o compreendia, inversamente, como o domínio daquilo que não é absolutamente; a equação deixa de ser “natureza=ente” para se tornar “natureza=não-ente”. Desse tratado de Górgias, conservaram-se duas versões: a de Sexto Empírico e a de um autor anônimo, pseudo-aristotélico, da obra intitulada *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*.³⁵ Contrariamente ao *Elogio de Helena*, que é um discurso epidítico redigido por Górgias de próprio punho e que se conservou até nossos dias, essas duas versões bem posteriores são, na realidade, reposições de teses e argumentos que Górgias teria um dia escrito (ou como diz A. Mourelatos, “paráfrases” do texto de Górgias).³⁶ Embora haja controvérsia entre os estudiosos acerca de qual versão seja a melhor e a mais “fiel” ao pensamento de Górgias,³⁷ a existência de duas versões garante, em contrapartida, que as teses e parte da argumentação

32. Muito pouco restou do que foi escrito por Górgias. Apenas dois discursos epidíticos, o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*, conservaram-se integralmente, além de um excerto de epitáfio. O Tratado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza* nos foi transmitido em duas versões, a de Sexto Empírico e a de um Anônimo pseudo-aristotélico. Todavia, trata-se de uma reposição dos argumentos de um texto gorgiano que se perdera no curso da história. O estado fragmentário das obras se estende, em menor ou maior grau, a todos os sofistas dos séc. V e IV a.C., o que muito dificulta a pesquisa e o estudo sobre o pensamento dessa classe de pensadores gregos.

33. A tradição doxográfica atribui às obras dos *fisiólogos* gregos o título comum *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως).

34. Sexto Empírico, que era médico, foi um filósofo cético do séc. II d.C.

35. Não se sabe ao certo quem foi esse Anônimo e quando escreveu a obra. H. Diels, por exemplo, acredita que se trata de um texto do séc. I d.C. escrito por um filósofo eclético; Gigon, por sua vez, considera-o como membro da primeira geração da escola peripatética (versão hoje rejeitada). No entanto, acredita-se que ambas as versões provenham dos textos de Teofrasto, discípulo e sucessor de Aristóteles na Escola Peripatética (cf. Untersteiner. *I Sofisti. Testemonianze e frammenti*. p. 37-8. Tomo II).

36. Cf. Mourelatos. *Gorgias on the Function of Language. Philosophical Topics*. Vol. XV, n. 2, p. 136, 1987.

37. Considera-se hoje que a versão do Anônimo é superior à de Sexto devido à maior acuidade na exposição do argumento e por apresentar uma parte da argumentação ausente naquela (referente à questão do movimento; cf. 980a1-9), embora parte do texto se encontre corrompida e em condição precária (cf. Untersteiner, *op. cit.*, p. 37-8).

são legítimas e que se pode atribuí-las a Górgias.³⁸ Apesar de haver algumas diferenças na reposição dos argumentos, de haver parte da argumentação presente numa e ausente na outra, de haver uma certa adequação do léxico ao vocabulário próprio de cada doxógrafo, a argumentação em ambos os textos, *grosso modo*, assemelha-se.

Vejamos, então, as três teses centrais defendidas por Górgias no tratado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza*. Apresentarei as duas versões existentes:³⁹

(i) Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*, VII, 65).⁴⁰

Em sua obra *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza*, [Górgias] dispõe em ordem três proposições fundamentais: uma e primeira, que nada é; a segunda, que, mesmo que seja, não pode ser apreendido pelo homem; e a terceira, mesmo que seja apreendido, não pode certamente ser comunicado e explicado ao próximo.

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

(ii) Anônimo (*Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, V, 979a12):

Afirma que nada é; se é, não pode ser conhecido; e mesmo que seja e possa ser conhecido, não pode ser mostrado aos outros.

οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἶ δ' ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι· εἶ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

38. Untersteiner considera que, integrando uma versão à outra, podemos reconstituir com mais precisão o pensamento original de Górgias (cf. Untersteiner, *op. cit.*, p. 38).

39. Kahn, em seu artigo “O verbo grego ‘Ser’ e o conceito de Ser”, mostra que na língua grega não havia uma diferença *semântica* entre o uso absoluto e o uso predicativo do verbo “ser”: trata-se apenas de uma diferença *sintática*. Kahn rejeita, pelo menos na língua grega, a distinção semântica proposta por John Stuart Mill (e aceita posteriormente pela lógica) entre o sentido existencial do verbo “ser” (uso absoluto) e aquele que significa *ser* alguma coisa especificada (uso predicativo). Como resposta a Mill, ele argumenta que ambas as construções sintáticas em grego têm o sentido *veritativo* como sentido primeiro e essencial, ou seja: se eu afirmo “o ente é” (uso absoluto), estou dizendo que “o ente é o caso”, ou que “é verdade que o ente é”, da mesma forma que se afirmo “o ente é gerado” (uso predicativo), estou dizendo que “é o caso que o ente é gerado”, ou “que é verdade que o ente é gerado”. Kahn fundamenta sua argumentação, por exemplo, na análise de Aristóteles (*Metafísica*, Δ, 7) a respeito dos sentidos básicos do verbo “ser”: Aristóteles não faz qualquer menção à diferença sintática entre o uso absoluto e o predicativo, o que demonstra que uma distinção semântica seria absolutamente estranha à língua grega.

Creio que é bastante plausível e convincente a argumentação de Kahn. Nesse artigo, evito então traduzir o verbo “ser” (no uso absoluto) por “existir” justamente para não incorrer nesse equívoco. Atribuir uma diferença semântica a uma diferença simplesmente sintática seria um prejuízo de nossa parte. A desvantagem, porém, pelo menos do ponto de vista do português, seriam certas construções pouco usadas e familiares à língua de chegada. Mas se eu não fizesse essa opção, a tradução subverteria a semântica do texto e prejudicaria minha argumentação.

40. Utilizei neste artigo o texto grego estabelecido por M. Untersteiner, tanto da versão de Sexto, quanto da do Anônimo (cf. Untersteiner, *op. cit.*, p. 37-74).

Essas três teses gorgianas, então, são de natureza ontológica, epistemológica e logológica (i.e, relativa à linguagem), respectivamente, e estão encadeadas de forma necessária. Esse encadeamento não é fortuito: se considerarmos que Górgias está refutando as postulações ontológicas de Parmênides,⁴¹ veremos que a conjunção dessas três teses fundamentais nega justamente a “tríade parmenídica” *ser, pensar e dizer*, expressa nestes quatros fragmentos selecionados:

(i) Fr. 3 DK (in Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, VI, 23):

[...] pois o mesmo é pensar e ser.⁴² ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

(ii) Fr. 6 DK (in Simplício, *Física*, 117, 2):

É necessário que o dizer e pensar o ente seja; χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· pois (o) ser é, e nada não é; sobre isso ordeno ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά que tu reflitas. [...] ⁴³ σ' ἐγὼ φρόξεσθαι ὄνωγα.

41. Se levarmos em consideração o que diz Isócrates (que foi discípulo de Górgias, cf. *supra* nota 7), Górgias não estaria atacando somente os Eleatas, mas toda a tradição filosófica anterior (i.e., os filósofos pré-socráticos). Essa interpretação, proposta por Kerferd (cf. Kerferd, *op. cit.*, p. 96), baseia-se nesta passagem do *Antídosis* de Isócrates (268):

“[...] nem se chocando com os discursos dos antigos sofistas, dentre os quais um [i.e., Anaximandro] afirmou que o conjunto dos entes era ilimitado, Empédocles, que eram quatro, dentre eles a Discórdia e a Amizade, Íon, não mais do que três, Alcmeón, somente dois, Parmênides e Melisso, um, e Górgias, absolutamente nenhum”.

ἔξοκείλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πληθὸς ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ Νεῖκος καὶ Φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμῆων δύο μόνον, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν.

42. Este fragmento de Parmênides permite leituras diferentes e igualmente possíveis. Optei pela versão de B. Cassin e de G. Vlastos, pois contribui para a minha argumentação. Contudo, apresento também as outras possibilidades de leitura para mostrar o nível de dificuldade de se trabalhar com os fragmentos de Parmênides (cf. Gallop. *Parmenides of Elea. Fragments*. p. 57):

- (i) *For the same thing can be thought and can exist.* (L. Taran)
- (ii) *For it is the same thing that can be thought and that can be.* (J. Burnet)
- (iii) *For ascertaining and being real are one and the same.* (G. S. Kirk; J. E. Haven)
- (iv) *Thinking and being are the same thing.* (G. Vlastos)
- (v) *Because the same thing is there for thinking and being.* (D. Gallop)

Outras traduções:

- (vi) *C'est la même chose, penser et être.* (B. Cassin) (*L'effet sophistique*. p. 46)
- (vii) *Le même, lui, est à la fois penser e être.* (J. Beaufret) (*Le Poème de Parménide*. p. 79)
- (viii) *Infatti il pensare implica l'esistere [del pensato].* (P. Albertelli) (*I Presocratici*. p. 271. Tomo I)
- (ix) *Pois o mesmo é o pensar e portanto ser.* (J. Cavalcante) (Os Pré-socráticos. In. *Os Pensadores*. p. 148)

43. Esta citação é apenas parte do fragmento. Vejamos outras possibilidades de tradução (Gallop. *Parmenides of Elea. Fragments*. p. 61):

- (i) *It is necessary to say and to think Being; for there is Being, but nothing is not.* (L. Taran)
- (ii) *It needs must be that what can be spoken and thought is; for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be.* (J. Burnet, similar à tradução de G. S. Kirk; J. E. Haven)

(iii) Fr. 8 DK, vv. 34-6 (in Simplicio, *Física*, 114, 29):

O mesmo é pensar e em vista de que o pensamento é; pois, sem o ente, no qual ele é proferido, não encontrarás o pensar; [...]⁴⁴

ταύτων δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα· οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν[...]

(iv) Fr. 2 DK (in Proclo, *Comentário ao Timeu*, I, 345, 18):

Vamos! Dir-te-ei; e tu, tendo escutado o discurso, acolhe-o! São apenas duas as vias de inquirição a se pensar: uma, que é e que não é não-ser, é a rota da Persuasão (pois segue a verdade); a outra, que não é e que é necessário não-ser, explico-te: é a senda de todo inadmissível, pois nem conhecerias o não-ente (pois não é factível), nem o explicarias.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἴσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδν οὐ γὰρ ἄνωστον οὔτε φράσαις.

Ainda que seja difícil recuperarmos a integridade do pensamento de Parmênides devido ao estado fragmentário de sua obra e à dificuldade sintática e semântica do texto, encontramos postuladas nestes quatro fragmentos (ἦ) a identidade entre ser e pensar, (ii e iii) a concatenação necessária entre

(iv) *Necessarily, what is there to pick out and ascertain is real; for it is there to be real, whereas nothing is not.* (T. M. Robinson)

(v) *It must be that what is there for speaking and thinking of is; for [it] is there to be, whereas nothing is not.* (D. Gallop)

Outras traduções:

(vi) *Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é.* (J. Cavalcante) (Os Pré-socráticos. In. *Os Pensadores*. p. 148)

(vii) *Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere, mentre nulla non è.* (P. Albertelli) (*I Presocratici*. p. 272. Tomo I)

(viii) *Nécessaire est ceci: dire e penser de l'étant l'être; il est en effet être, le nént au contraire n'est pas.* (J. Beaufret) (*Le poème de Parménide*. p. 81)

44. Esta citação é apenas parte do fragmento. Vejamos outras possibilidades de tradução (In: Gallop, D. *Parmenides of Elea. Fragments*. p. 71):

(i) *The same thing is for thinking and [is] that there is thought; for not without what-is, on which [it] depends, having been declared, will you find thinking;* (D. Gallop)

(ii) *The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same; for you cannot find thought without something that is, as to which it is uttered;* (J. Burnet)

(iii) *What can be thought is only the thought that it is. For you will not find thought without something that is, in relation to which it is uttered;* (G. S. Kirk; J. E. Haven)

(iv) *And the same is to think of and wherefore is the thinking. For not without what-is, to which it stands committed, will you find thinking;* (A. P. D. Mourelatos)

(v) *It is the same to think and the thought that [the object of thought] exists, for without Being, in what has been expressed, you will not find thought;* (L. Taran)

Outras traduções:

(vi) *O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento. Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, acharás o pensar;* (J. Cavalcante) (Os Pré-socráticos. In. *Os Pensadores*. p. 149)

(vii) *È la stessa cosa pensare e pensare che è: perchè senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare;* (P. Albertelli) (*I Presocratici*. p. 276. Tomo I)

(viii) *Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser;* (J. Beaufret) (*Le Poème de Parménide*. p. 87)

pensar, dizer e ser e (iv) a única possibilidade do discurso, a que concerne ao “ser”. Parmênides parte do pressuposto de que há dois caminhos, o do “ser” e o do “não-ser”, e que o primeiro, o caminho da verdade, é o único que pode ser pensado e dito, na medida em que é; o outro caminho, o do “não-ser”, na medida em que não é, tampouco poderá ser pensado e dito. Nesse sentido, ele concebe positivamente não só a possibilidade de um discurso sobre o “ser”, mas o entende como a *única* possibilidade do discurso, ao qual se atribui o valor de verdade. O “ser” é, e é necessário pensá-lo e dizê-lo;⁴⁵ esse é ofício do filósofo, é o caminho do “ser” que o filósofo deve seguir e sobre o qual deve calcar seu discurso, o único discurso possível e verdadeiro. Essa via do “ser” parmenídica inaugura, em termos gerais, a tradição metafísica que se segue: Platão e Aristóteles seguiram-na, mesmo apontando ambos as deficiências e limitações inerentes ao pensamento de Parmênides.

Do ponto de vista lingüístico, estritamente falando, Parmênides deixa interdita qualquer proposição ou predicação referente ao “não-ser”: nem mesmo a proposição de identidade “o não-ser é não-ser” seria possível, visto que a cópula se daria pelo verbo “ser”. Assim sendo, ao atribuir-lhe o predicado “não-ser”, o não-ser seria de alguma forma, estaríamos dizendo algo sobre aquilo que absolutamente não é, e isso, para Parmênides, seria inconcebível. Portanto, ao “não-ser” resta apenas o silêncio, tanto em pensamento, quanto no discurso (Fr. 2: “pois nem conhecerias o não-ente (pois não é factível), nem o explicarias”, οὔτε γὰρ ἄν γνοιῆς τό γε μή ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) | οὔτε φράσαις).

GÓRGIAS E O TRATADO SOBRE O NÃO-ENTE OU SOBRE A NATUREZA

Esse é o preâmbulo para compreendermos a argumentação de Górgias no tratado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza*. Ao “é” de Parmênides, Górgias opõe “nada é”;⁴⁶ à identidade “ser e pensar”, ele opõe “mesmo que seja, não se pode conhecê-lo”;⁴⁷ e ao “dizer o ser”, ele opõe “mesmo

45. A importância da “fala”, do “discurso”, é central em Parmênides. No Fr. 1 DK do *Poema*, o caminho divino através do qual Parmênides é levado pelo carro divino é qualificado como “polifalante” (πολύφημον - v. 2); a deusa, por sua vez, ao acolhê-lo em sua morada, passa a “dizer-lhe” (ἔδδεδ’ ἔπος φάτο - v. 23) a verdade que aos homens é interdita. No Fr. 2 DK, a deusa anuncia a Parmênides as duas vias possíveis, a do “ser” e a do “não-ser”, da seguinte forma: “Vamos! Dir-te-ei; e tu, acolhe e escuta o discurso” (εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἔρεω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας). Sendo assim, o *logos* é o meio pelo qual a deusa lhe canta a verdade e o “ser”, ele é o instrumento de transmissão do conhecimento a que o poeta-filósofo tem acesso.

46. Cf. ambas as versões do tratado na p. 5.

47. Cf. *supra* nota 40.

que seja e possa ser conhecido, não pode ser comunicado”.⁴⁸ Considerando a questão sob essa perspectiva, o embate entre Górgias e Parmênides torna-se evidente. Isso já bastaria para mostrar que também Górgias refletia sobre questões propriamente “filosóficas”: se ele nega a ontologia parmenídica e, por conseguinte, qualquer discurso sobre o “ser”, sua discussão acontece então dentro do debate “filosófico”. A argumentação de Górgias no *Tratado* se pauta em problemas relativos à sintaxe e à semântica ontológicas: assim como Parmênides concebe a impossibilidade do discurso sobre o “não-ser”, Górgias demonstrará que, se nada podemos afirmar sobre o “não-ser”, tampouco podemos fazê-lo sobre o “ser”. Examinarei aqui apenas a argumentação concernente à primeira e à terceira teses gorgianas do *Tratado*, em que as questões relativas à linguagem são tratadas.

A primeira proposição: “nada é”. Vejamos paralelamente a argumentação gorgiana (i) segundo Sexto Empírico e (ii) segundo o Anônimo. Se Górgias quer provar que “nada é”, então deve demonstrar que (I) tanto o “não-ente” (τὸ μὴ ὄν) (II) quanto o “ente” (τὸ ὄν) não são igualmente. A tese gorgiana é fortemente negativa.

I - O argumento sintático sobre o “não-ente” (τὸ μὴ ὄν):

(i) De fato, o não-ente não é. Pois se o não-ente é, será e não será ao mesmo tempo: enquanto é pensado não sendo, não será; mas enquanto é não ente, novamente será. E é inteiramente absurdo ser algo e não sê-lo ao mesmo tempo; portanto, o não-ente não é. E, inversamente, se o não-ente é, o ente não será, pois são eles contrários entre si, e se decorre do não-ente o ser, decorrerá do ente o não-ser. Não é certo que o ente não seja; então tampouco o não-ente será. (67)

καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ὅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄπορον τὸ εἶναί τι ὅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ὅρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν, τοίνυν οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται.

(ii) [...] na qual diz que: não há nem ser nem não-ser. Se o não-ser é não-ser, o não-ente não seria em nada menos que o ente. Pois o não-ente é não-ente, e o ente, ente, de modo que as coisas não mais são do que não são. Se, contudo, o não-ser é, o ser, diz ele, não é, uma vez que é sua antítese. Se o não-ser é, convém que o ser não seja. De modo que, sendo assim, diz ele, nada seria, a menos que ser e não-ser sejam o mesmo. Se são o mesmo, ainda assim nada seria, pois o não-ente não é, assim como o ente não é, visto que é o mesmo que o não-ente. Este é então o primeiro argumento de Górgias. (979a 25-34)

(...) ἐν ἣι λέγει, ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησί, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησί ν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταῦτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταῦτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι, καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ γε ταῦτό τῷ μὴ ὄντι. οὔτος μὲν οὖν ὁ πρῶτος λόγος ἐκείνου.

48. Cf. *supra* nota 40.

Apesar de ambas as versões apresentarem a mesma tese, há diferenças relevantes em ambas as exposições do argumento de Górgias. E aqui, devemos ater-nos à variação do modo verbal em que é empregado o verbo “ser” por Sexto e pelo Anônimo, respectivamente. Górgias, na versão de Sexto, busca demonstrar a impossibilidade do “não-ente” (τὸ μὴ ὄν) particípio do verbo “ser” na função de *sujeito* do verbo “ser” (ἔσται). A questão gira em torno do *sujeito* da proposição: o “não-ente” (τὸ μὴ ὄν) não pode ser *sujeito* do verbo “ser” (ἔσται) porque, no momento em que *sintaticamente* acoplamos o *sujeito* ao verbo (τὸ μὴ ὄν ἔσται), estaríamos atribuindo substancialidade, por meio da linguagem, àquilo que não é. Na função de *sujeito* do verbo “é”, o “não-ente” seria e não seria ao mesmo tempo, visto que é “não-ente”. E isso é uma contradição. Nessa versão de Sexto, a argumentação referente ao “não-ente” restringe-se ao uso *absoluto* do verbo “ser”, ou seja: quando Górgias afirma que “se o não-ente é, será e não será ao mesmo tempo” (εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔσται, ἔσται τε ἄμα καὶ οὐκ ἔσται), está dizendo que se o “não-ente” for o caso (i.e, se for verdade que o “não-ente” é), haverá uma contradição porque estaríamos atribuindo substancialidade, por meio do verbo “é”, àquilo que em si mesmo “não é”, o “não-ente”.

Já na versão do Anônimo, se nos ativermos à diferença modal entre o emprego do infinitivo e do particípio do verbo “ser”, a exposição do argumento de Górgias muda de enfoque e torna-se mais complexa. Segundo a leitura de B. Cassin,⁴⁹ é a função do *verbo* “ser” em proposições que está sendo negada: “não há nem ser, nem não-ser” (οὐκ ἔσται οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι - 979a 24), i.e., não há proposições possíveis, seja com o verbo “ser” ou com a negação “não-ser”; eis o que Górgias quer provar. Nesse caso, negando a função do verbo “ser” como *verbo* de uma proposição, negar-se-ia, por conseguinte, a possibilidade do *sujeito* e/ou do *predicado*,⁵⁰ visto que a sintaxe é inviável sem o verbo.

Nessa perspectiva, a asserção “se o não-ser é não-ser, o não-ente não seria em nada menos que o ente” (εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔσται μὴ εἶναι, οὐδὲν ὄν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη), é interpretada da seguinte maneira, levando em consideração essa mudança do infinitivo para o particípio: se do verbo “não-ser” predicamos “não-ser” (portanto, uma proposição de identidade), afirmamos a possibilidade de formular proposições com o verbo “não-ser”. Se aquilo que “não é” é o “não-ente”, temos então a proposição fundamental “o não-ente não é”.⁵¹ Nesse caso, como o “não-ente” funciona como *sujeito* de uma proposição e se afirma sua substancialidade, pelo menos do ponto de vista do discurso, decorre necessariamente disso a proposição “o não-ente é não-ente”. O simples fato de substantivarmos o particípio, antepondo-lhe o artigo definido, já determinaria, do ponto de vista da língua, essa *substancialidade* do “não-ente” (que é, por sua vez, atributo do ente).⁵²

49. Cf. Cassin, *op. cit.*, p. 28-43.

50. Cf. *supra* nota 39.

51. Se “o ente é”, o “não-ente não é” necessariamente, pois é a sua antítese.

Portanto, se atribuímos o predicado “não-ente” ao “não-ente”, afirmamos, nessa proposição de identidade, algo sobre aquilo que não é absolutamente. Pela sintaxe (pelo uso *predicativo* do verbo “ser”), por um efeito de linguagem, atribuímos então substancialidade ao que não é: se o “não-ente é não-ente”, na medida em que é “não-ente”, ele é ao mesmo tempo que não é. Sendo assim, se tanto o “não-ente” quanto o “ente” podem ser sujeitos do verbo “é”, não saberíamos então se *as coisas* do mundo fenomênico (τὰ πράγματα), às quais se refere o discurso, são conforme o “ente” ou conforme o “não-ente” (ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα - “de modo que as coisas não mais são do que não são”). Pois tanto o “ente” quanto o “não-ente” seriam igualmente, visto que cumprem a função de sujeito do verbo “é”. Não haveria assim *critério* para o discernimento entre “ente” e “não-ente”.

Se seguirmos essa leitura de B. Cassin, devemos então interpretar da seguinte maneira a enunciação da tese gorgiana segundo o Anônimo οὐκ εἶναι οὐδέν (“nada é”): nessa dupla negação, uma recairia sobre o verbo εἶναι e a outra, sobre o sujeito. Nega-se, simultaneamente, o *verbo* e o *sujeito* da proposição. Na versão de Sexto, por sua vez, encontramos simplesmente οὐδὲν ἔστιν (“nada é”): nesse caso, a negação recairia somente sobre o *sujeito* da proposição, i.e., não há *sujeito possível* para proposições com o verbo “ser”, nem o “ente” (τὸ ὄν), nem o “não-ente” (τὸ μὴ ὄν).

II - O argumento sintático sobre o “ente” (τὸ ὄν):

Górgias busca demonstrar, então, segundo a versão de Sexto, a impossibilidade do “não-ente” enquanto *sujeito* de uma proposição, e, segundo a versão do Anônimo, a impossibilidade do “não-ser” enquanto *verbo* de uma proposição. Nessa segunda parte do argumento, tentará provar a insubstancialidade do “ente” e a impossibilidade de formular proposições com o verbo “ser”. A estratégia de Górgias é demonstrar que a predicação do “ente” é impossível. A estrutura do argumento é a seguinte:

- (i) *eternidade, geração, eternidade e geração simultâneas*, não são predicados do ente, cuja conseqüência é que o ente não é (cf. Sexto, 68-72; Anônimo, 979b 21-35);
- (ii) *uno e múltiplo* não são predicados do ente, cuja conseqüência é que o ente não é (cf. Sexto, 73-74; Anônimo, 979b 36 - 980a 1);
- (iii) *móvel e imóvel* não são predicados do ente, cuja conseqüência é que o ente não é (cf. Anônimo, 980a 1-9).⁵³

52. Pela mesma razão, Parmênides diz no Fr. 6 DK que “nada não é” (μηδὲν οὐκ ἔστιν): não há sujeito possível (μηδὲν) para proposições negativas, pois nada podemos afirmar sobre o “não-ente”, nem mesmo postular sua insubstancialidade. Nesse sentido, a proposição “o não-ente não é” (τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν) seria absurda, pois, pela linguagem, estaríamos negando algo àquilo que não é absolutamente. Ao “não-ente”, só resta assim o silêncio.

53. Essa parte da argumentação está ausente na versão de Sexto.

Vejam os como se estrutura logicamente a argumentação de Górgias em ambas as versões; tomemos como modelo a que se refere ao predicado “geração”:

(i) Com efeito, tampouco o ente pode ser gerado. Pois se ele é gerado, certamente é gerado ou do ente ou do não-ente. Mas ele não é gerado do ente; pois se é ente, não é gerado, mas já é; tampouco é gerado do não-ente, pois o não-ente não pode gerar algo pelo fato de que o gerador deve necessariamente participar da existência. Portanto, o ente tampouco é gerado. Da mesma forma, nem é ambos, i.e., eterno e gerado simultaneamente; pois esses termos se destroem mutuamente, e se o ente é eterno, não é gerado, e se é gerado, não é eterno. Pois bem, se o ente não é nem eterno, nem gerado, nem ambos, o ente não seria. (Sexto, 71-72)

καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ' ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησάι τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστὶ τὸ ὄν. κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ συναμφότερον, ἀίδιον ἅμα καὶ γενητὸν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ ἀίδιον ἐστὶ τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν ἀίδιον. τοίνυν εἰ μήτε ἀίδιον ἐστὶ τὸ ὄν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν.

(ii) De fato, nada poderia ser gerado, seja do ente ou do não-ente. Pois se o ente se transformasse, não continuaria sendo o mesmo ente, assim como o não-ente, se fosse gerado, não continuaria sendo não-ente. Nem mesmo do ente poderia ser gerado. Pois se, por um lado, o não-ente não é, nada poderia ser gerado do nada; se, por outro lado, o não-ente é por si mesmo, não poderia ser gerado do não-ente pela mesma razão que não poderia ser gerado do ente. Portanto, se é necessário que, dado que algo seja, certamente seja gerado ou não-gerado, e que isso seja impossível, é impossível que algo também seja. (Anônimo, 979b 26-34)

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

Essa estrutura argumentativa, que vemos em ambas as versões, é a mesma utilizada por Górgias em relação aos demais predicados. Ao mostrar que não é possível atribuir quaisquer predicados essenciais do ente ao ente, Górgias conclui então que o ente não “é”. O ponto central do argumento gorgiano é este: na medida em que não se podem formular proposições em que se predica o sujeito “ente”, na medida em que não se pode exprimir o “ente” pela linguagem, o ente não é. Se o “ente” não funciona como sujeito de predicados possíveis, ele, portanto, deixa imediatamente de sê-lo, ao passo que o verbo “ser” se esvanece. O fato de não podermos predicar o “ente” implica necessariamente sua insubstancialidade, visto que ele não pode ser objeto do discurso.

Portanto, não há sujeito possível para o verbo “ser” (ἔσται), nem o “ente”, nem o “não-ente”: por isso, “nada é”.⁵⁴ Górgias demonstra, assim, a impossibilidade *sintática* do discurso ontológico.

Considerando a questão sob essa perspectiva, evidencia-se mais uma vez como Górgias, ao mesmo tempo, refuta diretamente o pressuposto crucial do pensamento de Parmênides (*triade parmenídica*) e fundamenta sua refutação nesse mesmo pressuposto. Como vimos anteriormente, Parmênides estabelece uma concatenação necessária entre *ser*, *pensar* e *dizer*: o ser “é” na medida em que é objeto do pensamento e do discurso. Porém, se não há discurso possível sobre o “ser”, não podemos pensá-lo e muito menos postular sua substancialidade. Sendo assim, quando Górgias busca demonstrar, por mecanismos da linguagem, que o “ente” não se pode constituir como objeto do discurso, visto que não são possíveis proposições com o verbo “ser”, ele refuta diretamente essa tríade parmenídica: o “ente” *não é*, na medida em que *não é* objeto do pensamento e do discurso.

A ontologia parmenídica, por sua vez, cria o “ente” como produto do verbo “ser”.⁵⁵ supondo a validade incondicional desse verbo, o sujeito “ente” é conseqüência necessária.⁵⁶ Analisemos mais uma vez o Fr. 6 DK de Parmênides observando cuidadosamente os modos verbais em que aparece o verbo “ser”:

É necessário que o dizer e pensar o ente seja; pois (o) ser é, e nada não é; sobre isso ordeno que tu reflitas. [...]⁵⁷

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι·
ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔσται· τὰ
σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

O “ente” (particípio – ἐόν) só pode se constituir como objeto do pensamento e do discurso e, portanto, como *sujeito* de uma proposição, se antes se afirma o verbo “ser” (infinitivo - εἶναι); por isso a deusa diz a Parmênides que “pois (o) ser é” (ἔστι γὰρ εἶναι), i.e., a afirmação primeira é a do verbo εἶναι (infinitivo), cuja conseqüência necessária é o sujeito “ente” (ἐόν). Ao afirmar o verbo “ser”, afirma-se por conseguinte o *sujeito* “ente”, formando a proposição fundamental da ontologia parmenídica: “o ente é”. Na seqüência do fragmento, Parmênides escreve “e nada não é (indicativo)” (μηδὲν δ' οὐκ ἔσται): ele diz, então, que não há efetivamente sujeito possível (“nada,” μηδὲν) para proposições cujo verbo é “não é” (οὐκ ἔσται), pois essa via, a do “não ser”, é impossível para o homem, i.e., é impossível qualquer discurso sobre o que não é. Esse uso

55. Esse é um dos motivos que fundamentam o juízo comum de boa parte da crítica moderna em considerar a versão do Anônimo superior à de Sexto, como o considera Mourelatos (cf. *supra* nota 37).

56. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p. 151.

57. Cf. Mourelatos propõe duas possibilidades de interpretação, uma *realista* e a outra *epistemológica* ou *fenomenológica*. A primeira entenderia o τὰυτό como uma “coisa” (πρῶγμα) externa aos dois sujeitos, e a questão seria esta: como é possível que essa coisa numericamente idêntica esteja em várias pessoas simultaneamente? A segunda entenderia o τὰυτό como percepção, experiência ou pensamento, e a questão seria esta: como duas pessoas podem ter a mesma percepção simultaneamente? (Mourelatos, *op. cit.*, p. 142-3)

do infinitivo εἶναι no Fr. 6 DK do *Poema* de Parmênides esclarece a primazia dada por Górgias, na versão do Anônimo, ao verbo “ser” e “não-ser” (infinitivo) em sua argumentação (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, 979a 24). Negando a função do verbo “ser” (εἶναι) enquanto *verbo*, seja no uso predicativo ou no absoluto,⁵⁸ nega-se conseqüentemente o sujeito e/ ou o predicado de proposições possíveis. Nega-se, em suma, a possibilidade mesma de uma “sintaxe ontológica”; seria assim uma inconsistência intrínseca à própria linguagem.

Enquanto Parmênides assevera que a única via possível do discurso é a do “ser”, Górgias, no *Tratado*, busca demonstrar que tanto uma quanto a outra são igualmente inviáveis: não é possível formular proposições, seja com o verbo “ser”, seja com a sua negação “não-ser”. Se não já sujeito possível para tais proposições, então nada se constitui como objeto do discurso, seja o “ente”, seja o “não-ente”. Portanto, “nada é” (οὐδὲν ἔστιν - Sexto; οὐκ εἶναι οὐδὲν - Anônimo).

III - O argumento semântico

Enquanto a argumentação de Górgias relativa à primeira tese do tratado culmina coma afirmação da impossibilidade *sintática* do discurso ontológico, a relativa à terceira tese concerne à impossibilidade *semântica*. Górgias questiona: é possível indicar ao outro, por meio do *logos*, as coisas percebidas pelos sentidos? Em outros termos, o signo (σημεῖον) pode exprimir o que a *coisa* (πρῶγμα) é?⁵⁹ A argumentação de Górgias, em ambas as versões, perpassa um problema epistemológico e coloca, por conseguinte, um problema relativo à natureza e aos limites do *logos* (cf. Sexto, 83-86; Anônimo, 980a 20 - 980b 8). Vejamos paralelamente a argumentação de Górgias nas duas versões:

(i) Mesmo se fosse apreendido, não poderia ser comunicado ao outro. Pois se os entes são visíveis e audíveis e, em comum, perceptíveis, visto que subjazem externamente, e se aqueles que são visíveis são apreendidos pela visão, enquanto aqueles que são audíveis, pela audição, e não inversamente, como então seria possível indicá-los ao outro? Pois o meio pelo qual indicamos é o *logos*, e o *logos* não é aquilo que subjaz e é; portanto, não são os

(ii) Mesmo se as coisas pudessem ser conhecidas, como alguém, diz ele, poderia mostrá-las ao outro? Aquilo que é visto, como alguém, diz ele, poderia dizê-lo pelo *logos*? Ou como aquilo se tornaria manifesto a quem ouve, se ele não o viu? Pois assim como a visão não conhece sons, da mesma forma a audição não escuta as cores, e sim sons; e aquele que diz, diz, mas não cor nem coisa.

58. Pois a proposição de identidade “o não-ente é não-ente” implica a proposição absoluta: “o não-ente é” (cf. *supra* nota 39).

59. Na versão de Sexto, as coisas do mundo exterior são designadas por τὰ ὄντα (“os entes”), ao passo que na do Anônimo, por τὰ πρῶγματα (“as coisas”).

entes que indicamos às pessoas próximas, mas o *logos*, que é diferente dos subjacentes. Então, assim como o que é visível não se tornaria audível e vice-versa, da mesma forma, uma vez que o ente subjaz externamente, não se tornaria o nosso *logos*. E não sendo *logos*, não poderia ser mostrado ao outro. (Sexto, 83-85)

καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἑτέρωι. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἄπερ ἔκτος ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατά ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῆι καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρωι μνησθῆναι; ὦι γὰρ μνησόμεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μνησόμεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερος ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνόπαλι, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος. μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθῆι ἑτέρωι.

Então, aquilo que alguém não compreende, como poderá compreendê-lo a partir de outro pelo *logos* ou por um signo diferente da coisa, a não ser se, no caso de uma cor, tiver visto uma cor, e no caso de um ruído, tiver escutado um ruído? A princípio, aquele que fala, não fala um ruído nem uma cor, mas um *logos*, de modo que não é possível pensar uma cor, mas vê-la, tampouco pensar um ruído, mas escutá-lo.

(Anônimo, 980a 19 - 980b 9)

εἰ δὲ καὶ γνωστά πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλωι; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἶποι λόγωι; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνο δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοῆ τὰ χρήματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρήμα οὐδὲ πρῶγμα. ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αὐτὸ παρ' ἄλλου λόγωι ἢ σημείωι τινὶ ἑτέρωι τοῦ πράγματος ἐννοήσει, ἀλλ' ἢ ἐὼν μὲν χρήμα, ἰδὼν, ἐὼν δὲ ψόφον, ἀκούσας; ἀρχὴν γὰρ οὐ ψόφον λέγει ὁ λέγων οὐδὲ χρήμα, ἀλλὰ λόγον· ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὄραν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

Em ambas as versões, Górgias sustenta a tese categórica de que o *logos* é por natureza diferente das coisas do mundo fenomênico às quais se refere:⁶⁰

(i) Sexto: “Pois o meio pelo qual indicamos é o *logos*, e o *logos* não é aquilo que subjaz e é; portanto, não são os entes que indicamos às pessoas próximas, mas o *logos*, que é diferente dos subjacentes”.

(ii) Anônimo: “Então, aquilo que alguém não compreende, como poderá compreendê-lo a partir de outro pelo *logos* ou por um signo diferente da coisa, a não ser se, no caso de uma cor, tiver visto uma cor, e no caso de um ruído, tiver escutado um ruído?”

Entre *logos* e ente há uma cisão absoluta: a linguagem não é capaz de exprimir a natureza dos objetos percebidos pelos sentidos. Segundo Górgias, a única forma de conhecimento possível para o homem é a percepção sensível das coisas, e cada sentido possui o seu domínio próprio com o qual o *logos* não estabelece nenhuma relação necessária. Enquanto os sons são natural e exclusivamente percebidos pela audição, e as cores, pela visão, o *logos*, por sua vez, não possui um domínio que lhe seja próprio, ele é algo extrínseco ao mundo. A tese de Górgias é fortemente negativa: o *logos* não serve nem para comunicar alguma realidade a outra pessoa, nem para fornecer ou representar

60. Cf. *supra* nota 59.

a realidade a um indivíduo tomado singularmente, num monólogo meditativo, visto que o *logos* está apartado absoluta e naturalmente do mundo fenomênico ao qual se reporta.

Do ponto de vista estritamente lingüístico, Górgias coloca em questão a relação entre palavra/ signo e referente, um problema, portanto, *semântico*. Como diz A. Mourelatos, Górgias está atacando, nessa primeira parte da 3ª tese do *Tratado*, a *concepção referencial do significado* (*referencial conception of meaning*), i.e., a visão segunda a qual o significado das palavras que formam o discurso é constituído pela sua referência (ou seja, os objetos do mundo fenomênico ou extra-mental, aos quais temos acesso pelas percepções).⁶¹ Se não há nenhuma relação necessária entre eles, o signo (σημεῖον / λόγος) então é algo absolutamente arbitrário; se a única forma de conhecimento possível são as nossas percepções sensíveis, o signo não pode significar objetivamente as coisas dadas pelos sentidos.

Por conseguinte, torna-se impossível o discurso sobre o “ser” (i.e, uma *ontologia*) porque o *logos* é diferente por natureza das coisas às quais se refere, os “entes” (τὰ ὄντα, na versão de Sexto, e/ ou as “coisas” - τὰ πράγματα - na versão do Anônimo). No *Poema*, como vimos anteriormente,⁶² o meio pelo qual a deusa transmite a verdade a Parmênides, na condição de poeta, é o *logos*; a deusa lhe “diz” quais são os caminhos a serem seguidos pelos homens, o do “ser” e o do “não-ser”, e que só o primeiro é factível. Mas Górgias argumenta, inversamente, que a linguagem não pode cumprir essa função porque há um limite natural entre o seu domínio e o do ente. Se *logos* e ente estão cindidos absolutamente, uma *ontologia* passa a ser inconcebível em seu próprio termo.

Mas a versão do Anônimo apresenta uma cláusula ausente na versão de Sexto que parece, num primeiro momento, perturbar esse argumento categórico e colocá-lo em xeque: “Então, aquilo que alguém não compreende, como poderá compreendê-lo a partir de outro pelo *logos* ou por um signo diferente da coisa, a não ser se, no caso de uma cor, tiver visto uma cor, e no caso de um ruído, tiver escutado um ruído? (ἀλλ’ ἢ ἔδω μὲν χρῆμα, ἰδὼν, ἔδω δὲ ψόφον, ἀκούσας;) (980b5). Levando ao extremo essa concessão do argumento, seria então perfeitamente possível a comunicação entre duas pessoas se tanto o ouvinte quanto o falante tivessem uma percepção simultânea do objeto a que se refere o *logos*. Diante do objeto que é a sua referência, o *logos* seria eficaz na comunicação entre duas pessoas. Entretanto, se admitíssemos essa concessão, a tese categórica de Górgias não se sustentaria, visto que essa situação aludida pela cláusula concessiva compreende um vasto domínio do uso da linguagem, i.e., o uso *empiricamente fundado*.⁶³

Como, então, interpretar essa cláusula e salvar o argumento categórico de Górgias? Mourelatos propõe a seguinte solução para esse paradoxo, parafraseando o argumento gorgiano: “Como o homem poderia compreender

61. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p.151.

62. Cf. *supra* nota 45.

63. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p.140.

alguma coisa mentalmente? Apenas depois de vê-la, se o objeto em questão é uma cor, ou depois de ouvi-la, se é um som. Como ele poderia, então, compreendê-lo a partir de uma outra pessoa por meio da linguagem? Não há como”.⁶⁴ Nessa interpretação, o *logos* é absolutamente supérfluo para a apreensão da realidade; a única forma possível de conhecimento é a percepção sensível da coisa. Portanto, quando duas pessoas têm a percepção de um mesmo objeto (situação aludida pela cláusula concessiva), não é o *logos* o veículo que possibilita sua compreensão intelectual, mas a própria percepção sensível. O fato de um indicar ao outro a coisa percebida pelo *logos* não pressupõe que a compreensão se deve a esse ato; pelo contrário, é absolutamente supérflua essa função do *logos*, visto que a compreensão da realidade externa só pode ser a sua percepção sensível.

Proponho, todavia, outra interpretação: mesmo que falante e ouvinte estivessem diante do objeto a que se refere o *logos* e o percebessem simultaneamente, não poderíamos falar de uma *mesma* percepção, porque aquilo que um percebe pode ser radicalmente diferente do que o outro percebe. Em outros termos, apesar de ser a *mesma* percepção *quantitativamente* (visto que se refere a um mesmo objeto), elas podem ser *qualitativamente* diferentes: dizer que “X é branco” ou que “Y é um som grave” a outrem não garante que o “branco” ou o “grave” sejam percebidos igualmente por um e por outro. Nesse caso, o *logos* não compreenderia essa diversidade das percepções entre os indivíduos, e, sendo assim, não seria capaz de comunicar uma realidade externa a outrem. A percepção sensível é o único modo de apreensão da realidade, e o *logos* só a recobre arbitrariamente e não tem qualquer eficácia na comunicação.

Essa segunda solução interpretativa se sustenta na medida em que é prospectiva, ou seja, ela se baseia no argumento apresentado por Górgias na seqüência do texto (segundo a versão do Anônimo, pois essa parte está ausente na de Sexto).⁶⁵ Ela integra, por outro lado, o argumento contra a *concepção referencial do significado* (cf. Sexto, 83-86; Anônimo, 980a 19 - 980b 8) ao argumento contra a *concepção mentalista ou ideacional do significado (mentalist or ideational conception of meaning)* (cf. Anônimo, 980b 8-17), como veremos a partir de agora. Segundo a definição proposta por Mourelatos, essa segunda concepção supõe que as palavras possuem certa paridade ou ligação com as percepções (entendidas aqui em sentido amplo, como impressões sensoriais, imagens mentais ou pensamentos), i.e., que a audição de uma palavra X traz à mente de cada pessoa falante de certa língua a mesma imagem mental ou pensamento, e, inversamente, que a mesma imagem mental ou pensamento, quando ocorre a uma pessoa, pode ser expressa a outros por meio dessa mesma

64. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p. 140.

65. Esse é um dos motivos que fundamentam o juízo comum de boa parte da crítica moderna em considerar a versão do Anônimo superior à de Sexto, como o considera Mourelatos (cf. *supra* nota 37).

palavra X.⁶⁶ Vejamos a argumentação gorgiana contra essa *concepção mentalista ou ideacional do significado*:

(i) E mesmo que seja possível conhecer e dizer o que se conhece, como o ouvinte compreenderá a mesma coisa? Pois não é possível que a mesma coisa esteja simultaneamente em várias pessoas que estão separadas umas das outras: uma coisa seria então duas. (ii) E mesmo que estivesse, diz ele, em várias pessoas e fosse a mesma coisa, nada impede que ela não se lhes manifeste semelhantemente, visto que essas pessoas não são semelhantes em todos os aspectos e não estão no mesmo lugar; pois se estivessem no mesmo lugar, não seriam duas, mas uma. (iii) E é manifesto que a mesma pessoa consigo mesma não percebe coisas semelhantes no mesmo momento, mas umas pela audição, e outras pela visão, e de forma diferente agora e anteriormente; de modo que uma pessoa dificilmente perceberia a mesma coisa que outrem. (980b 8-17)

εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται γινώσκειν τε καὶ ἄν γινώσκηι λέγειν, ἀλλὰ πᾶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐνοήσῃ; οὐ γὰρ οἶόν τε ταὐτὸ ἓνα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταύτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὔσι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ· εἰ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ ἦσαν, εἰς ἂν ἀλλ' δύο εἴεν. φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆι ἄλλωι γ' ἂν ταὐτὸ αἰσθοιτο τις.

Analisemos o argumento dividindo-o em três partes (i, ii e iii). A primeira (980b 8-11) concerne a um paradoxo puramente metafísico: como uma mesma coisa (ταὐτό), seja um objeto externo ou uma percepção,⁶⁷ pode estar simultaneamente em mais de uma pessoa, pois, se assim o fosse, o que era um se tornaria dois? Se interpretarmos o ταὐτό como um objeto externo, a questão é claramente de natureza ontológica e responde a um jogo sofisticado (como um pode ser dois ao mesmo tempo?).⁶⁸ Se o interpretarmos, no entanto, como a percepção desse objeto, a questão passa a concernir a um problema fundamental que envolve a teoria da percepção e da mente: é possível que duas pessoas tenham a mesma percepção de um objeto que se lhes apresenta? Essa segunda leitura colocaria o argumento gorgiano diretamente em oposição àquela *concepção ideacional do significado* aludida acima. Todavia, assumir que ταὐτό se refere à *percepção sensorial* do objeto, como o faz Mourelatos, tornaria redundante a proposição seguinte (cf. 980b 11-14),⁶⁹ o que perturbaria a argumentação de Górgias. Não considero necessária essa estratégia interpretativa

66. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p. 151.

67. Cf. Mourelatos propõe duas possibilidades de interpretação, uma *realista* e a outra *epistemológica* ou *fenomenológica*. A primeira entenderia o ταὐτό como uma “coisa” (πρᾶγμα) externa aos dois sujeitos, e a questão seria esta: como é possível que essa coisa numericamente idêntica esteja em várias pessoas simultaneamente? A segunda entenderia o ταὐτό como percepção, experiência ou pensamento, e a questão seria esta: como duas pessoas podem ter a mesma percepção simultaneamente? (Mourelatos, *op. cit.*, p. 142-3).

68. Sobre a discussão deste paradoxo ontológico, cf. Platão, *Parmênides*, 131b ss.

proposta por Mourelatos, e prefiro entender aqui que *ταὐτό* se refere às coisas do mundo externo captadas pelos sentidos.

É na segunda parte do argumento (980b 11-14), então, que Górgias ataca diretamente a *concepção ideacional do significado*: ainda que a *mesma coisa* (*ταὐτό*) estivesse em mais de uma pessoa,⁷⁰ nada garante que a *percepção* desse objeto lhes seja semelhante, na medida em que as condições subjetivas da percepção são diferentes para um e outro. Em outros termos, mesmo que se tratasse de uma *mesma* percepção *quantitativa*, visto que se refere ao mesmo objeto, essa percepção jamais poderia ser a mesma *qualitativamente*, pois cada pessoa percebe o *mesmo* objeto de forma diferente, conforme as condições subjetivas que variam de pessoa para pessoa. Nesse caso, há sempre algo particular na percepção sensível do objeto que a torna diferente de outra percepção. Nessa segunda parte, Górgias refuta, portanto, a identidade *intersubjetiva* da percepção; sendo assim, o *logos* não poderia indicar a outrem a coisa a que se refere, pois a percepção dessa coisa, que é o verdadeiro referente do discurso, varia de indivíduo para indivíduo, e o *logos* não é capaz de exprimir essa variação. A comunicação, portanto, é impossível.

Já na terceira parte (980b 14-17), Górgias nega a identidade *intra-subjetiva* da percepção: mesmo para um indivíduo tomado em si mesmo, não é possível que suas percepções sejam semelhantes, seja (i) no mesmo momento e por sentidos diferentes, ou (ii) em momentos diferentes e pelo mesmo sentido. No caso (i), por exemplo, quando vemos e ouvimos um helicóptero,⁷¹ postulamos pelo *logos* ser a *mesma coisa*, mas a percepção auditiva e visual são *qualitativamente* diferentes, i.e., estamos vendo algo que voa e ouvindo um barulho de tal e tal tipo; portanto, haveria duas percepções *distintas* de um *mesmo* objeto suposto. No caso (ii), por exemplo, quando ouvimos esse helicóptero agora, já tendo-o ouvido outrora, postulamos ser a *mesma coisa*, mas essas duas percepções variam *qualitativamente* no tempo, i.e., a altura e a gravidade do som, por ex., variam consideravelmente nesses dois momentos da percepção individual; portanto, postulamos pelo *logos* ser a *mesma coisa* ainda que sejam distintas essas duas percepções em momentos diferentes.

69 Para compreender essa redundância, parafraseio o argumento seguinte conforme a leitura de Mourelatos: se a mesma percepção estivesse em várias pessoas, nada impede que *essa mesma percepção se lhes manifesta diferentemente*. Não considero necessário entender o *ταὐτό* como *percepção* do objeto, pois, nas duas partes seguintes do argumento (cf. 980b 11-17), Górgias tratará abertamente dos problemas relativos à teoria da percepção e da mente e refutará a *concepção ideacional do significado*. Todavia, devo reconhecer que a solução de Mourelatos é bastante engenhosa, na tentativa de fundamentar sua interpretação.

70. Como podemos claramente constatar, é um procedimento argumentativo comum de Górgias no *Tratado* fazer esse tipo de concessão: depois de ter mostrado que não é possível que a mesma coisa esteja simultaneamente em mais de uma pessoa (cf. 980b 8-11), ele concede hipoteticamente esse ponto para dar seqüência à sua argumentação e demonstrar a tese seguinte. A título de exemplo, basta observar a própria enunciação das três teses que ele pretende provar no *Tratado* (cf. p. 5-6).

71. Este exemplo é usado por Mourelatos (*op. cit.*, p. 147).

Sendo assim, Górgias constata que, no caso *intersubjetivo*, supomos comumente a *identidade* da percepção de um mesmo objeto (ταὐτό) relativa a dois sujeitos diferentes; no caso *intra-subjetivo*, postulamos essa *identidade* relativa a dois sentidos diferentes ou a dois momentos diferentes da percepção concernentes ao mesmo sujeito. Em ambos, porém, há tanta variação nas condições da percepção que se torna inviável supor a possibilidade de uma *identidade* perceptual. Portanto, diante desse diagnóstico, o *logos* configura-se absolutamente impotente na função de exprimir a realidade, seja na comunicação entre as pessoas, seja na sua apreensão subjetiva; em suma, tanto a linguagem pública quanto a privada são igualmente impossíveis.⁷²

Mas, ao refutar as concepções *referencial e ideacional do significado*, qual seria então a posição de Górgias para com a linguagem? Ele se confina no silêncio, ou abre-se uma nova perspectiva, partindo desse diagnóstico, para a teoria do discurso e para a reflexão sobre a linguagem?

Se minha interpretação se sustenta, Górgias conferirá então à linguagem uma autonomia análoga à do universo do “ser” parmenídico. Se Górgias nega tanto a possibilidade do discurso ontológico, seja do ponto de vista *sintático* ou *semântico*, quanto a sua pretensão epistemológica, a linguagem, por ser um domínio circunscrito em si mesmo, passa a desempenhar simplesmente uma função *pragmática*. A comunicação humana repousa necessariamente nesse limite inerente ao *logos*. Assim como para Parmênides a via do “ser” apresenta-se como a única possibilidade do pensamento e do discurso, ao qual se atribui o valor de verdade, da mesma forma para Górgias a linguagem, desprovida dessa pretensão ontológica e epistemológica, passa a se configurar como um domínio livre do crivo da verdade, visto que não há *critério* para o discernimento entre o verdadeiro e o falso. O *logos* cria o seu próprio universo, que é distinto, por sua vez, do mundo exterior ao qual, a princípio, se refere.

Nessa perspectiva, o pensamento de Górgias no *Tratado*, enquanto resposta à ontologia de Parmênides, conferirá assim à retórica um papel central na teoria do discurso,⁷³ visto que o discurso científico sobre a natureza do “ser” é inconcebível, dado o limite natural da linguagem humana.

72. Cf. Mourelatos, *op. cit.*, p. 150.

73. Essa dimensão pragmática da linguagem é tratada por Górgias no *Elogio de Helena* (cf. 8-14). Não abordarei esse aspecto do pensamento gorgiano neste artigo porque mudaria o enfoque de minha argumentação. A título de exemplo, cito a seguinte passagem desse discurso epiditico na qual Górgias reflete sobre aspectos patológicos e psicológicos envolvidos na linguagem:

“Os ouvintes [da poesia] são imbuídos de temeroso arrepio, de piedade plangente e de saudade lutuosa; a alma, através das palavras, experimenta um particular sofrimento dos infortúnios e das boas venturas de corpos e acontecimentos alheios”. (9)

ἦς (ποιήσεως) τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος
καὶ ἔλεος πολύδρακτος καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ’ ἀλλοτρίων τε
πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἴδιον τι
πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ.

CONCLUSÃO

Embora Platão construa a imagem do filósofo em oposição à do sofista, a relação entre essas duas figuras típicas dos séc. V e VI a.C. era mais íntima do que Platão queria legar-nos. Nesse artigo, tentei mostrar como Górgias, no tratado *Sobre o Não-ente ou Sobre a Natureza*,⁷⁴ se insere no âmbito de reflexão “propriamente filosófico”, e que a sua reação contra o *Poema* de Parmênides é expressão genuína desse fato. *Górgias vs. Parmênides*, “sofista” vs. “filósofo”: só pode haver esse embate se há uma interseção entre os respectivos domínios de reflexão. Se Parmênides concebe uma concatenação necessária entre *ser*, *pensar* e *dizer* (denominada *tríade parmenídica*) e inaugura, por assim dizer, a tradição metafísica que se segue, Górgias, em contrapartida, refuta diretamente esse pressuposto.⁷⁵ Parmênides acreditava não só que o *logos* poderia penetrar o domínio do “ser” e exprimi-lo, mas também que seria essa a única possibilidade do discurso; Górgias, por sua vez, libertando o *logos* dessa pretensão ontológica⁷⁶ e negando o critério de verdade ao discurso, confere à linguagem uma autonomia a ponto de concebê-la como um domínio circunscrito em si mesmo. Nesse sentido, nossas percepções sensíveis seriam o único vínculo com a realidade factual do mundo, enquanto a linguagem criaria um universo paralelo, em que conceitos como “verdade”, “ser” e “ente” não teriam qualquer fundamento objetivo. Não é o “ser” que cria o *logos*, como depreendemos de Parmênides, mas é o *logos* que cria e recria o “ser” como mero jogo de linguagem, como busca demonstrar Górgias. Se assim o for, a asserção de Górgias no final do *Elogio de Helena* seria conseqüência dessa reflexão sobre a natureza e os limites do *logos*:

Quis escrever esse discurso, de um lado, como defesa de Helena, e de outro, como meu brinquedo. (21)

ἐβουλῆθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγιον.

Essa alusão ao aspecto lúdico representaria, segundo minha leitura, a atitude de Górgias para com a linguagem. Assim como ele empregou os artifícios de sua arte retórica na defesa de Helena, nada o impediria de fazer,

74. Parto do pressuposto de que se trata do pensamento genuíno de Górgias, mesmo diante das dificuldades concernentes à conservação e à condição fragmentária (sobretudo da versão do Anônimo) do texto transmitido pela doxografia.

75. Segundo Kerferd (*op. cit.*, p. 100), o *logos* de certa forma perpassa estas três esferas: ser, pensamento e discurso. Pois o *logos* é (i) o princípio ou natureza ou elementos constitutivos da coisa em si; (ii) o que nós entendemos o que a coisa é, e (iii) a definição verbal correta da coisa. Como se pode constatar, as três acepções do termo *logos* estão vinculadas diretamente à questão do “ser,” pois o *logos* de uma coisa é (i) o que ela é, (ii) o que entendemos o que ela é e (iii) o que dissemos que ela é.

76. Górgias, como vimos, nega o discurso ontológico do ponto de vista *sintático* e *semântico*.

numa outra oportunidade, a sua acusação. Esta é a dinâmica própria da linguagem, criar e recriar, já que é impossível o discurso unívoco e verdadeiro sobre o que “é”. Parmênides postula o mundo do “ser” e o cria pela linguagem; Górgias o desconstrói pelos mecanismos da própria linguagem. Tanto o *Poema* de Parmênides quanto o *Tratado* de Górgias seriam, assim, meros jogos formais de linguagem; o mundo exterior, dado pelos sentidos, está alheio a tudo isso, pois, segundo Górgias, seria ele intangível. A nós, restaria então apenas o silêncio, ou nos conformarmos com o “engano” (ἀπάτη) inerente à nossa comunicação. Eis a tragédia que acossa o homem.⁷⁷

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BEAUFRET, J. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France: 1955.
 BELLIDO, A. M. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.
 BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera*. Oxford: University Press, 1968.
 CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard: 1995.
 COLE, T. *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991.
 DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, 1989.
 GALLOP, D. *Parmenides of Elea. Fragments*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
 GIANNANTONI, G., et alii. *I Presocratici. Testimonianzi e frammenti*. Bari: Laterza, 1993.
 GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos*. Trad. Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
 KAHN, C. *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: University Press, 1996.
 _____. *O verbo grego “Ser” e o conceito de Ser*. Trad. Maura Iglesias et alii. Rio de Janeiro: Dep. de Filosofia PUC-RIO, 1997.
 KERFERD, G. B. *Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait*. In: Cassin, B (ed.). *Positions de la Sophistique. Colloque de Cérisy*. Paris: Vrin, 1986.
 _____. *The Sophistic movement*. Cambridge: University Press, 1999.

77. Cf. Górgias, Fr. 23 DK, in Ateneu, 5, p. 348:

“A tragédia floresceu e foi celebrada porque foi para os homens daquela época uma audiência e um espetáculo admiráveis e apresentou, por meio de mitos e paixões, como diz Górgias, o engano: quem engana é mais justo do que aquele que não engana, e quem é enganado, mais sábio do que aquele que não é enganado. Pois o primeiro é mais justo porque cumpriu o que prometera, ao passo que o enganado é mais sábio, porque quem não é insensível se deixa levar pelo prazer das palavras”.

ἤνθησε δ' ἡ τραγωιδία καὶ διεβοήθη θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τότε ἀνθρώπων γενομένη καὶ παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησὶν, ἦν δ' τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ δικαιότερος ὅτι τοῦτο ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δὲ ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον.

Como se pode ver nesse fragmento, o *engano* (ἀπάτη) não tem valor negativo para Górgias, na medida em que ele é o resultado necessário de qualquer forma de comunicação entre os homens. O *engano*, por assim dizer, é o fundamento natural da linguagem humana.

- MOURELATOS, A. Gorgias on the function of language. *Philosophical topics*. Vol. XV, n. 2, 1987.
- PLATONE. *Il Sofista*. Trad. di Mario Vitali. Milano: Bompiani, 1992.
- SOUZA, J. C. Os Pré-socráticos. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973. Vol. I.
- THOMAS, C. G.; WEBB, E. K. From orality to rhetoric: an intellectual transformation. In. *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London: Routledge, 1994.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1949. Tomo II.
- _____. *I Sofisti*. Milano: Mondadori, 1996.
- WOODRUFF, P. Rhetoric and relativism. In. *The Cambridge companion to the early Greek philosophy*. Cambridge: University Press, 1999.