

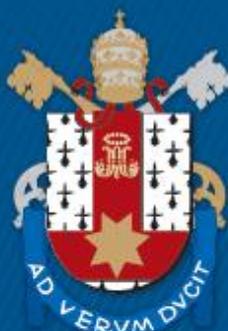
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

DAVID DOS SANTOS FRAGA

“PALEONTOLOGIA DA PERVERSÃO”:
O CAMINHO PROPOSTO POR BARBARA CASSIN PARA RECUPERAR O
PENSAMENTO SOFÍSTICO EM FACE DA DESTRUIÇÃO EFETUADA PELA
HEGEMONIA PLATÔNICO-ARISTOTÉLICA.

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLAS DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVID DOS SANTOS FRAGA

“PALEONTOLOGIA DA PERVERSÃO”:

O caminho proposto por Barbara Cassin para recuperar o pensamento sofístico em face da destruição efetuada pela hegemonia platônico-aristotélica.

Porto Alegre
2021

Ficha Catalográfica

F811p Fraga, David dos Santos

"Paleontologia da Perversão" : O caminho proposto por Barbara Cassin para recuperar o pensamento sofisticado em face da destruição efetuada pela hegemonia platônico-aristotélica / David dos Santos Fraga. – 2021.

90.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

I. Antifonte. 2. Cassin. 3. Filóstrato. 4. Górgias. 5. Luciano. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

DAVID DOS SANTOS FRAGA

“PALEONTOLOGIA DA PERVERSÃO”:

O caminho proposto por Barbara Cassin para recuperar o pensamento sofístico em face da destruição efetuada pela hegemonia platônico-aristotélica.

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre
2021

DAVID DOS SANTOS FRAGA

“PALEONTOLOGIA DA PERVERSÃO”:

O caminho proposto por Barbara Cassin para recuperar o pensamento
sofístico em face da destruição efetuada pela hegemonia platônico-
aristotélica

Dissertação apresentada como
requisito para a obtenção do grau de
Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Escola de
Humanidades da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 2021

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Prof. Dr. Luis Evandro Hinrichsen

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz (orientador)

PORTO ALEGRE
2021

Dedico essa dissertação a todos os
seres e não-seres
cuja existência (e não- existência)
só é possível
através de um erro linguístico
do verbo grego: εἶναι (*einai*).

AGRADECIMENTOS

A todos os seres (e não-seres).

Ao meu filho: Davi Miguel de Oliveira Fraga o qual me dá motivações para continuar todos os dias e é o responsável por eu entender o que significa amar e ser amado.

Aos meus pais: Astrogildo Fraga e Mara Fraga pelo amor e apoio incondicional.

Aos meus avós paternos: Fernando (falecido) por ter me ensinado a gostar de chimarrão e filosofia com sua imensa sabedoria de vida; Doralina por ter despertado no meu ser o gosto por histórias antigas, cantigas, música e poemas.

Aos meus avós maternos: Guilherme por toda sua história de vida, a qual compartilhou algumas histórias comigo e pelos tragos, indicações musicais, filmes, bem como todo seu conhecimento e sabedoria de vida. A vó Joana (falecida) por ter ensinado a ter um bom caráter e a como batalhar pela vida e nunca desistir.

Ao meu orientador Norman Roland Madarasz por ter aceita essa empreitada e sem o qual nada disso seria possível.

Ao coordenador do PPGF e meu co-orientador: Agemir Bavaresco pelo apoio incondicional, por me ouvir quando precisei e por ter resolvido tudo da maneira mais sábia possível.

À CAPES pelo apoio financeiro à pesquisa que tornou tudo viável.

Aos professores e ex-professores da PUCRS, em especial: Fábio Capri de Leite, Ricardo Timm de Souza, Luís Evandro Hinrichsen, Sérgio Sardi, Luciano de Jesus, Bruno Birck, Ronel Rosa, Urbano Zilles, Ernildo Stein, Claudio Almeida, Nythamar de Oliveira, Roberto Pich, Thadeu Weber, Draiton de Souza, Caroline Marin, Evandro Pontel e Jair Tauchen pelas conversas, aulas inesquecíveis e inestimáveis.

Aos meus amigos da PUCRS: Marcos Messerschmidt, Pedro Araújo, Valentine Serpa, Brandon Rosa, Giovanna Pozzer, Oscar Portales, Marcus Mattos, Thomas Castro, Cristian Marques, Nilton Medeiros pelas conversas, discussões, consolos e amizade sem as quais não teria a força necessária para prosseguir.

Aos meus amigos mais antigos: Henrique Junior e Vitor Franke por ter ouvido minhas loucuras há anos a fio e sempre me apoiado em tudo.

À minha irmã Jennifer Fraga pelo apoio emocional. Ao seu cônjuge Rafael Borgmann pelo seu imenso apoio na minha graduação. E aos seus pequenos, Erik e Bernardo e a futura menina que está por vir.

Ao meu sobrinho Arthur Fraga e sua namorada Gabriele por terem entendido o que era necessário fazer nesse período sombrio e difícil de pandemia que estamos passando.

À Rosa que chegou no final, mas floriu o jardim de minha existência me dando a força necessária para prosseguir.

A todos meus parentes e pessoas que porventura me esqueci de mencionar, mas que colaboraram de uma maneira ou outra.

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς
σμικροτάτῳ σώματι
καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ
δύναται γὰρ
καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν
καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον
ἐπαυξῆσαι.

(Górgias *in: O Elogio de Helena;*
DK82B11, §8)

RESUMO

Essa dissertação tem por objetivo analisar e reconstituir o pensamento sofístico sob a ótica dos estudos da francesa Barbara Cassin. A tradição filosófica dominante, delegou a sofística ao status de *pséudos*, não-ser, falso. Mas inversamente a sofística entende a filosofia como um fato de linguagem. Górgias faz uma inversão do poema de Parmênides que compromete o “ser” da ontologia mostrando o não-ser do ser, Antifonte faz a transição do físico ao político enquanto Filóstrato e Luciano ressurgiram posteriormente com a segunda sofística, fazendo não mais parte dos filósofos mas dos oradores que inauguram o romance, um discurso que se sabe *psêudo* e se reivindica como *psêudo* renunciando a toda adequação ontológica para produzir seu próprio efeito-mundo.

Palavras-chave: Antifonte; Cassin; Filóstrato; Górgias; Luciano.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze and reconstitute Sophistic thought as it emerges from the research of the French scholar, Barbara Cassin. The dominant philosophical tradition has delegated Sophistic thought to the status of *pseudo*, Not-Being, false. Conversely, Sophistic thought understands philosophy as a fact of language. This can be seen in Gorgias, who makes an inversion of Parmenides' *poem* that compromises the "Being" of ontology by showing the Not-Being of Being, and in Antiphon, who makes the transition from the physical to the political. Meanwhile, Philostratus and Lucian later reappeared with the Second Sophistic, being no longer part of the philosophers but of the speakers who inaugurate the novel, a discourse that is known as *pseudo* and claims to be *pseudo*, renouncing all ontological adequacy to produce its own world-effect.

Keywords: Antiphon; Cassin; Philostratus; Gorgias; Lucian.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O MOVIMENTO SOFISTA: UMA NECESIDADE SOCIAL DA DEMOCRACIA ATENIENSE	21
2.1 AS ORIGENS SOCIAIS DA SOFÍSTICA	21
2.2 A ORIGEM DO TERMO SOFISTA	23
3 O PRIMEIRO EFEITO SOFÍSTICO: DA ONTOLOGIA À LOGOLOGIA.....	27
3.1 A CRÍTICA DE GÓRGIAS À UMA ONTOLOGIA DO SER NO POEMA DE PARMÊNIDES	27
3.2 DUAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE LOGOS: O LOGOS HERACLITIANO E O LOGOS SOFÍSTICO	35
3.3 COMO O LOGOS “FABRICA” O MUNDO	44
4 O SEGUNDO EFEITO SOFÍSTICO: DA FÍSICA À POLÍTICA.	47
4.1 ANTIFONTE.....	47
4.2 SOBRE A VERDADE E A <i>HOMONOIA</i>	49
4.3 AS TETRALOGIAS	52
5 O TERCEIRO EFEITO SOFÍSTICO: DA FILOSOFIA À LITERATURA.	55
5.1 FILÓSTRATO E A SEGUNDA SOFÍSTICA	56
5.2 LUCIANO DE SAMÓSATA E SUA HISTÓRIA VERÍDICA OU O PSÊUDO QUE SE ADMITE <i>PSÊUDO</i>	59
5.3 <i>PLASMA, MYTHOS, HISTORÍA</i> E O <i>DIÁLOGO DOS MORTOS</i>	64
6 LOGOS-PHARMAKON: COMO OS SOFISTAS INVENTARAM A PSICANÁLISE.	74
7 CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

A sofística foi um movimento, que na aurora pré-socrática da filosofia, mudou os rumos do pensamento. Enquanto os eleatas meditavam sobre o “ser” e os físicos da jônia sobre a Natureza, os sofistas escolheram ser educadores profissionais, estrangeiros itinerantes que comercializavam sua sabedoria. Ensinavam, aos jovens, como persuadir juízes, comover assembleias, dar leis a uma cidade nova, ou seja, ensinavam a fazer política. No entanto, segundo Barbara Cassin, os “avatares da transmissão só deixaram subsistir até nós pouquíssimos fragmentos originais”¹, fragmentos esses que inseridos em testemunhos ou interpretações que visavam justamente desqualificá-los. Como aponta Cassin, reconstituir as teses e doutrinas dos sofistas “depende de uma paleontologia da perversão, já que os mesmos textos são fonte de nosso conhecimento e de nosso desconhecimento da sofística”.²

Supomos que é possível afirmar, como aponta Cassin que a tradição dominante platônico aristotélica tenta forcluir como sofisma qualquer outro discurso que não o seu próprio, visando sempre desqualificá-lo e excluí-lo. Nosso principal objetivo nesta dissertação será tentar recuperar, reconstituir e interpretar através dessa “colcha de retalhos” que são os testemunhos e fragmentos dos sofistas, praticando essa “paleontologia da perversão” é uma maneira de entendermos o que seria a doutrina ou pensamento sofístico de fato e porque a resposta da tradição filosófica platônico-aristotélica foi o de rechaçá-la e excluí-la.

Diels e Kranz e depois Untersteiner reuniram os fragmentos sofísticos. Na análise da francesa Barbara Cassin³ esses fragmentos comportam duas linhas de força bem visíveis: Górgias, com o *Tratado do Não-Ser*, tratando de Ontologia ou meontologia⁴, o *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes* sobre retórica; e Antifonte com *Sobre a Verdade* tratando das preocupações éticas e políticas.

¹ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990. p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Barbara Cassin, não é uma “mera” eleata mas a principal estudiosa atualmente da sofística. Toda sua pesquisa vai por esse caminho. Tendo analisado todos os anteriores como Diels-Kranz, Untersteiner, Khan, Kerferd. Escreveu diversos livros em parceria com Alan Badiou, foi diretora do Derrida's Collège international de philosophie. Recentemente foi eleita para Académie française em 4 de maio de 2018.

⁴ Trata-se do estudo filosófico do Não-Ser. Já para Levinas, meontológico era tudo aquilo que estava além do Ser, da Ontologia, como a Ética.

No entanto, o principal problema enfrentado, é que esses fragmentos não são nada face à amplidão de testemunhos que suscitaram. Podemos dar como exemplo o fragmento célebre de Protágoras que é comumente traduzido por: “O Homem é a medida de todas as coisas”, que tem como contexto de interpretação e resposta nada menos que o *Teeteto* de Platão e o livro *Gama* da *Metafísica* de Aristóteles.

Outro problema recorrente nesta tentativa de reconstituição do pensamento sofístico é que no conjunto dos diálogos platônicos, se destaca sempre a figura tradicional e caricata do sofista, que é desconsiderada em todos os planos. Ontológico: o sofista não se ocupa do ser mas se refugia no não-ser e no acidente; lógico: o sofista não busca a verdade nem o rigor dialético e sim a opinião, coerência aparente, persuasão e vitória oratória; ético, pedagógico e político: não visa a sabedoria e a virtude para o indivíduo e a cidade, visa apenas o poder pessoal e o dinheiro. É preciso, para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, condená-la como pseudo-filosofia, filosofia das aparências e aparências da filosofia.

O sofista, com efeito, ao invés de se refugiar, de saída, no não-ser como em um antro inexpugnável, como o Estrangeiro o acusa, ao invés de recusar-se a distinguir entre as diversas acepções do *pollakhos legomenon* que é o ser, como diagnostica Aristóteles, tona, antes, manifesto que a exceção, o equívoco – em uma palavra, o sofisma – são o erro do outro, que eles referem ao “é” e ao seu tratamento ontológico.⁵

Aristóteles, de sua parte, refuta todos que pretendem, junto a Protágoras dizer que “todos os fenômenos são verdadeiros” e acreditam assim poder recusar o princípio da não-contradição. Para Aristóteles, eles simplesmente confundem como Heráclito, o pensamento com a sensação e a sensação com a alteração. Utilizar-se apenas da sensação e do sensível e buscar traduzir em palavras esse devir incessante só poderia levar a contradição, paradoxos, ao silêncio como o de Crátilo que apenas agita o dedo. No entanto, Aristóteles não se contenta em reduzir a sofística à sombra trazida pela filosofia: ele elabora um plano de exclusão. O sofista, na sua suposta fenomenologia é condenado ao mutismo; e

⁵ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 33

se ainda fala, fala para não dizer nada, “pelo prazer de falar”. Os sofismas são defeitos distinguindo significações, categorias ou dissipando homônimas e anfibolias, pois é preciso renunciar e refutar os que se situam no plano do que é dito nos sons da voz e das palavras no plano do significante. Aristóteles com o princípio de não-contradição e a exigência de significação, marginaliza os sofistas a “plantas que falam”, não apenas aos confins da filosofia, mas da história e da humanidade.

Nosso objetivo principal é tentar reconstituir o pensamento dos sofistas através do caminho da “paleontologia da perversão” proposto por Barbara Cassin, isto é, tentar contar uma história sofística do pensamento, do ponto de vista sofista, ao invés de uma interpretação filosófica puramente platônica do que teriam sido esses pensadores. Para isso usaremos a seguinte metodologia: primeiramente mostraremos no primeiro capítulo o que é o “movimento sofista” e como ele surgiu em Atenas na segunda metade do século V a.C. de uma necessidade social. Em uma democracia direta, os jovens após concluir seus estudos, necessitavam de uma educação complementar que os ensinasse a serem bons oradores em política e direito pois de sua capacidade oratória e retórica dependia a implementação de uma lei específica ou da condenação/absolvição em um julgamento. Por isso a sofística nasce de uma necessidade social e democrata, como uma complementação da educação de jovens adultos. Após esse capítulo inicial focaremos nos três “efeitos sofísticos”, apresentados por Barbara Cassin nos livros *Se Parmênides*, *Ensaio Sofístico* e o *Efeito Sofístico*. Todas as três obras constituem uma ampla pesquisa que Cassin tem feito sobre a sofística desde os anos 80 com sua tese de doutorado que se tornou o livro *Se Parmênides* onde ela analisa as paráfrases do *Tratado do Não Ser* de Górgias. Posteriormente a isso, foi publicado no Brasil uma coletânea de artigos (publicados originalmente em revistas francesas) sobre sofística chamado *Ensaio Sofístico* que serviria como um prelúdio ao *Efeito Sofístico*, seu livro mais famoso, onde trata dos pontos que descreveremos a seguir:

- *Da ontologia à logologia:*

No capítulo, *O primeiro efeito sofístico: da ontologia à logologia* analisaremos as duas paráfrases do *Tratado do Não Ser* de Górgias, uma de

Sexto Empírico em *Adversus Mathematicus* que conserva o nome de *Sobre a Natureza ou sobre o não-ente*⁶ e a outra *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* do Anônimo. As três teses do Tratado: “Nada é; se é, é incognoscível; se é e se é cognoscível, é incomunicável” são uma inversão do *Poema* de Parmênides, do qual de Platão até hoje se interpretou que em primeiro lugar há o Ser, já que “o Ser é” e o “Não Ser não é”, e depois que esse ser é essencialmente cognoscível já que “ser e pensar são uma só e mesma coisa”. Assim, a filosofia pode muito bem se engajar no bom caminho indicado pela deusa no *Poema*: conhecer o ser enquanto ser e se estabelecer em doutrinas, discípulos e escolas

No entanto, essa série de inversões praticadas no Tratado não é apenas um jogo de linguagem, é uma crítica radical da Ontologia pois torna manifesto como reconhecerá Platão em o *Sofista* que o próprio enunciado parmenideano faz ser o não ser, apenas falando disso.

Em lugar da ontologia, apenas uma possibilidade discursiva dentre outras, o sofista, segundo Cassin, propõe em suas “performances” (*epideíxes*), uma logologia⁷ em que o ser é um efeito de dizer.

- *Da física à política:*

No próximo capítulo, *O segundo efeito sofístico: da física à política* mostraremos como a sofística desconstruindo a identidade do ser e da natureza, a imediaticidade da presença e a fala que teria por tarefa dizê-las “adequadamente” faz com que a identidade apareça como resultado de um procedimento artificial discursivo como outros que são possíveis, é a sofística produzindo a filosofia com um fato de linguagem. Na perspectiva sofística onde o *kósmos* é substituído pela *polis*, a cidade, some-se a figura do físico e surge o político.

A nova identidade “sofística” não constitui uma unidade de unicidade baseada no modelo da esfera do Ser de Parmênides, nem tampouco hierarquiza as diferenças como na república de Platão ou a reduz a simpatia entre amigos como a ética de Aristóteles. Ao contrário: é o resultado sempre precário de uma

⁶ O título conservado por Sexto é provocativo pois é o título dado a quase todos escritos dos filósofos pré-socráticos que compuseram um tratado sobre a natureza, dado que se trata de sua exata inversão, já que designam por “natureza” o que cresce e vem assim a presença: o ente.

⁷ Esse termo Cassin toma emprestado de Novalis.

operação retórica de persuasão que produz a ocasião de uma unidade inteiramente feita de diferenças.

Pode-se assim alcançar, aquilo que Górgias e também Antifonte nomeiam por *homología* ou *homónoia*, ao mesmo tempo acordo, consenso e concórdia. A lei, que por diferença com a natureza, é por essência um tal acordo. Antifonte pode ser usado como exemplo de paradigma por ter sido fragmentado pela tradição em vários indivíduos, mas de forma correta em *Sobre a Verdade*, natureza e lei são distinguidas somente por seu “uso” ou sua “utilidade”, isto é, pelas consequências que sua transgressão ocasiona. Transgredir a necessidade natural produz um dano segundo a “verdade”, independentemente das circunstâncias, enquanto a transgressão de regras convencionais produz efeito apenas na “opinião”. Antifonte também escreveu as *Tetralogias*, onde propõe um modelo de retórica judiciária, uma série de quatro discursos: uma acusação, uma defesa, nova acusação que leva em conta a primeira defesa e depois uma última defesa.

Através da prática retórica é posto em xeque a identidade ontológica através de sua destituição que deve ser substituída por uma identidade política que leva em conta a diversidade de opiniões.

- *Da filosofia à literatura*

No capítulo seguinte, *O terceiro efeito sofístico: da filosofia à literatura*, veremos que a guerra filosófica foi perdida pela primeira sofística, Platão e Aristóteles a reduziram a *pseûdos*, não-ser, falso, falsificação, uma má retórica vazia de sentido. A expulsão e exclusão foi bem-sucedida pois a segunda sofística não fará mais parte ao *corpus* dos filósofos, mas dos oradores.

Filóstrato faz a acusação de *pseûdos* contra a própria filosofia. Respondendo ao *Fedro* de Platão para ele a sofística é uma retórica filosofante e só os melhores filósofos podem aceder ao nome e estatuto de sofistas. Enquanto o livro *Gama* da Metafísica de Aristóteles acusava a doutrina sofista de parecer filosofia sem de fato se-la, agora são os filósofos que não são sofistas e apenas parecem ser.

O Romance constitui uma resposta ao interdito filosófico, pois o Romance é um *psêudos* que se sabe e se reivindica como *psêudos*. Um discurso que renuncia a toda adequação ontológica para seguir sua demiurgia própria: falar não para significar, mas falar pelo prazer de falar e de produzir assim um efeito-

mundo, “ficção” romanesca. Desse novo conflito é testemunha, Luciano que com sua *História verdadeira* faz sofística sobre a própria sofística como o bem cita Cassin:

[...] sua ironia, na *História verdadeira* chega a pôr em abîme sua própria prática: ‘Decidi mentir, mas com mais honestidade que os outros, pois há um ponto sobre o qual eu direi a verdade, é que eu conto mentiras’. Jogando assim com o paradoxo do mentiroso, a história ‘verdadeira’ opõe à história dos cronistas e à narrativa fiel dos acontecimentos a força inigualável da invenção”.⁸

No capítulo final, tentaremos mostrar a relevância do trabalho de Cassin bem como explorar a ideia do seu último livro *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise* onde é explorada a teoria do *logos-pharmakon* criada pelos sofistas antigos e como através desse conceito é inaugurada a psicanálise. O *logos* (a palavra) é aqui entendido como um *pharmakon*, fármaco, remédio, droga que pode tanto curar quanto matar. É Górgias, no Elogio de Helena quem fórmula pela primeira vez a teoria do *logos-pharmakon* e nos demonstra como o sofista com sua *epideixes* (performances) pode brincar com as palavras. Mas é só com Antifonte que teremos o primeiro sofista a instalar um consultório perto da Ágora cuja placa dizia que poderia curar os entristecidos e aflitos com nada além de palavras através da arte do desentristecimento. A pensadora francesa faz então uma aproximação, relação, ligação e comparação entre os sofistas antigos e os psicanalistas, relacionando e comparando suas ideias e teorias e mostrando suas semelhanças. Sobretudo em Freud e Lacan. Mostrando-nos como o psicanalista é a presença do sofista na contemporaneidade.

Nossa principal justificativa para levar à cabo este trabalho é que a Filosofia que se estabeleceu, isto é, a “história” da filosofia, da metafísica do ser e do sentido é, antes ou posterior a qualquer outra tradição, platônico-aristotélica. Isso significa que ela deve ter contribuído para o cerceamento, banimento e nossa má compreensão da heterodoxia sofística.

As diversas reavaliações sucessivas que a sofística conheceu ao longo da história são apenas exaltações das desvalorizações primitivas, resumem-se

⁸ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990 p. 15.

a atribuir um valor positivo ao que Platão estigmatiza. Segundo Cassin, isso explicaria: “[...] o caráter paradoxal de algumas posições modernas, que continuam a utilizar o termo “sofisma” no sentido usual desde Platão, ao mesmo tempo em que propõem uma “reabilitação dos sofistas”.⁹

No plano teórico, os sofistas tratam do não-ser, dos fenômenos ou dos acidentes. Hegel em suas *Lições sobre a história da filosofia* nos mostra que Górgias tem logicamente razão em insistir sobre o não-ser do ser, e como Protágoras inaugura a “reflexão na consciência”. No entanto, no plano prático os sofistas de Platão são imorais, preferindo poder e dinheiro. Nietzsche, invertendo esses valores faz o elogio de Cálicles. Suas habilidades retóricas tão “perniciosa” é valorizada como politicamente necessário ao bom funcionamento da democracia como acentua George Grote¹⁰ e como a análise de Heinrich Gomperz¹¹ como portadora de normas estéticas e pedagógicas.

As interpretações mais recentes também não são exceção. Kerferd¹² se surpreende que em um mundo tão pouco platônico como o nosso, a rejeição da sofística permaneça tão mal questionada, também propõe uma nova interpretação do verbo ser que estaria muito mais próximo do uso predicativo do que do existencial. Por fim temos Barbara Cassin que atualiza toda pesquisa da sofística e afirma sobre Kerferd:

Mas em sua própria reinterpretação, pinta a imagem de uma sofística hiperracionalista, aplicando “a razão para buscar a compreensão dos processos tanto racionais quanto irracionais”: os sofistas têm finalmente sempre, para Kerferd, como para Platão e Aristóteles, o defeito / o mérito de querer dizer adequadamente a indizível realidade fenomenal.¹³

Para Cassin o problema é que todas as interpretações, mesmo positivas, estão sempre carregadas de aristotelismo. O *logos* sofístico é sempre interpretado sobre a medida da *aletheia*. O *logos* sofístico é sempre remetido

⁹ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.15.

¹⁰ GROTE, George. **History of Greece. VIII**. Boston: John P. Jewett and Company, 1852, pp. 479-554.

¹¹ GOMPERZ, Heinrich. **Sophistik und Rhetorik**. Berlin: Teubner, 1912.

¹² KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, 2003.

¹³ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 16.

aquilo mesmo que ele procura cercear ou “catastrofar”: o ser e a fala do ser. Para tentar fazer justiça à sofística seria necessário não só considerar as oposições entre filosofia e retórica, sentido e não-sentido mas também suas posições contra a ontologia: a sofística como oposição e esQUIVA do pensamento metafísico e uma alternativa ao pensamento desde os pré-socráticos a linhagem clássica parmênido-hegeliana da filosofia.

Por isso, a francesa se propõe em toda sua pesquisa através dessa “paleontologia da perversão” a recuperar a doutrina sofística, que começou com sua tese de doutorado sobre a paráfrase do Anônimo *Sobre Melisso, Xenofanes e Górgias* que trata da inversão da ontologia e do ser parmenidiano efetuado por Górgias, continuou em *Ensaio Sofístico* e em *Efeitos Sofísticos* ao abranger toda a primeira e segunda sofística.

A paleontologia da perversão, tal qual Cassin entende esse termo, é uma “perversão” da filosofia. Isto é, é tentar contar uma história sofística da filosofia ao invés de uma interpretação filosófica da sofística. Esse movimento é necessário, segundo a francesa, para realocar a sofística na história do pensamento que foi ao longo dos séculos forcluída e rechaçada como “falsa” ou “falsificação” da filosofia. Tentaremos, na medida de nossas possibilidades, seguir os passos de Cassin e construir ao longo da dissertação uma “paleontologia da perversão” a fim de reconstituir as doutrinas dos sofistas em face da destruição operada pela máquina de guerra platônico aristotélica.

2 O MOVIMENTO SOFISTA: UMA NECESIDADE SOCIAL DA DEMOCRACIA ATENIENSE

Neste capítulo inicial abordaremos o que é o movimento sofista e como ele surgiu de uma necessidade social dentro da democracia ateniense no século V a.C.

Sentimos a necessidade de explicar e explicar isso a fim de situar melhor o leitor dentro da longa discussão que vem a seguir. Apesar da pesquisa de Barbara Cassin ser primorosa e ter levado a “reabilitação” e “reconstituição” do pensamento sofístico a outro nível¹⁴, um dos problemas de sua abordagem metodológica é não situar o leitor e ir direto aos *pragmata*, isto é, “as coisas mesmas”, ela vai direto a discussão e reconstituição do pensamento sofístico sem situar colocar o leitor “leigo” a par do que é o movimento dos sofistas ou como ele surgiu.

Como não há parâmetros em Cassin de como surgiu histórica e socialmente o movimento sofista utilizaremos como referências neste capítulo inicial principalmente Kerferd e Untersteiner, em certa medida, Guthrie.

2.1 AS ORIGENS SOCIAIS DA SOFÍSTICA

Atenas, na segunda metade do século V a. C. era o centro do movimento sofista. Vindo de toda parte do mundo grego, os sofistas eram professores itinerantes que viajavam por diversas cidades helênicas ensinando sua arte. Mas, de fato, sem Atenas dificilmente esse movimento teria existido.

As condições sociais e políticas criaram a necessidade dos sofistas e a influência de um único indivíduo: Péricles. O desenvolvimento de instituições democráticas era gradual desde o tempo de Sólon, mas podemos afirmar, que até a Guerra do Peloponeso eram a mesma classe dominante de famílias influentes que governavam o Estado. É só com a crise da aristocracia que se constituíra o que Untersteiner chama de “uma nova espiritualidade no mundo

¹⁴ Bárbara Cassin não é uma mera eleata, é a principal estudiosa da sofística da atualidade, tendo dedicado toda sua pesquisa e livros sobre o tema.

helênico”.¹⁵ Pois “o drama político de uma sociedade inteira torna-se rapidamente problema gnosiológico na mente dos sofistas”¹⁶ O processo de democratização só começa de fato com as reformas constitucionais de Atenas em 462/461 a.C. que deu nascimento ao que alguns consideram uma democracia plena ou pura.¹⁷

A democracia perecleana baseava-se em dois princípios: que a conduta dos negócios fosse confiada não a uns poucos, mas a muitos; e que haja igualdade nos negócios civis para todos estabelecido por lei que permita plena liberdade de ação ao valor individual nos negócios públicos. Esses dois princípios, de que o poder deveria estar com o povo e não com uma pequena aristocracia e de que os cargos com direito a aconselhar e agir deveriam ser confiados aos mais competentes e capazes segundo Kerferd¹⁸ tornou possível que cidadãos mais pobres participassem ativamente nas questões do Estado democrático, a importância desse fato seria atestada pela fúria que causou na oposição conservadora.

Esses dois tópicos da democracia ateniense de Péricles foram importantes no desenvolvimento de uma demanda pelos serviços dos sofistas. Pois o que o sofista oferecia era uma espécie de educação secundária voltada a carreira política. Falar em público, ser um hábil orador e ter maestria na retórica eram faculdades indispensáveis para quem ambicionasse uma carreira política para as instituições democráticas gregas.

Eles ofereciam um produto caro valiosíssimo para os que estavam buscando fazer carreira na política e na vida pública em geral, isto é, uma espécie de educação secundária e seletiva, em continuação à da instrução básica recebida na escola, em linguagem e literatura (*Grammatike* e *Mosike*), aritmética (*Logistike*) e atletismo (*Gymnastike*).¹⁹

¹⁵ UNTERSTEINER. M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012, p. 501.

¹⁶ UNTERSTEINER. M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012, p. 524.

¹⁷ PLUTARCO, *Cim.* 15.2. Para maiores discussões a respeito do desenvolvimento econômico, social e democrático na Grécia cf. M. M. AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET, ***Economic and Social History of Ancient Greece***. Los Angeles: University of California Press, 1980; C. G. STARR, ***The Economic and Social Growth of Early Greece***. New York: Oxford University Press, 1977.

¹⁸ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, 2003, p. 33.

¹⁹ *Ibid.* p. 34.

Apesar da finalidade principal dos sofistas ser a de preparar homens para vida pública e carreira política uma parte essencial da educação oferecida era treinar a arte do *logos*, do discurso persuasivo, a fim de formar mais professores que deveriam tornar-se também sofistas profissionais. Como afirma Kerferd, é “estabelecida uma outra função – a de treinar mais professores que deveriam, por sua vez, tornar-se sofistas profissionais”²⁰

2.2 A ORIGEM DO TERMO SOFISTA

A palavra sofista está intimamente ligada a duas outras: *sophos* (sábio) e *sophia* (sabedoria). *Sophiste* era alguém que tinha “maestria em algum saber”. Como *sophia* sempre esteve associado aos poetas, videntes e sábios, a partir do século V a.C. eles passaram a ser denominados de *sophistes*. E é a esse termo em específico que Protágoras, o primeiro “sofista profissional” que temos notícia, quer se associar.

Do século V a.C. em diante, o termo *sophistes* é aplicada a muitos desses primeiros “sábios” - a poetas, inclusive Homero e Hesíodo, a músicos e rapsodos, adivinhos e videntes, aos Sete Sábios e a outros antigos sábios, aos filósofos pré-socráticos, e a personagens tais como Prometeu, sugerindo poderes misteriosos. Não há nada de depreciativo nessas aplicações, muito pelo contrário. É a essa respeitável tradição que Protágoras deseja se incorporar na passagem do diálogo de Platão, *Protágoras* (316c5-e5)²¹

Uma leitura semelhante a respeito do termo é feita por Guthrie em seu livro *Os Sofistas*:

A palavra *sophistes*, “sofistas”, é nome do agente derivado do verbo. Como Diógenes Laércio notou, por muito tempo antes de ter adquirido o sentido pejorativo, *sophos* e *sophistes* foram uma vez sinônimos. Aparece isso especialmente em Heródoto que aplica o nome “sofista” a Pitágoras, a Sólon e aos fundadores do culto dionisíaco, e diz que todos os sofistas da Grécia visitaram a capital lídia de Creso, inclusive Solón. Que os Sete Sábios eram chamados de sofistas sabemos de um fragmento de Aristóteles e também de Isócrates, que se lhes deu este nome “que agora é tido em desonra entre vós”. Isócrates insiste na mudança que sobreveio à palavra, que ele compara com sua concepção de filosofia.²²

²⁰ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, 2003, p.35.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 32.

A diferença entre um sofista profissional como Protágoras e os outros *sophistes* estava que a sabedoria dos poetas, videntes e sábios não era uma questão de conhecimento técnico como a retórica ensinada pelos sofistas itinerantes, mas um conhecimento dos deuses ao qual o “sábio” dizia ter um conhecimento privilegiado.

Outro fator que distinguia os sofistas profissionais de seus predecessores era receberem honorários pelo seu trabalho. De fato, Protágoras declarava-se e era um profissional. Esse “profissionalismo dos sofistas” era inadmissível para Platão que os chamava de “prostitutos do saber”. Mas qual era o real problema? Era o fato de cobrarem e ganharem para isso? Pois como nos diz Kerferd os poetas, artistas e doutores também recebiam honorários e pagamentos em dinheiro. Parece que o problema era com o que os sofistas vendiam. Um poeta vende sua poesia, um artista sua arte e um doutor sua medicina, enquanto os sofistas vendem a sabedoria.

Por que, então? A resposta clássica tem sido que não era o fato de cobrarem honorários que desagradava; era o fato de venderem instrução em sabedoria e virtude. Essas não eram da espécie de coisas a serem vendidas por dinheiro; amizade e gratidão deveriam ser recompensa suficiente.²³

Como sabemos a escola platônica e Platão foram os principais responsáveis por perseguir e manchar a reputação dos sofistas que acarretaria numa mudança semântica do termo que passou então a significar não mais “maestria em algum saber”, mas alguém que possui um conhecimento falso e que buscava enganar as pessoas por dinheiro. Aristóteles, discípulo de Platão, chega a ter a criar uma palavra para isso: sofisma.

No entanto, parece haver diversos outros motivos para que Platão fosse um “inimigo” dos sofistas. Um muito citado por Kerferd, também por Guthrie é que Platão era um aristocrata rico e por isso não necessitava cobrar pelos seus ensinamentos. Bem como o fato de ensinarem a qualquer um do povo que pudesse pagar²⁴ a arte da oratória e retórica era uma ameaça ao poder

²³ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, 2003, p. 47.

²⁴ Estima-se que o valor cobrado pelos sofistas era de 100 minas (10.000 dracmas) para ensinar durante toda a vida do aluno. Esse é o valor cobrado por Zenão (*Alc.* I, 119a1-6), por Górgias (DK82A2) e por Protágoras (DK80A1).

aristocrático. Mas havia outro possível motivo que seria o próprio ciúmes de Platão para com os *sophistes* em geral e sua maestria com o *logos*, uma vez que segundo a opinião de vários especialistas em grego ático antigo Platão escrevia mal e de uma forma simples. Kerferd menciona um trecho do diálogo *Protágoras* onde Platão admitiria esse ciúme bem como que a “linhagem” dos sofistas remete aos poetas antigos como Homero, Hesíodo e Simónides²⁵:

Quando um homem, que é um estrangeiro vai para grandes cidades e lá persuade os melhores jovens abandonar suas associações com outros, sejam parentes ou estranhos, mais velhos ou mais jovens do que eles, para se associarem consigo, movidos pela ideia de que se tornarão melhores mediante a sua associação com ele, um homem que assim procede precisa estar vigilante. Pois grandes são ciúmes que surgem junto com outros ressentimentos e ataques contra ele. Ora, eu declaro que a arte de sofista é muito antiga, mas os que a praticavam nos tempos antigos, receando o ódio que despertava, construíam um escudo e máscara para si mesmos; alguns deles poesia; como no caso de Homero, Hesíodo Simônides; alguns ritos religiosos e profecias, como fizeram Orfeu, Museus e seus seguidores, alguns, tenho observado, também o atletismo, como aconteceu com Icos de Tarento e um outro ainda vivo Heródico de Selimbria, originalmente de Mégara, tão sofista como qualquer outro; e música foi disfarce adotado por vosso próprio Agátocles, um grande sofista, e Pitocleides de Ceos e muitos outros.²⁶

Buscamos neste capítulo inicial demonstrar o que era o movimento sofista e como ele surgiu de uma necessidade política e social da nascente democracia de Péricles, no século V a.C. em substituição de uma oligarquia aristocrática que já vinha em decadência desde de Solón.

Explanamos como os sofistas eram professores itinerantes com o objetivo de formar uma educação secundária para os jovens adultos que tinham ambição de seguir uma carreira política e uma vida pública nas instituições democráticas. Também expomos como um estudo mais aprimorado da retórica e da oratória era dedicada a formar novos professores que tornariam-se futuramente sofistas profissionais.

Por fim, mostramos como o nome sofista (*sophiste*) tem origem nas palavras gregas *sophos* e *sophia* e tem profunda ligação com os poetas e artistas

²⁵ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, 2003, p. 39-44.

²⁶ *Prot.* 316c5-e5; *Ibid.*, p. 40.

antigos como Homero e Hesíodo. Ainda, explicamos brevemente, as investidas de Platão contra a sofística, tema que será levado adiante durante todo trabalho.

3 O PRIMEIRO EFEITO SOFÍSTICO: DA ONTOLOGIA À LOGOLOGIA.

Neste capítulo analisaremos o primeiro dos “efeitos sofisticos” citado por Cassin que se refere a destruição da ontologia efetuado no *Tratado do Não-Ser* de Górgias onde se efetua uma cisão entre Ser, Pensar e Dizer. Mostraremos inicialmente a crítica gorgiana ao *Poema* de Parmênides, depois faremos uma comparação entre as diferentes concepções de *logos*, o *logos* de Heráclito e o *logos* sofisticado e por fim demonstraremos como o *logos* “fabrica o mundo” criando realidade aparentes. Dessa forma, então, a Ontologia dá lugar à uma Logologia, um estudo do *logos* ao invés de um estudo do *onto*, ser.

3.1 A CRÍTICA DE GÓRGIAS À UMA ONTOLOGIA DO SER NO POEMA DE PARMÊNIDES

A obra "original", intitulado *Tratado do não-ser ou sobre a natureza* (*Περὶ τοῦ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*), infelizmente não chegou até nossos dias. O que se tem são duas paráfrases: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-87), e a outra de um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, “Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias”²⁷, apontado pela sigla MXG²⁸ (979 a 12-980 b22) que são definidas de imediato às suas três famosas teses: 1) Nada é (*Οὐκ εἶναι* [...] *οὐδέν*, MXG, 979 a10); 2) Se é, é incognoscível (*εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι*, MXG, 979 a10); 3) Se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros (*εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις*, MXG, 979 a10).

De qualquer maneira, é inegável, pela comprovação doxográfica, que Górgias escreveu um *Tratado do Não Ser*: “É também dado como certo que Górgias escreveu um tratado *Sobre a Natureza*, a que não falta elegância, na 84^a

²⁷ Essa paráfrase apresenta alguns problemas referente à sua autoria, há muitas divergências e conjecturas a respeito de sua autoria: de que pertenceria a Aristóteles (hipótese hoje descartada) por isso é nomeado por “Pseudo Aristóteles”, a Teofrasto, a um peripatético do século III, a um eclético do século I, a um cético ou a um megárico. A nós não interessa aqui chegar a um consenso ou defender a autoria de um ou outro, o que importa ao nosso trabalho é que se trata de uma paráfrase do *Tratado* perdido de Górgias à qual podemos usar para tentar, mesmo de forma fragmentária, reconstruir as teses a ele atribuídas

²⁸ Passaremos a nos referir a paráfrase *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, a partir de agora, pela sigla que Cassin convencionou “MXG”.

Olimpíada”²⁹. Também em Isócrates, que apesar de não citar o Tratado, atribui à Górgias, as suas teses:

Como é que realmente alguém poderia ultrapassar Górgias, que ousou afirmar que nenhum ser existe, ou então Zenão, que tentou provar que as mesmas coisas são possíveis e, em sentido inverso, impossíveis. 15, 268 ... as ideias dos antigos Sofistas, um dos quais afirmava que existe a multidão infindável dos seres..., enquanto Parmênides e Melisso sustentavam que existia um só ser, e Górgias que absolutamente nenhum.³⁰

A análise feita por Barbara Cassin compreende esta obra de Górgias, o Tratado do não-ser ou sobre a natureza, como um discurso segundo, crítico de um primeiro discurso, o *Poema* de Parmênides intitulado *Sobre a Natureza*, de onde se obtém e está ancorada grande parte da ontologia platônico-aristotélica. A interpretação do *Tratado* como crítica à ontologia de Parmênides e ao eleatismo não é uma novidade, no entanto, Cassin traz uma abordagem diferenciada, vendo nessa crítica um caráter lógico-discursivo. Para a autora, o discurso de Górgias não refuta o *Poema* devido a uma preocupação com o mundo sensível, com uma adequação às coisas, e sim por uma maior atenção ao próprio discurso, iniciando-se pelo de Parmênides, o *Tratado* seria então o *Poema* convertido em discurso retórico, “um discurso espelho”, o discurso do Tratado seria a imagem no espelho do Poema:

O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis ópticas do próprio espelho, espelho feiticeiro que é a sofística.³¹

Utilizando-se de outra metáfora, Cassin ilustra o *Tratado sobre o não-ser* de Górgias, frente ao *Poema* do Parmênides. A alegoria trata-se de um quadro de Salvador Dali chamado *Cisnes refletindo elefantes*, onde alguns cisnes nadam numa pequena lagoa cercada com uma ilha ao centro. Na medida em que alguns cisnes são bem definidos e nítidos, outros, em seu reflexo na água, distorcem-se

²⁹ *Olympiod in Plat. Gorg.*, DK22A10; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 18

³⁰ *Isocr.* 10,3, DK22B1; *Ibid.*, p. 30

³¹ CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p.54.

e assemelham-se a elefantes. O *Poema* de Parmênides seria como o primeiro tipo de cisne, idêntico a si mesmo; o segundo, seria o *Tratado* de Górgias: que se catastrofa em paquiderme.

Essa metáfora encontra-se no capítulo de *Ensaaios Sofísticos* de nome *Identidade e Catástrofe* ou *como o cisne se torna elefante*. Para autora, há dois desígnios possíveis para a identidade: ela prevalece como progresso dialético, passando do idêntico ao não-idêntico para ressurgir maior e mais rica, ou, perseguindo sua tola identidade, repete-se e, nesta recorrência, torna-se outra.

Observar Górgias sob este ponto de vista é com certeza intrigante, pois o *Tratado* é precisamente o oposto do *Poema*, o paquiderme frente ao cisne, o reflexo corrompedor da identidade. O *Tratado* de Górgias busca reprisar, o mais fielmente possível – assim como o reflexo da água – seu cisne, porém, a distorção ocorre porque Górgias é um sofista, ou um gramático, que ao transformar o *Poema* em discurso sofístico acaba por descobrir que Parmênides incorre em erro ao afirmar que o *ser é à custa do não-ser não ser*.

Ora, essa série de reversões – é aí que é necessário se ater ao quadro – não intervém do exterior, como um elefante que surgisse da floresta para devastar a aldeia. Ao contrário, ela se prende ao próprio *Poema* e se efetua apenas por sua repetição: assim como o cisne se reflete em elefante, a *fala poética* se reproduz em discurso sofístico. É a identidade que se catastrofa, ou ainda: Górgias só contradiz Parmênides por fidelidade.³²

Sob esse ponto de vista, Górgias, não seria então um niilista, relativista, ou cético, não que ele afirmasse dogmaticamente que não exista verdade, ou que ela seja relativa a cada um, ou que não exista um critério ou método para alcançá-la. Ele concluiria, nesse *Tratado*, que a própria declaração de identidade da ontologia de Parmênides, “o Ser é Ser”, se desmente e não se sustenta a si mesmo, portanto, é inexistente a justificativa, além do discurso, que o Ser é a verdade e o não-ser não o é. Seria então o *Poema*, uma simples “obra” do discurso, um efeito do dizer.

É possível então, (ênfatisando a importância de certa leitura das obras remanescentes de Górgias)³³, que possamos encontrar elementos de uma nova

³² CASSIN, B. *Ensaaios Sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25.

³³ Elogio de Helena (DK 82 B 11) e Defesa de Palamedes (DK 82 B 11a).

forma de pensamento a respeito do discurso, linguagem e sua associação com o conhecimento efetuando assim uma forte crítica a concepção tradicional e “idolátrica” da linguagem e da ontologia de “dominação” do Ser enquanto Ser. A língua não poderia representar a realidade efetiva ou a sua função de propagadora de conhecimento de um indivíduo ao outro. Todavia, nem por isso a realidade é negada ou relativizada por Górgias, nem a palavra seria “inutilizada” por essa limitação, pelo contrário, essa limitação tornaria a palavra, o *logos* mais relevante ainda, pois ela seria independentemente capaz de “arquitetar” o mundo, fazendo com que a *logos* molde a realidade.

Recordando as palavras da deusa no fragmento II do *Poema* de Parmênides: seriam dois, os únicos caminhos de busca em que se pode pensar; de um lado o que é e que não é possível não ser, a verdade, o “caminho de persuasão”; e, do outro, o que não é e que é necessário não-ser e isso é tudo, não se pode conhecer ou dizer a identidade o que “não é”, portanto, a deusa determinava que se evitasse o segundo caminho. “Nada é”, eis a primeira tese de Górgias.

Segundo o doxógrafo Anônimo, para a primeira tese “nada é”, Górgias utiliza-se de duas demonstrações: uma, própria de seu estilo e outra que ajusta-se às teses contraditórias de outros eleatas. Para sua argumentação, Sexto usa no seu texto, quase todo mesmo material, contudo, utiliza-se deles, claramente para outros propósitos, com uma intenção cética: abolir o critério de verdade. Sua demonstração fundamenta-se unicamente no sujeito. É improvável encontrar um sujeito ao caminho do “é”, e assim ele pressupõe que nada é, porque não há coisa alguma para ser, pois nenhum dos sujeitos possíveis resiste, nem o não-ser, nem o ser, nem separadamente, nem juntos.

É significativo, em primeiro lugar, o fato de haver duas demonstrações, em dois níveis distintos, e não apenas uma, como em Sexto. A segunda, apresentada primeiro (§ 2), que combina as teses dos outros eleatas, baseia-se no sujeito: ela prova que “não é” porque, como nenhum predicado convém ao sujeito, tão pouco há sujeito, não há “alguma coisa” (*ei ti esti*, 979 a19) para ser – matriz da argumentação predicativa que servia, em Sexto, para demonstrar que apenas o ente não era sujeito (68-74). A “primeira” demonstração, a que é considerada “própria” de Górgias (ela é apresentada em segundo lugar, mas exposta antes da outra, em 3), baseia-se no verbo como tal: prova que “não é” porque nem “ser” nem “não ser” não se sustentam em posição de verbo, porque não há verbo para ser (*hoti ouk estin oute einai oute me einai*, 979 a24s.) – encontramos certos elementos dela em Sexto, mas ele se

referia então, não a “ser” e “não ser”, no infinitivo, mas somente ao “não ente”, no particípio, e servia apenas para provar que ele tão pouco podia servir de sujeito (67). É, portanto, duplamente necessário concluir nesse caso “não é”: porque não é verdade que exista ser, e porque não é verdade que haja um ente para ser; assim se interpreta com suas duas negações como reforço, referindo-se uma ao verbo e a outra ao sujeito [...]³⁴

Portanto, são duas as demonstrações em dois níveis diferenciados: uma baseia-se no sujeito, a que acomoda as teses dos outros eleatas, e prova que nada é porque se nenhum predicado convém ao sujeito é sinal de que não existe mesmo algo para ser; a outra se baseia no verbo, a que é apontada própria de Górgias, e prova que nada é porque nem “ser” nem “não-ser” sustentam-se em posição de verbo, pois não existe um verbo para ser. Dessa maneira, é duplamente preciso concluir que “nada é”.

Mas se, no entanto, o não-ser é, o ser, diz ele, seu oposto, não é. Com efeito, se o não ser é, convém que o ser não seja. De modo que, nesse caso, diz ele, nada seria, uma vez que não é a mesma coisa ser e não ser. Mas se é a mesma coisa, nesse caso também nada seria: com efeito, o não-ente não é, tal como o ente, se pelo menos ele é a mesma coisa que o não-ente.³⁵

Justificando sua tese, Górgias na segunda demonstração faz uma crítica às noções de *gerado* e *não-gerado*, *uno* e *múltiplo*, utilizando-se de Melisso e Zenão, contrapondo-os a fim de mostrar que nenhum desses atributos podem ser conferidos ao ente. Uma vez que algo “é” ou gerado ou eterno, uno ou múltiplo, foram todas essas hipóteses rejeitadas uma a uma por ele, logo, “nada é”.

Segundo a análise de Cassin daquela que é considerada a demonstração própria de Górgias e que no Anônimo é anunciada em segundo lugar, examinando, primeiramente a frase que a anuncia: “Não é [possível] nem ser nem não ser”, segundo a tradução de Cassin, para *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι*.

A autora nos evidencia que essa frase completa e imita o final do verso 3 do fragmento II do *Poema*: “que é e que não é [possível] não ser” (*ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*).

³⁴ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 20-21.

³⁵ *De MXG*, G.3.; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 199.

Seria então homonímica e anfibólica a fórmula de Górgias: Homonímica porque joga com todos os sentidos do verbo ser ($\epsilon\sigma\tau\iota\nu$), que pode tanto ser verbo de existência, como cópula, como um impessoal marcando a possibilidade. Anfibólica porque, dependendo do sentido de $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, são possíveis três construções:

A fórmula de Górgias, como o enunciado de Parmênides, é ao mesmo tempo homonímica e anfibólica. Homonímica porque ela joga, em *ouk estin*, com todos os sentidos não-categoriais do verbo ser, que, nesse caso preciso, a acentuação dos manuscritos, aliás codificada tardiamente, não permite nem mesmo distinguir; *estin*, com efeito, pode ser verbo de existência, ou então cópula, ou ainda, já que em início de frase, um impessoal marcando a possibilidade. A fórmula é não menos anfibólica porque, segundo o sentido de *estin*, três construções diferentes são possíveis, e todas igualmente verossímeis; se se trata do verbo de existência, então os dois infinitivos têm função de sujeito: “nem o ser nem o não ser existem”; em se tratando da cópula, eles são os predicados de um sujeito que, normalmente, pode estar em elipse: “não é nem ser nem não ser”; com a modalidade enfim, os infinitivos se tornam completivos: “não é possível nem ser nem não ser”. A “tradução” menos ruim, na medida em que ainda se possa utilizar esse termo, talvez se servisse de parênteses como de um álibi, para sugerir a ubiquidade da frase: “não é ([possível]) nem ser nem não ser”. Pois, na demonstração de Górgias, nenhum desses três sentidos deve ser excluído, mas eles derivam, ao contrário, um do outro de modo regrado: se “ser” e “não ser” não têm existência, então eles nunca poderão servir de verbo em nenhuma frase, caso em que não se poderia dizer, de nenhum sujeito, que ele é ou que não é. Desde que consideremos seriamente o tratado de Górgias como uma leitura e um contra-texto do poema de Parmênides, parece que o equívoco, homoníaco e sintático, não é um acaso nem um defeito: é o funcionamento deliberado de um recurso da língua, onde o que está em jogo é tornar manifesta a maneira pela qual esse mesmo recurso já é explorado, mas de modo sub-reptício, no texto fundador.³⁶

Seria incorreto então omitir, qualquer um dos três sentidos para a frase, pois eles se complementam, nem tão pouco ver como “simples brincadeira” ou defeito a homonímia e ambiguidade da argumentação, pois é, antes, o uso bem determinado de um método da língua grega, já explorado por Parmênides no seu Poema. Está em jogo justamente tornar óbvio a vantagem desse recurso na nascente ontologia.

Górgias, após anunciar sua tese, tenta demonstrá-la da seguinte forma no *Tratado*: “Pois se o não ser é não ser, não menos que o ente, o não-ente seria:

³⁶ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.21-22.

com efeito, o não-ente é não-ente assim como o ente é ente, de modo que são, não mais que não são, as coisas efetivas”.³⁷

Buscando entendê-la voltemos mais uma vez ao Poema. A deusa determina que se tente evitar a segunda via, ou seja, o “caminho” do não-ser. Górgias se satisfaz em seguir essa ordem, mas também não se empenha no caminho do não-ser, pois de certa forma estaria cometendo uma violência totalmente externa ao *Poema*. O que na verdade ele pretende é mostrar a falha no enunciado de identidade de Parmênides, evitando-se o caminho proibido é preciso antes, identificá-lo como tal. Portanto, nos diz Cassin:

O ponto de partida mínimo do reengajamento filosófico é então uma proposição do tipo não é não é ou o não ser é não ser. Mas essa simples proposição, de uma exigência mínima, já é catastrófica. Pois, desde que é engatada, nada pode deter o processo de identidade, ele se desenrola conforme à descrição que dele fornece Parmênides para o é – ou antes conforme aquilo que se efetua no e pelo Poema – de tal forma que o verbo, por essa aplicação predicativa de si a si mesmo, advém efetivamente como sujeito. O não ser é não ser, assim como o ser é ser. É assim impossível, ao enunciar só o verbo é, saber se o seu sujeito é como é o não-ente ou então como é o ente, se é antes não-ente do que ente: impossível então saber se o caminho no qual estamos engajados é bem o do é ou somente o do não-é.³⁸

Sendo assim, quando proferimos apenas o verbo “é”, é impossível saber com qual sujeito lidamos, se é o não-ente ou o ente, seja nas frases ou no mundo. Portanto, é impossível saber se estamos trilhando de fato o caminho do “é” ou o do “não-é”, a própria atitude de diferenciar e demarcar qual caminho deve ser seguido ou não, produz uma indistinção dos dois.

Górgias acaba “descobrimo” a falha desta proposição, ao tentar então aplicar a mesma proposição de identidade ao “não-é”, isto é, ao Não Ser, contudo, ele não se aproveita dessa falha para se “refugiar” no não-ser, mas torna manifesto, que é Parmênides quem se aproveita do engano entre cópula e existência que seu discurso da identidade produz. A ontologia nascente cria um jogo de palavras, utilizando-se desse equívoco, para instituir o “Ser” como regra.

³⁷ *De MXG*, G.3.; CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.p. 199.

³⁸ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25-26.

Na situação da identidade do Ser, “o ser é ser”, torna-se impercebível a diferença entre sujeito e predicado, pois tanto “o ser é” quanto “o ser é ser” se condizem e se confundem, bem como os sentidos de existência e cópula do “é”. Parmênides pode então, prevalecer-se desse equívoco do “é” para instituir o “ser” como regra. Porém, ao empregar o mesmo método ao “não-é”, Górgias nos evidencia claramente a falha, sendo que o reconhecimento do sujeito necessita da sua repetição como predicado e a consolidação da identidade entre os dois, no caso do “não-é”, a conclusão que se chega é o axioma de sua diferença, pois com o “não-ser é não-ser” as duas expressões tornam-se distintas. Ao mesmo tempo existe e não existe.³⁹

Tal repetição catastrófica do gesto do engajamento faz-se, como se percebe, por meio de uma outra repetição: a repetição constitutiva da proposição de identidade. A identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação de identidade dos dois: ela implica então, simultaneamente, o enunciado de sua diferença. Uma vez que “o não-ser é não-ser”, *ei to me einai esti me einai*, no grego como em português, os dois termos não têm mais nada de idêntico. E mais ainda no grego, em que, por falta de taxinomia normativa, o predicado só é identificável pela ausência do artigo com toda legalidade gramatical. O artigo obrigatório diante do sujeito é a marca de sua consistência, de sua substancialidade; ele indica que toda posição de um sujeito em uma proposição de identidade implica uma pressuposição de existência, ou ainda que para dizer “o não-ser é não-ser”, é necessário já ter antes proferido: “o não-ser é”. Toda a crítica do anônimo incide, aliás, sobre isso, defendendo obstinadamente que, no caso do não-ente, se trata não de uma identidade mas de duas, uma que é e a outra que não é, com a vontade ostensiva de estabilizar o problema antecipando o *continuum* discursivo por meio de uma repartição metadiscursiva (“é como se tratasse de dois entes, em que um é e o outro parece: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele é, pois é primeiramente não-ente”, 979 a37 – 979 b) – mas é o discurso por si só que, em sua linearidade constitutiva ligada à sua temporalidade, não pode evitar a produção dessa catástrofe que o sofista, e mais ainda o anônimo, buscam tornar perceptível.⁴⁰

Como nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de alcançarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a

³⁹ Platão também percebe o mesmo problema e tenta solucioná-lo em seu diálogo, o *Sofista*, onde propõe o gênero do Outro, através do Estrangeiro, como aquilo que é responsável por fazer a conexão entre as formar inteligíveis. Cometendo assim, o que ele mesmo chama de parricídio: dar certa existência ao não-ser. O parricídio é cometido com a intenção de “salvar” a existência do Ser já estabelecida pelo pai assassinado (não é um assassinato de fato como lemos no Tratado). Essa alteridade exposta por Platão existe apenas como fundamento para existência das Formas e desse Ser.

⁴⁰ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 33.

realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que identificamos algo:

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.⁴¹

Dessa forma, Górgias argumenta, que assim como pelo sentido da visão não podem ser transmitidas coisas audíveis, sendo somente o que é visível, ser percebido pela visão e nem as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as “coisas”, os “seres”, não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundidas por elas. O *logos* só pode comunicar a si mesmo.

3.2 DUAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE LOGOS: O LOGOS HERACLITIANO E O LOGOS SOFÍSTICO

Há diversas traduções para a palavra grega λόγος (*logos*) - "fundamento", "pleito", "opinião", "expectativa", "pensamento", "palavra", "fala", "conta", "razão", "proporção" e "discurso" – nenhuma delas, no entanto, é capaz de descrever o que aqui nos interessa: de um lado o significado dessa palavra para Heráclito e de outro o significado para os sofistas, mais especificamente Górgias de Leontinos.

Em filosofia, habitualmente o termo *logos* ora é traduzido simplesmente como “palavra”, “discurso” ou “verbo” e em outras significa “razão”, “proporção”, “justificação” e etc, dependendo do pensador e do contexto. Essas palavras, por mais que estejam carregadas de sentido em nosso tempo, não são suficientes para explanar o que Heráclito ou então Górgias queriam dizer com λόγος e de como apesar de estarem usando a mesma palavra, suas concepções diferiam radicalmente.

⁴¹ DK82B11, §84-85; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 34.

Para Heráclito *logos* é um princípio organizador da realidade, tal qual a esfera, Ser de Parmênides. O que diferencia um do outro é que se para Parmênides o Ser era estático e imóvel para Heráclito, o *logos* está sempre em movimento, “tudo flui” (*panta rei*).

Já para o sofista, Górgias, *logos*, o “Discurso” era um senhor soberano uma vez que não há nem ser, nem não-ser devido a sua auto-destruição como é mostrado no Tratado do Não Ser⁴². Dessa forma não há um princípio originário nem nenhuma *Aletheia*⁴³ “heideggeriana” a ser desvelada. Apenas a maestria do *logos* que depende de um *kairos*⁴⁴.

Assim, pretendemos mostrar, a concepção tradicional do *logos* como Heráclito o descreve e entende. Que se “opunha” a visão ontológica do Ser de Parmênides e a todos os pensadores pré-platônicos ou como descreve Nietzsche: “... surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino”⁴⁵. Pela importância que o pensamento de Heráclito tem na filosofia nietzschiana por muito tempo dividiu-se a história da filosofia deste modo: de um lado a história tradicional da filosofia com o Ser de Parmênides que culminarão nas doutrinas de Platão e Aristóteles. Essa filosofia tradicional terá seu ponto máximo no Iluminismo com a *Aufklärung* de Kant e o Espírito Absoluto de Hegel. Na outra margem temos os filósofos “renegados” ou “marginalizados” tais como Spinoza, Schopenhauer e Nietzsche. Essa tradição “alternativa” da história da filosofia remontaria ao pensamento de Heráclito escondido nos recônditos da história. Essa nova (antiga) filosofia “alternativa” se contrapunha a filosofia tradicional como a “verdadeira” filosofia. Em meio a essa “guerra” de *logos* (discursos) se assim quisermos chamar, juntam-se Husserl e sua filosofia da consciência, a

⁴² Cf. CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofístico**. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 23-26.

⁴³ “Verdade” em grego. Mas essa concepção de verdade se diferencia do “*Veritas*” latino. Enquanto *veritas* é uma verdade evidente pois é “um fato que é” e pode ser mostrada apenas sendo vista. *Aletheia* é uma verdade que precisa ser buscada, desvelada pois existe um véu que encobre a verdade. Cf. HEIDDEGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Unicamp, 2012.

⁴⁴ “tempo oportuno” refere-se a uma experiência temporal na qual percebemos o momento oportuno em relação a algo. Instante singular em oposição ao tempo simplesmente do relógio (*chronos*). Sugere, também, uma concepção do discurso improvisado em interação com a audiência, cujas reações o orador estuda para escolher o momento adequado à apresentação da sua mensagem. A estratégia implica reproduzir uma composição de gênese oral que cumpre finalidades paradigmáticas e didáticas que o simples texto (discurso) escrito se limita.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.

fenomenologia e Kierkgaard fundando a filosofia da existência, o existencialismo. Paremos por aqui, já que o objetivo aqui não é fazer um resumo precário e aborrrível da história da filosofia mas mostrar que o que todas essas concepções tem em comum é o de pertencer a essa “guerra” narrativa filosófica que visa (através de um império mesmo da própria visão) *estabelecer* a realidade e o campo do real via *logos* através de *polemos* (guerra, embate) dos discursos e narrativas, ou como bem esclarece o professor e filósofo Ricardo Timm de Souza: “[...] séculos de poder de determinação via visão – ou seja, via *logos* que, utilizando-se da visão, circunscreve o campo da realidade do visto e *afirma* tal realidade[.]”⁴⁶. No entanto, completamente oposta a esse *logos* filosófico e heraclitiano é o *logos* sofístico. O *logos* de Górgias nega as instâncias ontológicas e proclama o *logos* um “senhor soberano” capaz de intervir diretamente na alma tal qual o efeitos das drogas/medicamentos no corpo. Tal *logos* poderia circunscrever e criar o real. Seria o poder demiúrgico do *logos* capaz de criar mundos próprios. Porém, Górgias sabia que esse *logos* não era a própria realidade e que está era impossível de ser descrita pois em última instância o que dizemos não é a coisa mesma mas palavras. (DK, B3, § 84-86).⁴⁷

Passemos agora a uma breve explanação do *logos* heraclitiano para posteriormente explicar longamente o *logos* sofístico.

No fragmento 1 de Heráclito, ele declara que os homens não compreendem o que seja o *Logos* e que todas as coisas acontecem segundo esse *Logos*. O *Logos* de Heráclito seria então um princípio ontológico como o Ser de Parmênides: “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Logos* é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este *Logos* [...]”⁴⁸. No fragmento 50 podemos ver mais claramente essa “coincidência” entre o ser de Parmênides que é uma unidade imóvel e o *logos* heraclitiano que também é uma unidade: “Dando

⁴⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 31.

⁴⁷ Diels e Kranz reuniram todos os fragmentos dos pré-socráticos e dos sofistas. Nesta obra é possível ler o texto original em grego dos fragmentos com a tradução em alemão cf. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

⁴⁸ DK22B1; KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 193.

ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma”.⁴⁹

A diferença entre o ser parmenidiano e o *logos* heraclítico está em que enquanto um é uma unidade imóvel, o outro é uma unidade móvel que se desdobra no *deír*. Mas em qualquer caso se trata de uma instância ontológica originária. No entanto, Heráclito diz em outro fragmento, no 53, que *pólemos* é a origem de todas as coisas. “À guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.”⁵⁰

Parece-nos sensato afirmar que para Heráclito *Logos* é sempre um embate. Ou seja, *Polemos* coincide com *Logos*, enquanto princípio unificante do vir-a-ser no mundo que através do embate faz surgir o mundo, o protege, preserva e conserva.

Já na concepção do sofista Górgias, ele argumenta que palavras persuasivas tinham uma força equivalente às palavras dos deuses, e o impacto de deter o medo, afastar a dor, provocar alegria ou intensificar a compaixão. De fato, o *logos* tratava-se de um “senhor soberano”: “O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele pode tanto deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão”.⁵¹

O trecho acima de o Elogio de Helena ilustra muito bem a ideologia sofística de Górgias e nesta mesma obra ele chega a comparar o efeito do Discurso sobre a alma ao efeito dos medicamentos sobre o corpo:

Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito.⁵²

⁴⁹ DK22B50; *Ibid.* p. 193.

⁵⁰ DK22B53; *Ibid.*, p. 200.

⁵¹ DK82B11, §8; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

⁵² DK82B11, §14; *Ibid.*, p. 45.

Este princípio, extremamente positivo para o orador é visto negativamente por Platão. No Tratado do Não Ser de Sexto Empírico o pensamento usa a linguagem para estruturar a realidade e agir⁵³. O discurso deve renunciar de todo à preocupação de dizer a realidade, limitando-se a exprimir uma posição pessoal e imprimi-la em outros, usando “o que está fora”, a chamada “realidade”, como referência intencional do discurso. O *logos* não é “expressão do objeto exterior” (*parastatikos*), mas é objeto exterior que é “revelador” do *logos*.⁵⁴

A despeito de o filósofo cultivar também a Retórica, por essa razão, é notável na obra platônica, no Sofista, a intenção de refutar a argumentação conducente à denegação do ser e à possibilidade de conhecê-lo. Pois a história do *logos* sofístico também é a história de sua tentativa de destruição, principalmente por parte de Platão.

Analisando essa argumentação, vimos que toda ela assenta numa teoria implícita sobre o sentido da negativa, em Parmênides, e a unidade e ambiguidade dos usos a que se presta o verbo grego “*einai*”. Sobre esta leitura, Platão desenvolveu a versão canônica da teoria das Ideias, e contra ela, elaborou a revisão crítica a que submete a mesma nos diálogos “Parmênides”, “Teeteto”, “Sofista” (apesar de Górgias não ser mencionado nesse diálogo, se acha presente a figura caricata do sofista, que parece se referir ao personagem “Górgias”).

Nasce o problema da historicidade das referências nesse contexto, feitas aos sofistas nos diálogos. Na falta das fontes originais a partir das quais as reconstruções platônicas seriam elaboradas, é prudente suspender o juízo sobre a historicidade das teses atribuídas aos sofistas pelos diálogos, encarando cada um deles como personagem “fictícia”. É evidente, por outro lado, a finalidade instrumental que as referências aos sofistas servem, na estrutura argumentativa dos diálogos.

As reconstruções platônicas dos sofistas não devem ser lidas como fantasias destituídas de autenticidade, pois uma atitude agnóstica em nada desvaloriza o interesse e o valor documental dessas teses e argumentos. Basta não supor que os debates nos diálogos platônicos sejam reportagens fidedignas

⁵³ DK, B3, § 84-86.

⁵⁴ DK, B3, §85.

de confrontos reais entre personagens históricas, pois assim poderemos explorar melhor a função “aporética” que desempenham nos diálogos.

Em sete dos seus diálogos, Platão refere-se ao sofista Górgias, sendo que em quatro desses, “Apologia de Sócrates”, “Hípias Maior”, “Banquete” e “Filebo”, as menções são passageiras, tingidas por uma ironia acre muitas vezes, embora nunca desrespeitosas. Nos outros três, o orador ocupa posição de proeminência.

Na obra *Górgias* de Platão, o sofista leontino é o personagem principal em torno da qual se dão todos os debates, mesmo após ser “refutado”, ele é constantemente referenciado por Sócrates, e seus discípulos⁵⁵ ou nos conselhos que dá à Cálicles⁵⁶, e mesmo na conclusão do diálogo no mito à respeito do destino da alma⁵⁷, Górgias paira como incontestado juiz da disputa, acima da sua posição de interlocutor:

Estás talvez a escutar o que te digo como se fossem contos de velhas que só merecem teu desprezo, e nada haveria de estranho em que tomássemos essa atitude, se, investigando, tivéssemos achado algo de melhor e mais verdadeiro. Mas o que podes constatar é que vós os três, que sois os mais sábios dos Gregos de hoje, tu, Polo e Górgias, sois incapazes de demonstrar que se deveria levar um gênero de vida diferente daquele que, com toda evidência, nos será útil no outro mundo.⁵⁸

Na obra *Mênon*, Górgias é referenciado oito vezes como mestre de Mênon.⁵⁹ Neste diálogo é imputado, na fala de Sócrates, a impossibilidade de o sofista atingir o saber do ser, conseqüentemente da *aretê*. Se Mênon aceitar a tese sofística, se verá incapacitado de apresentar a Sócrates, não apenas um *logos*, mas também de formular uma resposta à pergunta “o que é”.⁶⁰

O Sofista não poderia formular resposta ao “o que é” ou dizer o Ser. Porque Górgias em seu Tratado do Não-Ser nega qualquer possibilidade de dizê-lo, conhece-lo ou comunica-lo. Afinal “Nada é”, nem Ser e nem Não-Ser, sendo a única possibilidade de comunicação o *Logos* mas o Discurso não diz o “real” ou

⁵⁵ *Gorgias*, 461b4, d1, 462a2, 4, 6; 482d1, 487a7, 501c8, 508c3.

⁵⁶ *Ibid.*, 497b6, 506a-b

⁵⁷ *Ibid.*, 523a-527b

⁵⁸ *Gorgias*, 527a-b; PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: edições 70, 1992, p. 212.

⁵⁹ *Menon*, 70b3, 71c5, d7, 73c7, 76b1, c4, 95c1, 96d6.

⁶⁰ *Ibid.* 79e – 81a.

o “Ser” é pelo contrário são as coisas de fora que revelam o *logos*.⁶¹ A esse respeito Kerferd nos diz:

Isso acontece porque o meio pelo qual comunicamos é o discurso ou *logos*, e esse *logos* não é, e jamais poderá ser, os objetos externamente subsistentes que realmente são. O que comunicamos ao nosso próximo nunca é “essas coisas reais”, mas apenas um *logos* que é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas. Nem é mesmo o discurso, diz Górgias, que revela a realidade externa: é o objeto externo que fornece informação sobre o *logos*.⁶²

À vista disso, Górgias mostra que o ser da ontologia não é nada além de uma consequência da língua, ou seja, o “ser” é produzido pela linguagem e toda identificação dele se apoia no equívoco entre existência e cópula, o mesmo equívoco que intensamente acusam os sofistas de explorarem. Podemos perceber também que o discurso dele não pretende simplesmente colocar “o mundo da *doxa* no trono da *aletheia*”⁶³ e não contrapõe o *Poema* de Parmênides por uma preocupação com a adaptação ao “mundo sensível”, buscando-se uma maior atenção ao próprio discurso.

O efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do *Tratado do não-ser*, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda identificação do ser, tal como se prova pelo do não-ser, apóia-se em um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser, tal como Ulisses pelo poema homérico, é *de facto* produzido como um efeito de linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer.⁶⁴

Cassin chega a afirmar que o *Tratado* antecipa todo “conjunto” da metafísica, isto é, faz um uso extensivo da lógica praticando seus usos como: o princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro-excluído da não contradição e do princípio de razão. É como se a própria origem os contivesse,

⁶¹ DK, B3, §65-87.

⁶² KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 139.

⁶³ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.15.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 34.

como se já fossem evidentes, no entanto, ao abusar deles, prova que se desfazem e que o ser não resiste a essa fundação:

Nós poderíamos dizê-lo grosseiramente assim, por mais fantástico que isso pareça: o sofista antecipa desde Parmênides o conjunto da metafísica, prevê a compreensão lógica do ser e a logificação da verdade, de Aristóteles e de Leibniz até Hegel. Ele os prevê, o que quer dizer que ele os pratica, usando do princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro excluído, da não-contradição e do princípio de razão, como se a origem os contivesse, como se eles já fossem evidentes. Mas usando deles, abusando deles como de uma técnica de ponta, ele os usa, prova que eles mesmos se desfazem e que o ser que eles pretendem fundar não resiste a essa fundação.⁶⁵

Górgias tentar dismantelar a ontologia de Parmênides a partir de um avanço intenso de suas próprias premissas, pois as afirmativas de que “o ser é” e “o não-ser não é” tal como a relação que existe entre ser, pensar e dizer é que estabelecem a indistinção do verdadeiro e do falso. Uma outra vez, o ser é um efeito do dizer.

De acordo com Cassin, é feita uma exigência da *logologia*⁶⁶, em vista disso, Górgias nos diz que “as demonstrações dizem tudo sem exceção”, dado que nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de almejarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que “identificamos” algo:

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁶ Esse termo a autora toma emprestado de Novalis para descrever essa percepção da ontologia de como *logos* (discurso) “fabrica” o mundo.

⁶⁷ DK82B11, §84-85; GORGIAS, 1993, p. 34.

Ou seja, para Górgias através do sentido da visão, não podem ser conhecidas as coisas audíveis ou de qualquer outro sentido sensorial⁶⁸, pois o que é visível só ser percebido pela visão, da mesma forma, as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as “coisas”, os “seres”, não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundida por elas.

É notório que as diversas competências sensoriais não são similares, ou seja, a cada um cabe “distinguir” coisas específicas, não tendo qualquer viabilidade de se transitar entre um e outro: o olho não pode ver um som e nem o ouvido pode ouvir uma cor.

Igualmente, a palavra sendo diferente das cores, das coisas, dos sons, não pode possibilitar que o locutor transmita a outrem aquilo que viu ou escutou, pois, a palavra não diz nenhuma cor ou som, e sim, um dizer. Há, portanto, um grande vazio intransponível entre os objetos “exteriores”, a ideia que fazemos deles e as palavras que os nomeiam, não existindo maneira de conciliação.

Interessante aqui fazer um “parêntese” a um filósofo do século XX que chegou a um raciocínio semelhante a esse de Górgias em relação a linguagem. Na obra *Escritos sobre mito e linguagem*. Mais especificamente no capítulo, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Walter Benjamin nos declara:

A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” deve ser: “Toda linguagem comunica-se a si mesma”. A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão.⁶⁹

No entanto, Górgias, é mais radical que Benjamin pois mesmo que fosse possível a alguém conhecer algo e narrar esse algo, não haveria garantias que o

⁶⁸ Para Górgias para cada sentido conhecerá apenas o que lhe é próprio: a visão conhecerá apenas o que pode ser visto, a audição o que é audível, o tato o que é palpável, o paladar o gosto e o olfato o cheiro. É seguindo nesta linha de raciocínio que ele irá afirmar que das palavras só podemos conhecer as palavras e não a “coisa” mesma ou o “ser”.

⁶⁹ BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Org. Jeanne Marie Ganegbin. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 53.

ouvinte construísse sua ideia da mesma forma desse alguém que enunciou o discurso, e para isso, apresenta três motivos: primeiro, a mesma coisa não poderia estar em vários lugares separados, se assim fosse dois seriam então um; segundo, mesmo que uma coisa pudesse estar em vários lugares permanecendo a mesma, os indivíduos não seriam semelhantes, assim, as coisas seriam compreendidas de formas distintas e nada garantiria que um ouvinte perceba a “coisa” exatamente como outro percebeu; por último, mesmo num único indivíduo, as percepções são sempre semelhantes, elas variam de acordo com o tempo, o que alguém concebe hoje de determinada coisa não é necessariamente a mesma coisa que percebia em um tempo passado e, muito provavelmente, não será a mesma também em um tempo futuro. E conclui: “Assim, se há algo cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são dizeses, e ninguém tem na ideia a mesma coisa que um outro”⁷⁰ (*οὕτως οὐκ εἶ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳι δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳι ταύτων ἐννοεῖ*).

Portanto, assim se efetua a cisão entre Ser, Pensar e Dizer, mas essa separação, ou inversão de Parmênides, resulta exatamente em que? O que podemos determinar a partir do discurso de Górgias e dessa autonomia do *logos*? Se é autônoma e incapaz de expressar a “realidade”, a palavra serve exatamente para que?

3.3 COMO O LOGOS “FABRICA” O MUNDO

O *logos* estabelece-se a partir das coisas de fora, isto é, das coisas sensíveis, é do encontro com o aroma que formamos um discurso sobre o aroma e igualmente com todas as coisas que distinguimos. Portanto, diz, “o discurso não é comemorativo do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso”⁷¹ (*Εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται*).

⁷⁰ *De MXG*, G. 11; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 p. 282.

⁷¹ DK82B11, §85; *Ibid.*, p. 289.

Conforme a interpretação da francesa Barbara Cassin, em seu livro *O efeito Sofístico*, tudo aqui depende da compreensão que dermos aos dois adjetivos verbais que estão em simetria: *parastatikos* (Παραστατικός) e *mênýtikon* (μηνυτικόν). A autora procede a um exame do uso que Sexto Empírico faz do termo em todas as ocorrências. No capítulo 3 do livro VII de *Adversus Mathematicos* que encontramos o termo mais frequentemente, onde Sexto faz uma crítica cética da semiologia dogmático-estóica. São diferenciados dois tipos de signos: o “comemorativo” e o “indicativo”.

O primeiro é signo das coisas que são ocasionalmente não-evidentes. Esse signo é chamado de comemorativo, juntando apenas duas percepções em que constantemente observamos alguma conexão. Está ausente uma dessas percepções, mas é rememorada em qualquer modalidade de tempo, passado, presente ou futuro, exemplificando: a fumaça que indica fogo ou uma cicatriz que lembra uma ferida antiga. O segundo, o indicativo é signo das coisas não-evidentes, coisas que por natureza não são observáveis em si e por isso ele contém em si “toda a mostração”. Aqui temos como exemplo os movimentos do corpo que “indicam” a existência da alma (coisa que naturalmente escapa aos nossos sentidos).

Cassin se questiona qual o sentido desses adjetivos, tendo esse contexto em vista e reitera que o termo é usado para os dois tipos de signos indiferentemente. Mais ainda, na única frase em que os dois termos foram usados conjuntamente (VIII, 202) é *Παραστατικός* que remete ao signo comemorativo enquanto *μηνυτικός* ao indicativo. Segundo a helenista isso é aceito por todos os intérpretes que ela tem notícia. A autora sugere uma tradução da frase ao “idioma de Sexto” que seria: “o discurso não é comemorativo do de fora é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso”, então, o discurso não serve nem para guardar ou lembrar na memória uma afecção exterior, mas o de fora funciona como “esses signos recusados por Sexto, e que servem para os dogmáticos deduzirem aquilo que, por natureza, escapa à nossa apreensão”.⁷²

Segundo Cassin, o termo que melhor se encaixaria na intenção de Górgias, seria “revelar” e a frase ficaria melhor traduzida nos seguintes termos:

⁷² CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.62.

“Não é o discurso que comemora o de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso”, isto é, o discurso não tem que retratar o real, nem mesmo ele pode fazer isso, nem referência a nada exterior a ele, seja uma coisa ou uma ideia, nem ocupa o lugar de qualquer coisa. Ao oposto, levando em conta tudo o que foi exposto no *Tratado*, é necessário complementar que “o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido a posteriori, em vista do mundo que ele produziu.”⁷³

Se na ontologia o discurso tem a “função” de dizer o Ser, comemorar o Ser, “o de fora se impõe e impõe que se o diga”. Todavia para Górgias, o ser é uma decorrência do dizer, pois é o discurso quem faz ser, quem gera o de fora. O discurso, então, é demiúrgico, “fabrica o mundo”, no sentido em que “constrói a realidade”.

Podemos, então, afirmar com Cassin que “se a filosofia quer reduzir a sofística ao silêncio, é sem dúvida porque, inversamente, a sofística produz a filosofia como um fato de linguagem”.⁷⁴

Neste capítulo analisamos as três teses do *Tratado* de Górgias e vimos como é operado através dele a destruição da ontologia do *Poema* de Parmênides pois uma vez que não há nenhum Ser e nenhum Não Ser para Dizer, a única coisa que resta é Dizer o próprio Dizer, isto é, o *Logos*. *Logos* que na visão gorgiana é um Senhor Soberano capaz de criar mundo logológicos através do efeito da magicização das palavras. É a sofística entendendo a filosofia como um efeito do dizer, um fato de linguagem, do *logos*. Opera-se assim, então, o primeiro efeito sofístico fazendo a passagem de uma Ontologia para uma Logologia: ao invés de um estudo de um “esquizofrênico” *onto*, Ser (entendido por Górgias como produto da própria linguagem e enganosamente entendido como a essência do “real”), um estudo sobre o próprio *logos*, discurso, palavra, dizer, uma *logo-logia*.

⁷³ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁴ CASSIN, B. **Ensaios Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.10.

4 O SEGUNDO EFEITO SOFÍSTICO: DA FÍSICA À POLÍTICA.

A cisão entre Ser, Pensar e Dizer da esfera de Parmênides operada por Górgias em seu *Tratado* desconstrói a identidade do ser e da natureza, a imediaticidade de sua presença e a pretensa tarefa de dizê-los adequadamente. Neste capítulo veremos como a identidade não pode mais aparecer senão como o procedimento desse substituto do *Kósmos* que é a cidade (*Polis*): ao físico se substituí o político que o discurso cria.

Analisaremos como tal nova identidade não constitui uma unidade de unicidade como o modelo da esfera de Parmênides, nem hierarquiza as diferenças como na república de Platão, nem a reduz à indistinção de uma simpatia entre amigos como na ética aristotélica; é ao contrário: o resultado *sempre* precário de uma operação retórica de persuasão do *logos* que produz para a ocasião (*kairós*) uma unidade inteiramente feita de diferenças. Assim, é possível alcançar discursivamente aquilo que Górgias, e sobretudo Antifonte nomeiam *homologia* ou *homónoia*, ao mesmo tempo acordo, consenso e concórdia.

Mostraremos, também a figura enigmática e ambígua dos “dois” Antifonte e duas de suas obras: *Sobre a verdade* onde ele versa sobre a diferença entre natureza e lei, e como uma causa dano sobre a verdade e outra sobre a opinião. Conceituaremos dois conceitos importantes para o sofista: *homonoia* (consenso) e *eikos* (verossimilhança) que são atingidos na substituição do *kosmos* (físico) para a *polis* (cidade). Analisaremos por fim as *Tetralogias* e sua série de quatro discursos de retórica judiciária onde é visto, mais ainda, a necessidade de *homonoia* e *eikos* com a impossibilidade de se dizer *Aletheia* (verdade) em um tribunal ou discussão política. Operando-se, assim, a passagem da física ao político descrito no segundo efeito sofístico.

4.1 ANTIFONTE

Antifonte não teria suscitado muito interesse como pensador até 1915 quando houve uma mudança repentina com a publicação de dois fragmentos de sua obra *Sobre a Verdade*. Ficou claro a partir daí que se tratava de um pensador

arguto e original. No entanto, o efeito imediato, foi o de complicar ainda mais uma difícil questão: a identidade de Antifonte.

A questão era saber se Antifonte, o Sofista devia ser identificado com Antifonte de Ramnonte que é conhecido por intermédio de Tucídides como sendo membro da oligarquia conhecida como os Quatrocentos que deteve o poder em Atenas por uns quatro meses, em 411 ac. Quando os Quatrocentos foram depostos, Antifonte foi executado. Ele era orador e foi autor de uma coleção de exercícios de retórica conhecida como as *Tetralogias*. Até o século 1 a.C. ninguém parece ter separado os Antifontes até que o filólogo Dídimos de Alexandria sugeriu que eles devem ter sido dois pelas diferenças literárias ou de gênero entre seus escritos.⁷⁵

E isso ainda não põe fim à questão. Em outro fragmento, conhecido como *Sobre a Concórdia*, no fragmento 61, é dito que não há nada pior para o homem do que a falta de regras e de que antigamente os homens acostumavam seus filhos a serem governados⁷⁶, parece que tínhamos um Antifonte que falava como um conservador de direito. Contudo, nos fragmentos de *Sobre a Verdade* vemos um pensador que rejeita as leis em favor da natureza e que parece estar pregando um igualitarismo de esquerda.

Não entraremos aqui em longas discussões sobre a identidade de Antifonte mas apenas visamos deixar claro que os estudiosos se dividem em dois grupos: os que crêem em um Antifonte e os que crêem em dois. Também não tomaremos posicionamento ou partido em relação a isso, visto que o objetivo aqui é reconstituir o pensamento sofístico através do que Bárbara Cassin chama de “paleontologia da perversão”⁷⁷ nosso foco é conceituar e analisar o conceito de *homonoia*, bem como a visão política de um sofista e não desvendar a identidade do Antifonte. E para isso, usaremos sobretudo dois fragmentos de Antifonte apontados por Cassin como os mais “autenticamente” sofísticos: *Sobre a*

⁷⁵ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 87-88.

⁷⁶ *FR. 61:* “Não há nada pior para os homens do que a falta de regra. Tendo isso em mente, os homens de antigamente acostumavam seus filhos a serem governados e a fazerem o que lhes era ordenado de modo que quando se tornassem homens não ficassem confusos com a grande mudança”; cf. KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 88.

⁷⁷ Cf. CASSIN, Barbara. **Ensaios Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 15-17.

Verdade e As Tetralogias. É verdade que *Sobre o Consenso* tem *homonóia* no título mas segundo Cassin não passa disso pois:

Os retalhos do *Peri homonoias*, *Sobre o consenso* (*sobre a concórdia, sobre o acordo*, como se queira) atribuídos a Antifonte são por demais fragmentários para nos permitir avançar muito: eles nos levam, frequentemente na forma de provérbio ou de fábula (a do avarento, por exemplo, ver *supra*), a considerar o tempo e o uso na efetividade das condutas, mas o termo *homonóia* só aparece para nós no título.⁷⁸

Em contrapartida, *Sobre a verdade*:

[...]constitui o mais longo texto autêntico que chegou até nós sobre a política de um sofista. Objeto de interpretações proliferantes (a propósito desse texto, falou-se de Hobbes, Rousseau, Kant, Sade), ele instaura, sem dúvida pela primeira vez, a oposição entre natureza e lei, reempregada em seguida, com valorizações contraditórias, por Sócrates e pelo Cálicles do *Górgias*, de Platão, ou pelo Trasímaco da *República*.⁷⁹

4.2 SOBRE A VERDADE E A HOMONOIA

Tanto para Górgias como para Antifonte o *logos* é o que produz a criação contínua da cidade (*polis*) porque é artesão da *homonóia*⁸⁰. Na *República*, onde política e ética se misturam, submetidas a mesma ideia de Bem, a *Homonoia* determinará uma das quatro virtudes do indivíduo bem como da “alma” da cidade: “ela ordenará o fixismo das diferenças funcionais no interior de uma unidade orgânica”⁸¹. Em contrapartida, um consenso, uma *homonóia* sofística é “o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, em cada ocasião (*kairos*), uma unidade instantânea inteiramente feita de dissensos, de diferenças”.⁸² Segunda Cassin, tal conceito de *Homonoia* balizado pelo *kairos* sofístico estende não apenas a relação das cidades entre si mas a do próprio indivíduo consigo mesmo:

⁷⁸ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 70.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ “identidade de espírito, de sentimento” *cf.* CASSIN, 2005, p. 69.

⁸¹ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 70.

⁸² *Ibid.*

Esse substituto plural e temporalizado da identidade ontológica estende o modelo da cidade (*homonoia*: “consenso”, não apenas à relação das cidades entre si (*homonoia*: concórdia), mas também à maneira pela qual cada indivíduo, por não estar “em guerra consigo mesmo”, se relaciona consigo (*homonoia*: “acordo de si consigo”).⁸³

Segundo Cassin o consenso, ou *homonoia*, é um conceito-articulação em três domínios:

- *Lógico*: no sentido lato (*logos*), já que a linguagem é o instrumento por excelência do consenso, quer se trate da via dialógica ou da retórica da persuasão;
- *Ético*: já que o consenso é a busca de um optimum que preserve toda e cada uma das partes em presença;
- *Político*: obter o consenso é ganhar a paz civil, social, nacional e até mesmo a concórdia internacional entre estados.⁸⁴

Já no *Elogio de Helena* de Górgias podemos constatar a *homonoia* sendo obtida através do *logos*. Ele tematiza a onipotência do discurso ligando-o explicitamente ao tempo.⁸⁵ É o próprio modelo de um *logos* que faz mudar a *homonoia*. Veremos a seguir o uso que Antifonte faz da *Homonoia*.

No fragmento *Sobre a verdade*, Antifonte inaugura a oposição entre natureza e lei e declara que a transgressão da natureza produz um dano “segundo a verdade”⁸⁶ pois não poderia se “escapar” à natureza de modo que o castigo sempre ocorre. Enquanto, que a transgressão de uma lei ou regra convencional produz efeito apenas “segundo a opinião”. Antifonte descreve, o imperialismo dessa legalidade que pretende coagir até mesmo nossos sentidos dizendo, por exemplo, aos olhos “o que devem ver e o que não devem ver”⁸⁷. Antifonte constata a oposição entre a natureza e “das coisas justas”, segundo a lei:

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ CASSIN, Barbara. **Ensaios Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 75.

⁸⁵ Cf. *Elogio de Helena*, DK82B11, §10-12.

⁸⁶ *Di'aletheian*, fr.B, col. I e III; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 306.

⁸⁷ *Ibid.*, col. II e III; *Ibid.*.

[...] a maior parte das coisas justas, segunda a lei estão em oposição de guerra contra a natureza; com efeito, estabeleceu-se para os olhos o que eles devem e o que não devem ver; para as orelhas, o que devem e não devem ouvir; para a língua, o que deve e não deve dizer; para as mãos, o que devem e não devem fazer; para os pés, para onde devem e não devem ir; e para o espírito, o que deve e o que não deveria desejar.⁸⁸

Ora, tais leis que definem a cidade são o “resultado de um acordo” ou “de um consenso”, eis o papel da *homonoia*, em toda sua força de ruptura em relação a ordem natural. Cassin afirma que Antifonte chega a inventar um neologismo *politeuetai tis*, “cidadaniza-se” para dizer o que o homem não é mais um ser da natureza, mas um ser da cultura.⁸⁹ O “homem-cidadão” embora confrontado as leis, e tenha interesse em entrar em atrito o menos possível com elas, principalmente são o podem defender dos encadeamentos das violências através da crítica operada por Antifonte na oposição natureza/lei reencontra-se uma maneira que autoriza a crítica a lei. Assim, a substituição do físico pelo político é uma das características da sofística e a definição da legalidade política como partilha, consenso, acordo discurso é o sentido próprio de *homologia*.

Passaremos agora a analisar o fragmento A de *Sobre a verdade*, onde Antifonte inventa outro neologismo *bebabarbarometha*, “barbarizar” (ou “torna-se bárbaro”)⁹⁰. Nesse trecho Antifonte prega um igualitarismo entre todos os homens ao igualar “gregos” e “bárbaros” mostrando como uns se tornam bárbaros na visão um do outro ao desconhecer a lei de ambos e de como a natureza torna a todos iguais. Cassin chega a afirmar que “essa simples frase contribui para fazer de Antifonte um partidário subversivo e moderno da igualdade absoluta entre todos os homens”⁹¹.

[...] nós as conhecemos e nós as veneramos. Mas estas [as leis] daqueles que permanecem distantes, nós não as conhecemos e não as veneramos. No que, de fato, tornamo-nos bárbaros uns em relação aos outros, enquanto que, por natureza, em todo caso, todos, em

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 71.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

tudo, da mesma maneira, consideramo-nos, naturalmente, feitos para sermos bárbaros e gregos.⁹²

Após essa comparação de que bárbaros e gregos são iguais perante a natureza, Antifonte vai mais além e declara que perante as necessidades naturais simplesmente somem-se essas distinções entre “bárbaros” e “gregos”:

É possível constatar que as coisas que fazem parte daquilo que é, por natureza, são necessários a todos os homens, e acessíveis a todos com a ajuda das mesmas faculdades, e que, em tudo isso, nenhum de nós se acha marcado como bárbaro nem como grego. Nós todos respiramos, com efeito, no ar, através da boca e das narinas; e com o espírito rimos nos regozijando ou choramos sentindo a tristeza; e pela audição acolhemos os sons, e pela luz do sol, vemos com a visão; e com as mãos, trabalhamos, e com os pés, caminhamos.⁹³

Dessa forma, Cassin explica que esse fundamento natural da diferença “grego/bárbaro” que é invalidado pela universalidade dos caracteres da espécie, tal como: “respiramos o ar, todos, através da boca e das narinas”. Assim surge por em substituição outro fundamento que é cultural e político: trata-se da diferença na maneira como cada um relaciona-se com a lei.

Para Antifonte “barbarizamos” e perdemos nossa identidade de gregos, quando nos relacionamos com a lei de maneira puramente idiossincrática, renunciando à inteligibilidade e à universalidade, tanto as do *logos*, quanto as da *homologia*.⁹⁴

4.3 AS TETRALOGIAS

Surge novamente a questão se o Antifonte que escreve as *Tetralogias* é o mesmo que escreve *Sobre a verdade*. Cassin nos aponta que há fortes indícios para crer que sim, pois além dos motivos históricos e filológicos; como na obra anterior, tem-se sempre em vista como se relaciona “à fabricação do universal e do legal”.⁹⁵

⁹² *Di'aletheian*, fr.A, col. II; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 304-305.

⁹³ *Di'aletheian*, fr.A, col. II, III; *Ibidem*, p. 305.

⁹⁴ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 71 e 72.

⁹⁵ *Ibid.* p. 72.

Nas *Tetralogias*, por meio de casos de escola, assiste-se a fabricação da lei⁹⁶ e compreende-se toda a força sofística de retórica judiciária nas séries de quatro discursos: uma acusação, uma defesa, uma nova acusação que leva em conta a primeira defesa, e em seguida uma última defesa.⁹⁷

Emerge então, o *eikos*, o “provável”, o “verossímil”, como o produto de um discurso que consegue obter o consentimento (*homonoia*) naquilo que ele apresenta, construindo assim o espaço público. O verdadeiro não pode mais aparecer senão como uma torção do *eikos*, A *aletheia* não existe mais do que a *physis* pois como aponta Cassin: “lógica ou física, elas só podem aparecer como um vácuo, uma escapada ou uma escapatória, um secreto, do qual, por definição, nenhuma prova pública jamais será dada definitivamente”.⁹⁸

Assim, a temática sofística, serve-nos como fio condutor para compreender duas filosofias políticas da Antigüidade clássica: a de Platão e a de Aristóteles. A política de Platão seria uma política inteiramente elaborada contra uma política do tipo sofística. Como constata Cassin: “é fácil constatar que a *teoria* platônica, e a submissão absoluta do político ao filosófico que ela implica, é inteiramente elaborada contra uma política do tipo sofística e sua prática ateniense”⁹⁹; inversamente um certo número de princípios fundamentais da *Política* de Aristóteles constituem uma reabilitação antiplatônica dos temas tradicionais da sofística. Dessa forma, Aristóteles para não ser platônico, se faz sofista: A cidade, implica distinguir o econômico do político, o privado do público como “uma pluralidade de cidadãos” cuja diversidade importa manter.¹⁰⁰

Se antes na “Grécia filosofante” da *aletheia*, a invenção da cidade é não-política pois o político nela nada tem de político por estar sempre subordinado ao Ser, ao Verdadeiro e ao Bem, agora numa Grécia “filosofistizante” onde a ontologia é revertido em logologia, mantém-se com o *logos*, a imanência do político como condição de possibilidade.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cada uma delas propõe sua narrativa e sua versão de uma mesma ação segundo as exigências instantâneas da tática.

⁹⁸ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 73.

⁹⁹ *Ibid.*

Neste capítulo, apresentamos a figura enigmática e ambígua de Antifonte que em sua obra *Sobre a verdade* mostra a diferença abismal entre natureza e lei explicando-nos que a transgressão de uma causa um dano sobre a verdade (pois não há como escapar ao castigo da natureza ao transgredi-la), enquanto a outra causa um dano sobre a opinião (pois é possível justificar ou pagar a transgressão da lei). Para Antifonte a lei está sempre em contradição com a natureza pois determina aos olhos o que devem ver, aos ouvidos o que devem ouvir. É através da *homonoia* (consenso) entre as pessoas que se constrói lei. Assim, *politeuetai tis* (cidadaniza-se) a *polis* e o homem para Antifonte deixa de ser um ser da natureza para ser um ser de cultura. Apresentamos também As *Tetralogias* onde Antifonte apresenta uma série de quatro discursos da retórica judiciária: Acusação, Defesa, nova Acusação levando em conta a Defesa, última Defesa. Assim, é mostrado o exercício do Direito na Lei que foi estabelecida pela *homonoia* (consenso) na *Polis* (cidade). No entanto, com a impossibilidade e inviabilidade de dizer a *Aletheia* (verdade) surge o *eikos* (verossímil) como fator possível de produzir a *homonoia* (consenso) dentro de um julgamento ou de uma discussão política. É dessa forma, com o cidadão não sendo mais pertencente à um *kosmos* mas a uma *polis* que se produz a necessidade de *homonoia* e *eikos* produzindo assim o segundo efeito sofístico: a passagem do físico ao político.

5 O TERCEIRO EFEITO SOFÍSTICO: DA FILOSOFIA À LITERATURA.

A primeira sofística perdeu a guerra filosófica para Platão e Aristóteles que a reduziram a *psêudos*, não-ser, falso e falsificação da filosofia relegando a ela o estatuto de má retórica vazia de sentido. Neste capítulo, veremos que com a expulsão bem sucedida da história do pensamento “as plantas que falam” de Aristóteles, os sofistas na segunda sofística não pertencerão mais ao corpus dos filósofos, mas ao dos oradores e Cassin nos aponta também que “se quase não se hesita mais em lhe conceder apenas uma existência real, isolável, é necessário constatar que a importância que lhe atribuímos é sempre somente histórica ou literária”.¹⁰¹

Entendida como parte da tradição literária¹⁰² do período alexandrino, a segunda sofística tinha como modelo absoluto o grego ático. Todos os oradores e prosadores orgulham-se de ser áticos, *attikizein*, isto é, escrever à maneira ática.

Analisaremos o sofista Filóstrato que faz parte de uma família antiga de Sofistas e escreve o livro *A Vida dos Sofistas* onde acusa os filósofos de charlatões e esclarece que apenas os melhores pensadores e filósofos podem ascender ao nome Sofista e de como os sofistas remontam a tradição dos poetas antigos como Homero, Hesíodo e Arquíloco. Para o sofista romano a sofística é uma retórica filosofante pois os sofistas têm um saber ao qual podem ensinar enquanto os filósofos acham, especulam ou declaram nada saber. Mostraremos também a figura ambígua de Luciano que de um lado escreve o primeiro romance ficcional da história *Uma História Verdadeira*, um discurso que se declara e se reivindica *psêudo* ao dizer que tudo que ali se conta é uma mentira, uma ficção (*plasma*). E de outro lado escreve o *Como se deve escrever a história*, um tratado sério de história de como deve ser o trabalho do historiador. Trata-se do único tratado de história que nos relegou a antiguidade, onde o sofista Luciano proclama coisas como de que o historiador deve sempre falar a verdade e se ater aos fatos, não deixar nenhuma pessoa ou coisa externa influenciar seu trabalho

¹⁰¹ CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 13.

¹⁰² Todo esforço de Cassin, tanto em *Ensaio Sofísticos*, como em *Efeito Sofístico* gira em torno de estabelecer não apenas a importância da segunda sofística na história da literatura à segunda, mas também, uma importância na história do pensamento humano.

e etc. Por fim, conceituaremos três conceitos importantes para a segunda sofística: *historía* (história), *plasma* (ficção) e *mythos* (mito) e de como o *Diálogo dos Mortos* de Luciano ao tecer uma crítica social na figura do “sofista/cínico” brinca com esses três conceitos de *historía* ao elencar personagens históricos que dialogam com personagens mitológicos (*mythos*) numa narrativa puramente ficcional (*plasma*).

5.1 FILÓSTRATO E A SEGUNDA SOFÍSTICA

Flavio Filóstrato de Lemnos, viveu provavelmente nos séculos II e III d.C. (entre 170-250) e provinha de uma conhecida família de sofistas. Foi sofista durante o período dos imperadores romanos tendo recebido seus primeiros ensinamentos de retórica em Atenas depois mudou-se para Roma. Escreveu a *Vida de Apolônio de Tiana* e as *Vidas dos Sofistas* em grego.

A segunda sofística retorna com Filóstrato com a acusação de *pseûdos* contra a própria filosofia. Para o sofista romano, a sofística é uma “retórica dedicada a filosofia”¹⁰³, uma “retórica filosofante”:

Deve-se considerar a antiga sofística como uma retórica filosofante. Ela disserta sobre aquilo de que tratam os que filosofam, mas enquanto estes últimos, construindo armadilhas com suas questões e avançando passo a passo em diminutas questões de suas pesquisas, afirmam que ainda não conhecem, o sofista antigo fala como se soubesse.¹⁰⁴

Para Filóstrato só os melhores filósofos podem aceder ao nome e ao estatuto de sofistas. Se Aristóteles no livro *Gama da Metafísica* acusava a sofística de “parecer filosofia sem sê-lo”, agora são os filósofos “que não são sofistas, mas apenas parecem”:

Sofista foi o nome que os antigos deram não apenas àqueles oradores que falavam excessivamente bem e resplandeciam em glória, mas também àqueles filósofos que davam livre curso à sua expressão: é

¹⁰³ Na edição em espanhol de *Vidas de los Sofistas* há uma pequena diferença da tradução de Barbara Cassin. O que Cassin traduz por “retórica filosofante” na edição espanhol traduzida por Maria Concepcion Giner Soria é traduzido por *retórica dedicada a la filosofía*. Cf. FILOSTRATO. **Vida de los sofistas**. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 62.

¹⁰⁴ *Vida dos sofistas*, I, 480; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 404.

deles que preciso falar em primeiro lugar, visto que, sem serem sofistas, mas parecendo sê-los, ganharam o direito a esse nome.¹⁰⁵

Filóstrato, então, situa a retórica e a filosofia sob a égide da sofística. Esse é o ponto nevrálgico que caracteriza a “segunda sofística”: Filóstrato em algumas frases redesenha toda a estrutura de tal forma que a sofística não se encontra mais no limite, ou fora, de uma filosofia delimitada.

Com Filóstrato, a sofística constitui por si só um elemento sem fora, o universo, e um apogeu, a excelência - esboço ao mesmo tempo inocente e extravagante de uma estrutura ontoteológica da sofística. Com a segunda sofística, não há nada além de sofística.¹⁰⁶

Se para Filóstrato a filosofia está ligada à “harmonia com a mântica humana que os egípcios, os caldeus e, antes deles, os hindus”¹⁰⁷ a sofística está em “harmonia com a arte dos profetas e dos oráculos”¹⁰⁸. Dessa forma não se compreende mais o questionamento filosófico com *thauma*, espanto mas como o gosto pelo maravilhoso que sustenta a atenção literária. Trata-se de agir como o sofista Crítias e fazer referência, à referência das referências, Homero: “Sei que Crítias, o sofista, também não procedia assim e que apenas de Homero fez menção ao pai, pois tratava-se de revelar a maravilha de Homero ter tido por pai um rio”.¹⁰⁹ Pois Homero é o pai da sofística e a tragédia sua mãe e Arquíloco¹¹⁰ seu sopro:

Quando o sofista Nicágoras chamou a tragédia de “mãe dos sofistas”, Hipódromo completou sua engenhosidade dizendo: “E, Homero, o pai”, e apoiou-se em seu conhecimento de Arquíloco quando chamou Homero de voz dos sofistas e a Arquíloco, seu sopro.¹¹¹

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, 481; *Ibid.*, p. 409.

¹⁰⁶ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 186.

¹⁰⁷ *Vida dos Sofistas*, I 480; *Ibid.*, p. 404.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Vida dos Sofistas*, I 479. CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 403.

¹¹⁰ Arquíloco de Paros foi um poeta lírico e soldado grego que viveu na primeira metade do século VII a.C. Os antigos colocavam-no em pé de igualdade com o próprio Homero.

¹¹¹ Cuando el sofista Nicágoras llamó a la tragedia "madre de los sofistas", Hipódromo completó la ingeniosidad diciendo: "Yo, a Homero, el padre", y se apoyaba en su conocimiento de Arquíloco cuando llamaba a Homero voz de los sofistas y a Arquíloco, su aliento (*Vidas de los sofistas*, II 620; FILOSTRATO. **Vida de los sofistas**. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 236, tradução nossa).

Segundo Cassin, Filóstrato marca duas diferenças entre a primeira e a segunda sofística: conteúdo e forma. A antiga trata daquilo que a filosofia trata, isto é, moral (de coragem e justiça), de religião (dos heróis e dos deuses), cosmologia (da *ideia* do mundo); a segunda sofística trata do *hypotyposato*, “os tipos” do pobre, do rico, do nobre, do tirano e os casos que cabem assim sob um nome (*tas es onomo hypotheseis*) que a história traz (*eph’ has he historia agei*). As “hipóteses” nada mais tem haver com a filosofia no seu sentido de “tema” ou “questão submetida a exame” mas é ligada a história, a “hipótese” é uma “questão definida”, uma *causa* latina que implica fatos, pessoas, pessoas, tempos e etc; uma causa com seu *kairos*.

Pode-se agora compreender, em seu mínimo detalhe, terminológico, a definição de Filóstrato: A segunda sofística “faz a hipotipose”, isto é, descreve em linhas gerais caracteres (os mesmos dos quais se alimentará nossa literatura clássica, em La Bruyère como em Molière) e tira daquilo que a história “traz” (*agei*) e “narra” “os casos que cabem assim sob um nome”: Alexandre, sob o caso do conquistador, ou Demóstenes, sob o caso do demagogo, e igualmente Fedra como amante e Andrômaca como viúva.¹¹²

Se para Filóstrato “a antiga sofística completava a filosofia, assim também a segunda sofística completa a história”.¹¹³ Dessa forma, Cassin chega a uma analogia de proporção do tipo: primeira sofística/filosofia = segunda sofística/história. Com isso ela busca afirmar que se a primeira sofística é uma *retórica filosofante*, a segunda é uma *retórica historizante*: “Se antiga sofística é uma *rhetorike philosophousa*, a segunda é uma *historousa rhetorike*, uma ‘retórica historizante’”.¹¹⁴

¹¹² CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 197.

¹¹³ *Ibid.*, p. 198.

¹¹⁴ *Ibid.*

5.2 LUCIANO DE SAMÓSATÁ E SUA HISTÓRIA VERÍDICA OU O PSÊUDO QUE SE ADMITE *PSÊUDO*.

Luciano de Samósata nasceu em 125 d.C. em Samósata, na província romana da Síria, e morreu em 181, possivelmente na Alexandria, Egito. Sabemos pouco a respeito de sua vida, mas o apogeu de sua atividade literária foi durante o reinado de Marco Aurélio entre os anos 161 e 180. Ele escreveu em grego e se ficou conhecido por seus diálogos satíricos. Satirizou e criticou acidamente os costumes e a sociedade da época tendo exercido no período da Renascença influência em escritores ocidentais como Erasmo, Rabelais, Quevedo, Swift, Voltaire e Machado de Assis. Foram atribuídas a ele mais de 80 obras, conhecidas por *corpus lucianum* ("coleção luciânica"), acredita-se que pelo menos uma dezena delas seja apócrifa. Suas obras mais conhecidas e notórias são: *Uma História Verdadeira* (ou *Uma História Verídica*), *Como se deve escrever a história* e *Diálogo do Mortos*.

Segundo Cassin, Luciano parece ser uma figura ambígua que joga com os dois sentidos da palavra grega *historía*. De um lado escreve *Como se deve escrever a história* considerado como o único "tratado" sobre a matéria que nos relegou a Antigüidade e de outro *Uma História Verídica* considerado o primeiro romance ficcional da história. Pois *Uma História Verdadeira* é um "pseudos que se dá como pseudos"¹¹⁵.

Uma História Verdadeira é uma ficção e se admite como ficção. Luciano no início do livro após constatar que muitos dos ditos "historiadores" que diziam ter visitado tal e tal lugar na verdade tudo inventam e que isso "era então habitual, mesmo, entre os quais faziam profissão de filósofos"¹¹⁶ e que lhe espantava "o facto de cuidarem que as mentiras que escreviam passariam despercebidas"¹¹⁷, põe em suspenso a própria atividade do historiador ao brincar com o paradoxo do mentiroso e admitir que será mais honesto que os seus predecessores ao admitir que tudo que conta ali são mentiras:

¹¹⁵ *Ibid.* p. 238.

¹¹⁶ H.V. A, 4; LUCIANO. **Uma História Verídica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 19.

¹¹⁷ *Ibid.*

E foi assim que também eu, por vanglória, resolvi deixar à posteridade qualquer coisa do gênero, só para não ser o único a não beneficiar da faculdade de contar histórias fantásticas. E já que não tinha nada de verídico para narrar (na realidade, não me tinha sucedido nada digno de registro) virei-me para a mentira, mas uma mentira mais desculpável que a daqueles, porquanto numa coisa serei eu verdadeiro: ao confessar que minto.¹¹⁸

E é dessa forma após essa abertura e pedido de desculpas que Luciano começa sua “História Verdadeira” e relata diversas viagens fantásticas, entre elas: uma ilha onde visualizam as pegadas de Hércules e Dionísio (A.5)¹¹⁹ e um rio de vinho cujas margens era rodeadas de videiras (a parte de cima dessas videiras eram mulheres nuas das quais brotavam, das pontas das mãos e dos cabelos, cachos de uvas) de onde escorriam um fino fio de vinho e peixes que embriagavam quem os comiam (A.7,8);¹²⁰ uma viagem à lua (A.10), a outros planetas (A.15) e navios voadores (A.9), os “Cavaleiros Abutres” (A.11), o rei Endímion e seu inimigo solar Faetonte (A.12), uma guerra galáctica nas estrelas (A.13 à 20), algo semelhante à astronautas sob o nome de “Corredores-de-Vento” (A.13) e “Bailarinos-do-Espaço” (A.16)¹²¹, o homossexualismo entre os homens da lua que parem pela barriga da perna, as “Dendritas”, árvores feitas de carne geradas de um testículo plantado na terra lunar (A.22);¹²² O “mundo” dentro da baleia, o jovem e o velho que viviam em seu interior há 27 anos (A.31 à 33), a batalha contra os habitantes aquáticos (A.40), a batalha das ilhas flutuantes da Nesomaquia (A.41,42);¹²³ o mar de leite e a ilha de queijo (B.3), os homens Felópodes¹²⁴ que caminhavam sobre as águas (B.4)¹²⁵; a ilha dos “Bem-aventurados” cujo vento soprava melodias encantadoras e seu aroma era de flores variadas (B.5,6), que era governada por Radamanto, um dos três juizes do

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Os números indicados entre parênteses indicam o parágrafo exato na obra de Luciano afim de serem encontradas no original ou em qualquer tradução rapidamente. As letras indicam a parte da obra, A indicando parte 1 e B a parte 2.

¹²⁰ *H. V. A.5-8*; LUCIANO. **Uma História Verídica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 21-23.

¹²¹ Luciano antecipa diversos temas como à viagem à Lua, viagem espacial interplanetária, a existência de vida extraterrestre, guerras espaciais e diversos outros temas que só serão efetivamente popularizados na ficção científica do século XX.

¹²² *H. V. A.10-22*; LUCIANO. **Uma História Verídica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 25-37.

¹²³ *H. V. A. 31-42*; *Ibid.*, p. 45-57.

¹²⁴ Pés-de-Cortiça

¹²⁵ *H. V. B. 3,4*; LUCIANO. **Uma História Verídica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 61-63.

Hades que julgava na ocasião uma série de heróis tais como Ajax, Teseu e Menelau, Alexandre (B.7 à 9). As pessoas da ilha dos heróis são incorpóreas, transparentes, impalpáveis e nem envelhecem. O clima é sempre de primavera. (B.12). Os banquetes na Planície Elísia são embalados com música e cantares de Homero que vive lá junto à outros poetas como Hesíodo. (B.14,15). Pode-se beber de duas fontes, a fonte do riso e a fonte do prazer (B.16)¹²⁶; a terra dos ímpios, com suas prisões e locais de suplício, de onde brotava espadas e lanças do chão e seus rios de lama, sangue e fogo (B.30,31)¹²⁷; a ilha e cidade dos Sonhos de onde todos os sonhos provém que é governada por Hipno ¹²⁸ (B.32,33)¹²⁹; depois de navegar por bosques e florestas (B.42) Luciano e sua tripulação chegam “ao fim do mundo” num enorme precipício no mar. Conseguindo então atravessar uma ponte que “ligava os dois mares à superfície e corria dum mar para o outro” no meio do precipício (B.43) eles chegam a terra dos selvagens Búcefalos que comiam carne humana (B.44). Fugindo de lá encontram os “homens-navio” que navegavam de costas e cujo mastro era seu pênis ereto (B.45)¹³⁰; terminam por fim na ilha das Onósceles, mulheres marinhas que seduzem os homens para comê-los (B.46), fugindo rapidamente dali chegam à outro continente que Luciano diz ficar “do lado oposto à habitada por nós”, dessa forma ele encerra o livro prometendo contar em outra oportunidade as aventuras no outro continente¹³¹ (B.47).¹³²

Podemos constatar, também, em *Uma História Verdica*, um Luciano que já satiriza com um “sério” e “deslocado” Sócrates¹³³ que habita a ilha dos heróis e se nega a divertir-se nunca deixando de praticar sua “ironia socrática”: “Dizia-se até que Radamanto estava zangado com ele e que muitas vezes tinha ameaçado expulsá-lo da ilha, se continuasse a tagarelar e não resolvesse pôr de

¹²⁶ H.V. B. 5-16; *Ibid.*, p. 63-71.

¹²⁷ H.V. B. 30,31; *Ibid.*, p. 83-85.

¹²⁸ Sono.

¹²⁹ H.V. B. 32,33; LUCIANO. **Uma História Verdica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 85-87.

¹³⁰ H.V. B. 42-45; *Ibid.*, p. 93-97.

¹³¹ Luciano nunca chegou a escrever a continuação de suas aventuras. Talvez devamos aplicar a essa promessa as palavras do § 4, assim como o resto da aventura também trata-se de uma mentira.

¹³² H.V. B. 46,47; LUCIANO. **Uma História Verdica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 97-100.

¹³³ A sátira a figura de Sócrates será muito mais enfática e efusiva no *Diálogo dos Mortos* quando Menipo e Diógenes encontram um choroso e arrependido Sócrates.

parte a ironia divertir-se”¹³⁴; ou ainda um Sócrates que mente a respeito de sua homossexualidade:

No que toca ligações amorosas e sexo, eis a sua concepção: têm relações às claras, à vista de todos, tanto com mulheres como homens, coisa que de modo algum consideram vergonhosa. Apenas Sócrates jurava a pés juntos que o seu contacto com os jovens era puro, mas a verdade é que todos o acusavam de perjúrio, porquanto, em muitas ocasiões tanto, Jacinto como Narciso o haviam confessado, mas ele negava.

Se um de um lado temos esse Luciano, autor e inaugurador do romance ficcional de outro temos o Luciano, “pretensso historiador” autor de *Como se deve escrever a história*. Temos então dois Lucianos que brincam com o duplo sentido do termo *historía*. Como nos relata Cassin:

Insistir no discurso da história e em como escrevê-la já é jogar propositalmente com a amplitude do sentido de *historia* e contar histórias. Assim como insistir na importância decisiva da escolha dos fatos é por o dedo na homonímia constitutiva do *factum*: ele aconteceu e foi fabricado.¹³⁵

E de fato o Luciano “historiador” de *Como se deve escrever a história* parece levar a sério esse ofício ao recomendar que o historiador deve ser sem medo, incorruptível, livre, franco e verdadeiro:

Portanto, assim seja para mim o historiador: sem medo, incorruptível, livre amigo da franqueza da verdade; como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime, benevolente com todos a ponto de não dar a um mais que o devido; estrangeiro nos livros e apátrida, autônomo, sem rei, não se preocupando com o que achará este ou aquele, mas dizendo o que se passou.¹³⁶

¹³⁴ H.V. B. 17; LUCIANO. **Uma História Verdica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980, p. 71.

¹³⁵ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 239.

¹³⁶ *Pôs deî historían syngráphein*, 41; LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, introdução, apêndices e ensaio de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009, p. 71.

O historiador para Luciano, além da franqueza e verdade também deve-se ater inteiramente aos fatos:

Com efeito, do mesmo modo que admitimos que o historiador deve ter como objetivos a franqueza e a verdade, assim também o primeiro e único objetivo de sua linguagem é mostrar claramente os fatos fazê-los aparecer em plena luz.¹³⁷

Além de se ater totalmente aos fatos é preciso que o historiador de todas as formas tente comprová-lo, mas caso isso não seja possível é necessário confiar em quem os expõe com mais integridade:

Quanto aos próprios fatos, não se devem ajuntar ao acaso, mas é preciso, ao preço de mil penas e sofrimentos, comprová-los e, sobretudo se são atuais presenciá-los. Caso isso não seja possível, deve-se confiar em quem os expõe com mais integridade, aquelas pessoas que parecem que não amputariam ou acrescentariam algo aos acontecimentos, por compaixão ou hostilidade.

Podemos, então, agora fazer o mesmo questionamento que Barbara Cassin: “Esse tolo - esse sofista - do Luciano consegue realizar a façanha de ser ao mesmo tempo o campeão da história e o promotor daquilo que Hayden White denomina de a meta-história?”¹³⁸

Se a primeira sofística crítica a ontologia e opunha o dizer do Ser ao estatuto do *logos*, do discurso e suas *epideixes*, performances através do *kairos* e da *homonoia* davam corpo ao político que substituía o físico, a segunda sofística através do deslocamento da mesma *homonoia* e de um *kairos* próprio seu vai colocar a *história* no lugar da “filosofia tradicional” e não apenas *uma* história, mas ambas histórias: a ficcional e a real. Esses dois contraditórios “contadores das histórias” são performatizados na figura de Luciano. E por que os diferenciamos? Quem responde é Machado de Assis:

Um contador de histórias é justamente o contrário do historiador, não sendo um historiador, afinal de contas, mais do que contador de histórias. Por que essa diferença? Simples, leitor, nada mais simples. O historiador foi inventado por ti, homem o culto, letrado, humanista; o

¹³⁷ *Pôs deí historían syngráphein*, 44; *Ibid.*, p. 73.

¹³⁸ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 239.

contador de histórias foi inventado pelo povo que nunca leu Tito Lívio, e entende que contar o que se passou é só fantasiar.¹³⁹

5.3 PLASMA, MYTHOS, HISTÓRIA E O DIÁLOGO DOS MORTOS

É importante conceituarmos o que essas três palavras gregas *plasma*, *mythos* e *historía* significavam para a segunda sofística. É fácil verificar a importância terminológica de *plasma* uma vez que é “a palavra usual para designar o roteiro inventado de uma declamação sem situação histórica específica”¹⁴⁰ ou simplesmente “ficção”. Para contextualizarmos um pouco mais é necessário examinar a noção de *plasma* com a de *historia*, bem como a de *mythos*. A mais explícita se encontra em Sexto Empírico em sua obra *Adversus Mathematicus*,¹⁴¹ que reproduz e reelabora toda uma tradição latina¹⁴². *Plasma* é uma espécie de gênero dos *historoumena* (“objetos da história”) e se opõe, no interior desse gênero, a dois outros: *mythos* e *historia*. Enquanto *historia* versa sobre o “verdadeiro” pois diz respeito ao “factual (*he praktike*), personagens, lugares-tempos e ações”, *mythos* e *plasma* (mitos e ficções) são “falsos”. Dessa forma, o “que concerne a história” (*ton historoumenon*) é história (*historia*), mito (*mythos*) e ficção (*plasma*). A história narra “coisas verdadeiras e que ocorreram de fato”; o mito narra “fatos não ocorridos e falsos” e a ficção narra “fatos que não se deram, mas que são semelhantes aos que se deram” e cita como exemplos “as peças cômicas e os mimos”:

Em adição às coisas, tendo em vista que um dos objetos da História é a história, outro o mito, e o outra a ficção; e que a História é a exposição de coisas verdadeiras e que ocorreram de fato, por exemplo, que Alexandre morreu envenenado na Babilônia por conspiradores, a ficção é a narração de fatos que não se deram, mas que são semelhantes

¹³⁹ ASSIS, Machado de. **Obra Completa, v.3**. São Paulo: Nova Aguilar, 1979, p.361-362.

¹⁴⁰ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 223.

¹⁴¹ A crítica de Sexto a “história” é uma das mais radicais desde sua desvalorização na *Poética* (183, 184) de Aristóteles. A crítica (*Adversus Mathematicos*, I, 248-269) inscreve-se primeiramente como uma crítica da gramática para depois se circunscrever em uma crítica mais geral das ciências e do ensino. Provém dessa mesma obra, também, uma das paráfrases do *Tratado do Não-Ser* de Górgias que é usada por Sexto com fins céticos a fim de construir através dele e de sua crítica da gramática, das ciências e do ensino o seu “ceticismo absoluto”.

¹⁴² Cícero e Quintiliano também escreveram sobre a “tripartição da história”: *historia, fabula* (invés do *mythos* de Sexto) e *argumentum* (“argumento” ou “roteiro” invés de *plasma*).

aos que se deram, como as peças cômicas e os mimos, // e o mito [é] a exposição de fatos não ocorridos e falsos, como quando contam que a ração dos aranhas venenosas e das serpentes nasceu do sangue dos Titãs.¹⁴³

¹⁴³ *Adversus Mathematicos*, I, 263, 264; SEXTO EMPÍRICO. **Contra os gramáticos**. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-Jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci. – 1 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 121-123.

Segunda Cassin a formulação de Sexto para tripartição dos objetos da *historia (historoumena)* “são superponíveis às distinções encontradas tanto em Cícero quanto em Quintiliano”¹⁴⁴ e para demonstrar isso com mais precisão e exatidão, a pensadora francesa nos apresenta a seguinte tabela¹⁴⁵:

ton historoumenon (Sexto)
narrationum in negotiis partes (Cícero)

<i>historia (S.)</i> ¹⁴⁶ <i>historia (C./Q.)</i>	<i>mythos (S.)</i> <i>fabula (C./Q.)</i>	<i>plasma (S.)</i> <i>argumentum (C./Q.)</i>
coisas verdadeiras e que aconteceram (<i>genomena, gesta</i>)	coisas que não aconteceram e que são falsas (S.) nem verdadeiras nem verossímeis (C./Q.)	coisas que não aconteceram, mas que são ditas como as que aconteceram (<i>homoios legomenon, S.</i>)
	= tragédias, poemas, parte histórica da gramática (Q./S.)	coisas fictícias, mas que poderiam ter sido feitas (<i>ficta... fieri, C.</i>)
		coisas falsas mas verossímeis (<i>falsum... fingunt, Q.</i>)
		= comédias e pantomimas (S.), comédias (Q.)

¹⁴⁴ CASSIN, 2005, p. 227.

¹⁴⁵ Cf. CASSIN, 2005, p. 228.

¹⁴⁶ As letras indicam respectivamente: S para Sexto Empírico, C para Cícero e Q para Quintiliano.

É dessa forma, com a demiurgia do *logos* estabilizada em ficção romanesca é que um já “maduro” Luciano poderá escrever um diálogo satírico moral e religioso como o *Diálogo dos Mortos* que joga tanto com os sentidos de *historía*, ao elencar como personagens figuras históricas como Menipo, Diógenes e Sócrates; *mythos* ao escolher como cenário o mitológico Hades dos gregos; e *plasma*, ao criar um diálogo satírico e cômico de coisas falsas que não aconteceram mas que “são ditas como as que aconteceram” pois são “verossímeis” se imaginarmos um diálogo entre tais figuras.

O *Diálogo dos Mortos*, é o exemplo mais acabado de um gênero literário conhecido por “sátira menipeia”¹⁴⁷, caracterizado por sua ousadia, recursos cômicos (a sátira, a ironia e o ridículo), o contraste com os gêneros considerados “sérios” (tragédias, diálogos platônicos, etc.) e pela ruptura com o real. É composto por 30 diálogos curtos nos quais interagem, além de Hades, senhor do submundo, Hermes¹⁴⁸, o deus que conduz os mortos ao reino de Hades e os entrega à Caronte, o barqueiro que transporta os mortos através do rio das almas Estige, algumas das figuras mais importantes e famosas da mitologia e da história da Grécia Antiga.¹⁴⁹

Os diálogos giram em torno de Diógenes e de Menipo, dois falecidos filósofos cínicos que constantemente questionam os outros mortos e expõem com corrosiva ironia a inconsistência de suas ideias e atitudes durante a vida.

Analisaremos, agora, a obra o *Diálogo dos Mortos* de Luciano. Não se busca aqui fazer uma longa crítica literária ou resumo da obra, mas apontar em quais pontos do diálogo encontra-se infundida à crítica luciânica (na figura dos cínicos/sofistas¹⁵⁰) tanto à um modo de vida falso e materialista quanto à crítica

¹⁴⁷ A expressão originou-se das *Saturae Menippeae* do erudito romano Marco Terêncio Varrão (116 a.C./ 27 a.C.), que aborda em seus diálogos satíricos as ideias do filósofo cínico Menipo de Gadara, que viveu no século III a.C. e escreveu diversas obras, das quais nenhuma chegou até nós; o mesmo destino tiveram as ‘Sátiras Menipeias’ de Varrão.

¹⁴⁸ Hermes é uma divindade polivalente, notoriamente conhecido como “o mensageiro dos deuses”. No *Diálogo dos Mortos* ele assume a função de *psykhopompos*, isto é, “Condutor (ou acompanhante) das Almas”.

¹⁴⁹ Cf: <<https://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0602>>

¹⁵⁰ Menipo e Diógenes por vezes são chamados de filósofos cínicos e em outras de Sofista. Importante ressaltar que Luciano usa o termo “Sofista” com seu sentido originário de “alguém com maestria em Saber” e não o sentido pejorativo platônico de um “enganador que utiliza-se de argumentos falaciosos”. É por isso que no diálogo XI, após desmascarar um arrogante e pomposo Hércules, Menipo é chamado de Sofista por ele: “Tu és um impertinente e um sofista” cf. *Nekrikói diálogoi*, XI, 3 ; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 103.

aos “charlatões”, sejam eles filósofos ou heróis. Achamos também importante analisar tal obra de Luciano pois é uma de suas obras tardias onde seu pensamento já está maduro e é feita esta fusão entre sofista e cínico. Tecemos aqui uma crítica a Cassin que não analisou essa obra importantíssima de Luciano, não sabemos se ela foi omitida propositadamente ou se foi apenas desconhecimento da autora. Mas achamos importante analisá-la pois ela mostra a transição e amadurecimento natural ao qual o pensamento do sofista Luciano sofreu até tornar-se um “sofista cínico”.

A obra se inicia com um diálogo entre Pólux e Diógenes, onde este pede que chame Menipo para ali rir-se e zombar dos mortos que se lamentam. Pois se em vida já era fácil zombar e rir-se das pessoas que viviam vidas falsas

Aqui, no entanto, não cessarás de rir com segurança, como eu estou fazendo agora. Sobretudo porque tu vês os ricos, os sátrapas, os tiranos, agora tão rebaixados e insignificantes, reconhecidos apenas pela lamentação; isto é, que são uns poltrões e ignóbeis, enquanto ficam recordando das coisas lá de cima.¹⁵¹

Diógenes chega até mesmo a zombar dos deuses a dizer para Menipo que caso topasse com uma oferenda ou rito aos deuses que trouxesse para que eles comessem:¹⁵²

E mais: que ele venha para cá com a sacola cheia de muito tremoço, e, se em alguma encruzilhada ele topar com um jantar preparado para Hécate ou ovo de alguma purificação ou alguma coisa desse tipo, que traga.¹⁵³

Uma das características mais marcantes dessa obra é presenciar um Diógenes que busca afastar-se e diferenciar-se dos “filósofos charlatões”. Após dizer a Pólux que Menipo podia ser encontrado sempre rindo e “zombando daqueles filósofos charlatões” ele pede que mande um recado a tais filósofos:

¹⁵¹ *Nekrikoí diálogoi*, I, 1; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 45.

¹⁵² De fato, os pobres costumavam aproveitar-se disso e comiam oferendas de encruzilhadas ou ovos que eram usados em ritos de purificação *cf.* nota 6 de Murachco *in* LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 50.

¹⁵³ *Nekrikoí diálogoi*, I, 1 ; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 45.

Em poucas palavras recomendo-lhes de parar conversa fiada, de discutir sobre a universalidade das coisas de plantar chifres uns dos outros e de fabricar crocodilos e de afiar as mentes para formular perguntas sem resposta.¹⁵⁴

A ideia de que a morte iguala a todos e que a retórica é o elemento que se distingue no Hades perpassa todo diálogo. Os mortos despojados dos excessos inúteis para a vida, permanecem, ainda, com a capacidade de dialogar entre si, além de poder julgar. A capacidade de rir e zombar das pessoas que viviam vidas falsas e viver despojado de bens materiais é o que distinguirá os cínicos. De fato, no diálogo II, Menipo não tem nem ao menos um óbolo¹⁵⁵ para pagar sua travessia a Caronte e obriga este a levá-lo de graça.¹⁵⁶ Ao entregá-lo para Hermes pergunta de onde ele havia retirado aquele “cão” zombeteiro ao que Hermes responde que Menipo era um alguém completamente livre:

Caronte: Hermes, de onde tu nós trouxeste esse cão? Que coisas ele dizia durante a travessia... ele ria e zombava de todos os passageiros. Enquanto os outros gemiam, ele era o único que cantava.

Hermes: Não sabes, Caronte, que tipo de homem tu tivestes como passageiro? É alguém absolutamente livre. Esse é Menipo.¹⁵⁷

No diálogo IV, é que surge pela primeira vez a figura de um frágil e choroso Sócrates pela boca do Cérbero¹⁵⁸ que responde ao questionamento de Menipo de como havia sido a descida de Sócrates ao Hades. É também nesse diálogo que somos surpreendidos por Menipo chamar Sócrates de sofista:¹⁵⁹

Cérbero – De longe, Menipo, ele parecia avançar com o rosto perfeitamente imperturbável e parecia não ter nenhum medo da morte; e isso ele queria mostrar também aos que estavam parados na entrada do Hades. Mas, assim que ele olhou para dentro do abismo e percebeu a escuridão, e quando, enquanto ele hesitava, eu o mordi (com a cicutá) e puxei-lhe o pé, ele se pôs a berrar como um bebê, a lamentar seus próprios filhos, enfim, ficou daquele jeito.

¹⁵⁴ *Nekrikói diálogoi*, I, 2 ; *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁵ Era costume enterrar os mortos com um óbolo entre os lábios para que pudessem pagar a travessia ao barqueiro Caronte.

¹⁵⁶ *Nekrikói diálogoi*, II, 1 ; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 53.

¹⁵⁷ *Nekrikói diálogoi*, II, 2 ; *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁸ Cão de três cabeças e uma cauda de serpente que guardava, acorrentado, a entrada dos portões do Hades.

¹⁵⁹ Há quem defenda que Sócrates era um sofista como foi pintado e satirizado na obra *As Nuvens* de Aristófanes. Para maiores discussões a esse respeito cf. GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. 8ed. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2005, p. 36-37, 167-169.

Menipo - Então o homem era um sofista e não era verdade que desprezava coisa?!¹⁶⁰

Sócrates volta à cena no diálogo VI quando Menipo finalmente o encontra preocupado com sua reputação (e não com sua esposa, filhos ou discípulos) “lá em cima” ao que o cínico responde que com isso não precisa preocupar-se pois “todos acham que tu foste um homem admirável e que sabias tudo! E isso, acho que é preciso que eu te diga, sem saberes nada...”¹⁶¹ Ao que Sócrates concorda inteiramente com Menipo de que sua ignorância era real e total e não uma ironia como era vista e interpretada por todos: “Mas eu mesmo lhes dizia isso! Mas eles achavam que a coisa era ironia!”.¹⁶²

Os filósofos voltarão a ser criticados novamente no diálogo XX quando uma figura chamada apenas de o “filósofo” é obrigado por Caronte e Hermes a se despír de sua “bagagem” que continha todo tipo de “armação”, “fanfarronice”, “besteira” e “discussão”, entre tantas outras coisas. Neste diálogo, Caronte precisa transportar uma quantidade considerável de mortos e explica que todos precisarão se despír de suas bagagens e tocar fora as coisas inúteis pois o barco está todo furado e esburacado é dessa forma que ele e Hermes vão “despindo” um à um os passageiros de suas “bagagens sobressalentes e supérfluas”. Assim o “Charmoso” é despido de sua enorme peruca, o vermelho nas bochechas, o manto púrpura e a coroa. “Lâmpico”, o tirano é despido de toda sua riqueza, arrogância, orgulho, manto, coroa, presunção, ignorância, insolência e raiva. “Damásios”, o atleta que se apresenta nú crê estar livre de qualquer bagagem ao que Hermes o responde que não está nú que é necessário jogar fora toda aquela carne, bem como seus diplomas e coroas. “Cráton”, um aristocrata é obrigado a jogar fora também sua riqueza, bem como a moleza, o luxo, enfeites fúnebres, honrarias dos antepassados, estirpe e glória. “O militar” é obrigado a jogar fora todas as suas armas e troféus.¹⁶³ Até que finalmente Hermes questiona que é

¹⁶⁰ *Nekrikoí diálogoi*, IV, 1 ; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 63

¹⁶¹ *Nekrikoí diálogoi*, VI, 3 ; *Ibid.*, p. 75.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Nekrikoí diálogoi*, XX,1-3 ; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p.147-151.

“esse aí, o sério, de sobrelhas franzidas, montado em seus pensamentos, enrolado em espessa barba?”¹⁶⁴Ao que Menipo responde:

Menipo - Esse aí é um filósofo, Hermes, melhor dizendo, é um charlatão. Ele é cheio de truques, Hermes. Por isso, despe-o bem e verás muitas coisas engraçadas, escondidas debaixo do manto

Hermes - Joga no chão primeiro essa armação... em seguida também todas essas coisas... ó Zeus! Quanta fanfarronice ele está trazendo! Quanta besteira quanta discussão! E a glória vã, as interrogações sem saída, os discursos picantes e as meditações complicadas. Ele traz também trabalhos inúteis e frivolidades não poucas; insignificâncias e mesquinhas e também dinheiro, ó Zeus! E aqui: vida fácil, falta de pudor, preguiça, luxo e moleza. Nada disso me escapa, mesmo que tu as escondas. Despe também a falsidade, o orgulho e a crença de que tu és melhor do que os outros. Se tu entras carregando todas essas coisas, que navio de cinquenta remadores de poderia aceitar?¹⁶⁵

Sem sombra de dúvidas o filósofo é apontado como o morto que carrega mais bagagens e quem nem um navio com cinquenta remadores poderia carregá-lo com tudo isso: armação, fanfarronice, besteira, discussão, glória vã, interrogações sem saída, discursos picantes, meditações complicadas, trabalhos inúteis, frivolidades, insignificâncias, mesquinhas, dinheiro, vida fácil, falta de pudor, preguiça, luxo, moleza, falsidade, orgulho e a crença de que era melhor do que os outros. Após retirar todas essas coisas do filósofo Menipo aponta à Hermes que ainda uma coisa pesaria no barco: a barba do filósofo, ao que Hermes entrega um machado à Menipo que “barbeia” o filósofo. Mesmo depois de tudo despido e devidamente barbeado o filósofo ainda esconde uma coisa debaixo do braço: bajulação. O filósofo então irrita-se com Menipo e diz que ele deve despir também suas coisas: liberdade, franqueza, ausência de tristeza, nobreza e o riso, ao que Hermes replica que não, que as coisas de Menipo são fáceis de carregar e úteis a viagem:

O Filósofo - Pois então, Menipo, tu também despe a liberdade, a franqueza, a ausência de tristeza, a nobreza e o riso, porque tu és o único que estás rindo.

Hermes - De forma alguma. Ao contrário, conserva essas coisas. Todas são fáceis de transportar e são úteis para a viagem.¹⁶⁶

A crítica luciânica efetuado no *Diálogo dos Mortos* se firma no questionar os valores sociais através da agressividade, da grosseria, zombaria e do riso

¹⁶⁴ *Nekrikoí diálogoi*, XX, 3; *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Nekrikoí diálogoi*, XX, 4; LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996, p. 153.

característicos da sátira. Ele ressalta o afastamento social do sofista/cínico como uma figura livre, franca que com sua ausência de tristeza sabe de tudo rir atuando continuamente numa tentativa de construir um espaço igualitário, cuja função é denunciar os excessos cometidos por uma determinada elite, seja ela política, intelectual ou social.

Neste capítulo vimos que após perdida a guerra filosófica da primeira sofística pela hegemonia platônico aristotélica, ressurgiu a segunda sofística inaugurada já no império romano que foi mantida sobretudo como uma herança familiar. Filóstrato, por exemplo, vem de uma antiga linhagem de sofistas. Escreve o livro *A vida dos Sofistas*, a fim de preservar a memória desses homens ilustres bem como de confrontar os “filósofos charlatões” e tentar conter a mudança semântica do termo *sophiste* que era operado até então. Explica que os sofistas remontam aos poetas antigos tais como Homero, Hesíodo e Arquíloco e que só os melhores e mais sábios pensadores poderiam alcançar o nome de sofistas pois enquanto os filósofos falavam sobre coisas que achavam e não sabiam ou não tinham certeza e ficavam horas especulando sobre coisas inúteis os sofistas sabiam e tinham propriedade para passar seu conhecimento adiante e que a sofística não era uma enganação, falsidade ou sofisma, mas uma “retórica filosofante”. Na outra margem da segunda sofística temos Luciano de Samosata que com sua *História Verdadeira* inaugura o romance ficcional criando o primeiro discurso *psêudo* que se identifica e se reivindica como *psêudo*. Luciani neste livro cria diversos temas recorrentes até hoje na ficção tais como viagem a lua, guerra interplanetária, alienígenas, naves espaciais, animais fantásticos e etc. Mas em contrapartida Luciano escreveu *Como se deve escrever a história*, um livro sério sobre como deve ser o trabalho de um historiador e o único tratado sobre História da Antiguidade. Luciano é então essa figura ambígua que brinca com os dois sentidos da palavra grega *historia*. Por fim, é esse mesmo Luciano já maduro que produzirá o *Diálogo dos Mortos*, um diálogo satírico de cunho crítico social na figura do sofista cínico onde ele brinca com *historía* (ao elencar para seu diálogo personagens históricos como Sócrates, Menipo e Diógenes), *mythos* (ao elencar personagens mitológicos como Hermes, Hades, Herácles e etc) e *Plama* (ao criar uma “ficção” única que mescla tanto personagens da

história como da mitologia). Dessa forma, é na figura de Filóstrato e Luciano que se opera o terceiro efeito sofístico: a passagem da filosofia para literatura.

6 LOGOS-PHARMAKON: COMO OS SOFISTAS INVENTARAM A PSICANÁLISE.

A teoria de Górgias do *logos* sofístico conhecido como *logos-pharmakon*, isto é, o *logos*, a palavra entendido como remédio ou droga capaz de curar ou envenenar foi forcluído da história do pensamento pela hegemonia da filosofia platônico-aristotélica que relegou aos sofistas e suas teses aos porões subterrâneos do Não Ser, acusando seu pensamento de “ser” *psêudo*, falso, falação sem sentido... em uma palavra: sofismo.

No entanto, é com o *logos-pharmakon* e Antifonte que é inaugurada a Psicanálise. O sofista abriu o primeiro consultório perto da Ágora em Corinto onde colocou uma placa dizendo que podia curar os doentes entristecidos com *dia logôn therapeuein*, isto é, com nada além de palavras. É a palavra, o *logos* entendido como terapia. Ele foi considerado por Jean-Paul Dumont e Barbara Cassin o “inventor da psicanálise”¹⁶⁷. E chamava sua arte de *tekhnê alupias*, “arte do desentristecimento”.

O *logos* sofístico é teorizado por Górgias em sua obra o Elogio de Helena como *logos pharmakon*, o *logos*, discurso, entendido como um remédio ou droga que pode ao mesmo tempo curar ou envenenar.

Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito.¹⁶⁸

Górgias faz um elogio sobre os discursos harmoniosos e de como eles ao provocarem uma sensação de bem-estar dissipam a tristeza. E é nesse mesmo trecho que o sofista compara o *logos* com magia, discursando sobre a força da palavra mágica: “Na verdade, os discursos harmoniosos, inspirados pelos deuses, provocam uma sensação de bem-estar, dissipando a tristeza. A força da

¹⁶⁷ CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista**: Lacan, *logos* e psicanálise. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 77.

¹⁶⁸ DK82B11, §14; GORGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 45.

palavra mágica, convivendo com a opinião do espírito, fascina-o, convence-o e transforma-o por encantamento”.¹⁶⁹

O sofista habilitado na arte retórica, maestro do *logos* e do tempo oportuno (*kairós*) de dizê-lo, constrói ou administra no ouvinte o *pharmakon* necessário para curá-lo. Essa fonte de poder do *logos* sobre as almas advém do que Platão no Fedro denomina por *Psychagogia*, Kerferd em sua obra *O Movimento Sofista*, descreve que

A superioridade de um *logos* sobre outro não é acidental; depende da presença de características específicas. O estudo delas é o estudo da arte retórica, e seu bom desenvolvimento é a fonte do poder do *logos* sobre as almas, que se intitula *Psychagogia*, ou a conquista da alma dos homens, no Fedro (261a) de Platão.¹⁷⁰

É dessa forma, que um sofista como Antifonte, habilitado na arte da retórica poderá abrir um consultório perto da ágora em Corinto e usar esse poder do *logos* sobre as almas (*Psychagogia*) utilizando-se do *logos pharmakon* “gorgiano” para desentristecer os doentes que sofrem de tristezas e aflições da alma com nada além de palavras, isto é, com seu *dia logôn therapeuein*, ou seja, diálogo terapêutico¹⁷¹:

Antifonte compôs, além de poesia, uma arte do desentristecimento [*tekhnê alupias*] como a terapia em uso entre os médicos para os doentes. Ele instalou um consultório [*oikêma tí*] perto da ágora, em Corinto, e sobre a placa inscreveu [*proegraphen*] que ele podia tratar aqueles que sofrem [*tous lupomenous*, os entristecidos, os aflitos] com nada além de palavras [*dia logôn therapeuein*], e que, pela tomada de consciência das causas [*punthanomenos tas aitias*], ele reconfortaria os fatigados exortando-os pela palavra [*paremutheito tous kamnontas*].¹⁷²

A *tekhnê alupias* do sofista Antifonte, sua arte do desinristecimento guarda profundas semelhanças com a arte da terapia ou cura pela fala dos psicanalistas, afinal os dois, sofista e psicanalista prometem “curar” o paciente apenas com o poder da palavra, do *logos*. As semelhanças são tão grandes que

¹⁶⁹ DK82B11, §10; *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁰ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003. p. 141.

¹⁷¹ “Cura pelo *logos*” também seria uma possível tradução.

¹⁷² PLUTARCO. **Vida dos dez oradores**, I, 833c (= Antifonte, 87 a 6 DK); cf. CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise**. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p.77.

Lacan declara: “O psicanalista é a presença do sofista em nossa época, mas com um outro estatuto”.¹⁷³

Ao que tudo indica, o trabalho do sofista/psicanalista é “fazer falar”. O entristecido/paciente irá expor seu Discurso, seu logos cujo *pharmakon* está envenenado e o trabalho consistirá em transformar “alquimicamente”, através do poder mágico do logos¹⁷⁴, aquele *pharmakon* envenenado em remédio dosando-o criteriosamente o logos *pharmakon* ideal através do *dia logôn therapeuen* que levará à uma consciência das causas (*punthanomenos tas aitias*).

Esse duplo sentido da palavra *pharmakon* que pode significar tanto medicamento quanto veneno não foi notado e estudado apenas pelos sofistas e psicanalistas e é aqui que devemos fazer menção ao filósofo Jacques Derrida que fez um estudo aprimorado da palavra em sua obra *A farmácia de Platão*:

Esse *phármakon*, essa "medicina", esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas. O *phármakon* seria uma substância, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia.¹⁷⁵

É por isso que Cassin declara, baseado nas interpretações de Derrida que “*pharmakon* não é ligado a verdade, mas à interpretação”¹⁷⁶ pois o “logos como *pharmakon*” pode significar tanto “‘o discurso como remédio’, ‘a linguagem como droga’, ‘o relato como veneno’, ‘a definição como charme’, ‘a palavra como colorante’, ‘o termo como tanino’ e ‘o raciocínio como lixívia’”¹⁷⁷ dentre outros tantos significados possíveis.

¹⁷³ LACAN, J. *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, lição do dia 12 de maio de 1965. Inédito; cf. CASSIN, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 51.

¹⁷⁴ DK82B11, §10; GÓRGIAS. *Górgias: testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

¹⁷⁵ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 14. Grifos do autor.

¹⁷⁶ CASSIN, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 78.

¹⁷⁷ *Ibid.*

Por fim, o que gostaríamos de enfatizar, é como a análise do *logos-pharmakon* se abre nesta problemática de sua ambiguidade ligado à fala, ao discurso e a língua. Como o sofista ou se quisermos o psicanalista na contemporaneidade pode saber se o *logos-pharmakon* que administra em seu paciente é medicamento ou veneno? Diante desse “panorama sofisticado da psicanálise”, como podemos entender o que há de sofisticado na psicanálise? E o que há de psicanálise já embrionariamente na sofística? E como essa teoria gorginiana do *logos-pharmakon* atravessou os séculos influenciando psicanalistas como Freud e Lacan? De fato, Cassin chega a afirmar que Freud e Lacan são a presença do sofista em nossa época com a única diferença que enquanto Freud ainda era carregado por um aristotelismo do sentido de dizer “algo”, Lacan é genuinamente um sofista.¹⁷⁸ Em face disso surge a pergunta: poderia mesmo o *logos-pharmakon*, o logos sofisticado, entendido aqui como uma terapia da fala e da palavra curar as pessoas de suas tristezas e mazelas? Uma vez que o logos pode tanto curar como envenenar, como o sofista/psicanalista sabe qual o *logos-pharmakon* ideal para cada caso e cada indivíduo? Seria o sofista/psicanalista um *mechanopoios*¹⁷⁹ do logos? Um arquiteto e engenheiro das palavras, capaz de criar demiurgicamente um mundo logológico gerando um “efeito-mundo” através da magicização do verbo, criando e moldando a realidade apenas com o poder mágico das palavras?

Obviamente não tentaremos responder aqui todas essas questões, as quais dariam uma nova pesquisa, mas é nosso objetivo incitar e instigar no leitor as mesmas dúvidas a que chegamos ao final de nossa pesquisa.

A posição que Cassin defende, portanto, é que a sofística ao entender o Ser e a Verdade como um efeito do Dizer está muito mais preocupada com o logos do que com *Aletheia*, isto é, mais preocupada com as *interpretações* do que se elenca como “verdade” via logos. Como vimos *pharmakon* é uma palavra que não está ligada a verdade, mas a interpretação, uma vez que ela pode significar tanto medicamento como veneno dependendo do logos *pharmakon*, ou seja, do

¹⁷⁸ CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise.** Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 51.

¹⁷⁹ *Mechanopoios* era a palavra em grego ático que designava “o mestre de obras” que era ao mesmo tempo arquiteto e engenheiro. Também era usado para se referir aos “engenheiros de guerra”. Platão, também faz menção a palavra, na sua obra “Timeu”, ao se referir a Deus (na figura do Demiurgo) como um *mechanikos* e *mechanopoios*.

discurso que cada um fará, seja para si mesmo ou para outrem. A relevância social do trabalho do sofista e do psicanalista está precisamente em identificar no interlocutor um *logos pharmakon* envenenado e transformá-lo “alquimicamente” via o poder mágico do *logos* num *logos pharmakon* medicamentoso.

Atentar para o poder e os efeitos que o discurso e a palavra podem ter sobre as pessoas, curando-as de inúmeros distúrbios mentais (em um mundo onde cada vez mais busca-se não curar, mas apenas tratar sintomas via fármacos químicos), nos parece ter uma enorme relevância social. Imaginemos um mundo onde as pessoas buscam cada vez mais uma “cura pela fala” de seus transtornos mentais. Não estamos aqui professando uma “antipsiquiatria”, sabemos que em alguns casos a medicação química é necessária. Mas temos sim que nos atentar que houve inúmeros enganos e abusos por parte da indústria farmacológica de tratar quimicamente pessoas que poderiam ser tratadas apenas com terapias de fala. Muitos desses medicamentos além de não ajudarem, criam inúmeros outros problemas e distúrbios nessas pessoas que na realidade não precisavam deles.

Os índices de suicídio têm cada vez aumentado mais. Os remédios psiquiátricos não parecem ser a solução definitiva para o assunto. Isto porque o suicídio talvez não esteja intrinsicamente sempre ligado à um problema químico do cérebro, mas pode sim também ter relação com o discurso interno de cada um, o *logos-pharmakon* que cada um administra a si mesmo. Não buscamos aqui declarar nenhuma “verdade absoluta”, mas estamos apenas conjecturando de como a sofística e a psicanálise poderiam vir em auxílio a essas questões tão urgentes da sociedade.

.....

Por fim, gostaríamos apenas de mostrar a relevância atual do trabalho de Barbara Cassin e de como ele tem se tornado extremamente relevante para entender “o poder do logos” e como através dele inúmeros demagogos, neo-fascistas e nazistas, políticos populistas tem convencido inúmeras pessoas através apenas de uma discursividade de encantamento e magicização das palavras.

Barbara Cassin teve seu trabalho recentemente reconhecido, tendo sido eleita para a *Académie Française* em 4 de maio de 2018¹⁸⁰; deu inúmeras palestras, conferências onde fala sobre sofismo, psicanálise, logos, bem como seu trabalho como tradutora e do enorme projeto do livro *Dicionário dos Intraduzíveis*;¹⁸¹ debates e diálogos com Alain Badiou¹⁸² com quem já escreveu alguns livros como o *Não há relação sexual*; entrevista sobre a ascensão do fascismo e da direita onde é citado Bolsonaro.¹⁸³

No atual império das fake News, do negacionismo dos problemas climáticos e até mesmo da atual pandemia em que vivemos é de suma importância estudarmos como esses discursos podem ser produzidas para parecerem o próprio real, através da construção logológica de “efeito-mundo”. Na era da pós verdade, os sofistas antigos não são os inimigos como queriam Platão e Aristóteles ou como querem inúmeros neoplatônicos e neoaristotélicos, mas são sim os aliados pois foram eles quem mais estudaram e falaram sobre o poder engenhoso e arquitetônico do *logos* e de como a *Aletheia* (a verdade entendida como desvelamento) é compreendida em nível relativo e subjetivo. No entanto, os sofistas nunca negaram “os fatos”, o que mais tarde foi conceituado pelo nome latim de *veritas*, pelo contrário, os sofistas até mesmo utilizavam-se de “fatos” e intuições fenomenológicas em sua argumentação a fim de convencer o ouvinte. Górgias chega a alertar sobre o perigo que a magicização das palavras pode ter pois gera erros do espírito e enganos de opinião através de um falso discurso: “Descobriram-se dois processos de encantamento e magia, que são os erros do

¹⁸⁰ *Neuvième femme à l'Académie française, Barbara Cassin est devenue immortelle* | AFP News. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cSerYtRsMoM>.

¹⁸¹ Barbara Cassin : How to Really Do Things With Words Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TLrOZX0cbXw&t=1404s>; Les maisons de la sagesse | Barbara Cassin | TEDxMarseille. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ijjneCsoTy0>. Barbara Cassin sobre "El dicho de los exilios". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Atc-1r9tBUo>. Barbara Cassin et la performativité du langage. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UyWiyTs0fQ&t=92s>.

Barbara Cassin : une heure en tête-à-tête avec la philosophe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QLrvAEyoSeA>.

¹⁸² Barbara Cassin et Alain Badiou - Homme, Femme et Philosophie. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cc8Y61ackKbo&t=2594s>. [Après Babel] Traduire La République de Platon aujourd'hui. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LfLvAWnTUnl>.

¹⁸³ Hors-série avec Barbara Cassin - 28 minutes – ARTE. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CBNSbS5jHqQ&t=1029s>. Barbara Cassin: a Linguagem de Bolsonaro e a Violência. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_UnkkuUHuw0.

espírito e os enganos da opinião. Quantos convenceram e convencem outros tantos a propósito de outras tantas coisas, forjando um falso discurso”.¹⁸⁴

¹⁸⁴ DK82B11, §10; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

7 CONCLUSÃO

Concluimos este trabalho com a pretensão de talvez termos atingido, mesmo que em parte, nosso principal objetivo: reconstituir e analisar o pensamento sofista através de um trabalho “paleontológico” proposto por Barbara Cassin: a “paleontologia da perversão”. A paleontologia da perversão tal qual a entendemos nos escritos da pensadora francesa trata-se de tentar reconstituir o pensamento sofisticado através, não de uma interpretação filosófica (que estaria carregada de platonismo e aristotelismo), mas de tentar contar uma *história* sofisticada, isto é, contar a história do pensamento sofisticado do ponto de vista da própria sofística e não da filosofia platônica ou aristotélica. Este trabalho “paleontológico” nunca terá um fim absoluto ou terá atingido seu término pois sempre haverá novas interpretações, novas descobertas e as sempre incalculáveis possibilidades do *logos*. Podemos entender que o trabalho de Cassin, em certa medida, seja uma repetição do que já foi exposto por Diels-Kranz, Untersteiner, Kerferd, Guthrie no que tange a expor os fragmentos dos sofistas antigos, mas o que é inovador em Cassin é exatamente essa tentativa de ver a sofística pelos olhos da sofística, bem como a inclusão da segunda sofística na análise.

Em nosso trabalho procuramos no capítulo inicial situar o leitor no que seria o movimento sofista e como ele surgiu de uma necessidade social e política dentro da democracia grega, bem como fizemos uma pequena análise das origens e mudanças semânticas da palavra *sophiste* (sofista). Aqui tecemos nossa primeira crítica a metodologia de Cassin que não situa o leitor didática, nem historicamente no que teria sido o movimento sofista. Usamos neste capítulo sobretudo as análises de Kerferd e em uma medida menor Untersteiner e Guthrie. Procuramos, assim, demonstrar que o movimento sofista surgiu de uma necessidade política e social da nascente democracia de Péricles, no século V a.C. em substituição de uma oligarquia aristocrática que já vinha em decadência desde Sólon. Explicamos como os sofistas eram professores itinerantes que tinham como principal objetivo formar uma educação secundária aos jovens adultos com ambição de seguir a carreira política e vida pública nas instituições democráticas. Expomos, também, que havia um estudo mais aprimorado da retórica e da oratória que era dedicada a formar novos professores, esses quais,

se tornariam futuramente sofistas profissionais. Ao final do capítulo fizemos um estudo do nome sofista (*sophiste*) e de sua origem nas palavras gregas *sophos* e *sophia*, bem como sua profunda ligação com os poetas e artistas antigos como Homero, Hesíodo e Arquíloco.

Após entendermos o que foi histórica e socialmente o movimento sofista podemos então adentrar no que seriam suas ideias e nas análises de Barbara Cassin. No capítulo, *O primeiro efeito sofístico: da Ontologia à Logologia* analisamos as três teses do *Tratado* de Górgias e vimos como é operado através dele a destruição da ontologia do *Poema* de Parmênides, pois uma vez que não há nenhum Ser e nenhum Não Ser para Dizer, a única coisa que resta a Dizer é o próprio Dizer, isto é, o *Logos*, o Discurso. *Logos* que na visão gorgiana é um Senhor Soberano capaz de criar mundo logológicos através do efeito da magicização das palavras. Conceitos como Aletheia, Ataraxia e etc ainda seriam tudo criação do *Logos*. Dessa forma, não existiria a Verdade ou Falsidade Absolutas. Mas apenas verdade e falsidade relativa a um *logos* determinado. A *epideixis* (isto é, a maestria, habilidade pública) do orador e do sofista estaria em saber o *kairos* (o momento oportuno) de utilizar o *logos*. Nesse sentido podemos dizer que quem domina o *logos* torna-se um *mechanopoiós*, ou seja, um ao mesmo tempo arquiteto e engenheiro do *logos*, construtor de mundos logológicos. Dessa forma, a sofística entende a filosofia como um efeito do dizer, um fato de linguagem, do *logos*. Opera-se assim, então, o primeiro efeito sofístico fazendo a passagem de uma Ontologia para uma Logologia: ao invés de um estudo de um “esquizofrênico” *onto*, Ser (entendido por Górgias como produto da própria linguagem e enganosamente entendido como a essência do “real”), um estudo sobre o próprio *logos*, discurso, palavra, dizer, uma *logo-logia*.

Em seguida, no *Segundo efeito sofístico: Da Física a Política* conhecemos a figura enigmática e ambígua de Antifonte e sua obra *Sobre a verdade* onde ele explica a diferença entre natureza e lei. A transgressão da natureza para Antifonte causa um dano sobre a verdade (pois não há como escapar ao castigo da natureza ao transgredi-la), enquanto a transgressão da lei causa um dano sobre a opinião (pois é possível justificar ou pagar a transgressão da lei). Para Antifonte a lei está sempre em contradição com a natureza pois uma determina aos olhos o que devem ver, aos ouvidos o que devem ouvir enquanto a outra se impõe ao ser humano. É através da *homonoia* (consenso) entre as pessoas que

se constrói a lei. Assim, *politeuetai tis* (“cidadaniza-se”) a *polis* e o homem deixa de ser um ser da natureza para ser um ser de cultura. Analisamos, também, *As Tetralogias* onde Antifonte apresenta uma série de quatro discursos da retórica judiciária: Acusação, Defesa, nova Acusação levando em conta a Defesa, última Defesa. Assim, é mostrado o exercício do Direito na Lei que foi estabelecida pela *homonoia* (consenso) na *Polis* (cidade). No entanto, com a impossibilidade e inviabilidade de dizer a *Aletheia* (verdade) surge o *eikos* (verossímil) como fator possível de produzir a *homonoia* (consenso) dentro de um julgamento ou de uma discussão política. É dessa forma, com o cidadão não sendo mais pertencente à um *kosmos* mas a uma *polis* que se produz a necessidade de *homonoia* e *eikos* produzindo assim o segundo efeito sofístico: a passagem do físico ao político.

No capítulo seguinte, *O terceiro efeito sofístico: Da Filosofia à Literatura* vimos que após perdida a guerra filosófica da primeira sofística pela hegemonia platônico aristotélica, ressurgiu a segunda sofística inaugurada no império romano, mantida sobretudo ao longo dos anos como uma herança familiar. Filóstrato, por exemplo, vem dessa antiga “linhagem” de sofistas. Escreve o livro *A vida dos Sofistas*, a fim de preservar a memória desses homens ilustres bem como de confrontar os “filósofos charlatões” e tentar conter a mudança semântica do termo *sophiste* que era operado até então. Explica que os sofistas remontam aos poetas antigos tais como Homero, Hesíodo e Arquíloco e que só os melhores e mais sábios pensadores poderiam alcançar o nome de sofistas pois enquanto os filósofos especulavam sobre coisas que apenas achavam e não sabiam ou não tinham certeza e ficavam horas falando sobre coisas inúteis os sofistas sabiam e tinham propriedade para passar seu conhecimento adiante e que a sofística não era uma enganação, falsidade ou sofisma, mas uma “retórica filosofante”. Na outra margem da segunda sofística temos Luciano de Samósata que com sua *História Verdadeira* inaugura o romance ficcional criando o primeiro discurso *psêudo* que se identifica e se reivindica como *psêudo*. Luciano neste livro cria diversos temas recorrentes até hoje na ficção tais como viagem a lua, guerra interplanetária, alienígenas, naves espaciais, animais fantásticos e etc. Mas em contrapartida Luciano escreveu o *Como se deve escrever a história*, um livro sério e nada ficcional sobre como deve ser o trabalho de um historiador e o único tratado sobre História da Antiguidade. Neste tratado de história Lucina diz como historiador deve se atentar apenas aos fatos e a verdade sem deixar-se

influenciar ou ser coagido por qualquer coisa ou pessoa. Luciano é então essa figura ambígua que brinca e joga linguisticamente com os dois sentidos da palavra grega *historía*, de um lado a *historía* ficcional e de outro *historía* real. Por fim, é esse mesmo Luciano já maduro que produzirá o *Diálogo dos Mortos*, um diálogo satírico de cunho crítico social na figura do sofista cínico onde ele utiliza três termos elencados por Cassin como importantes para os sofistas: *historía* (ao elencar para seu diálogo personagens históricos como Sócrates, Menipo e Diógenes), *mythos* (ao elencar personagens mitológicos como Hermes, Hades, Herácles e etc) e *Plasma* (ao criar uma “ficção” única que mescle tanto personagens da história como da mitologia). Apesar de Cassin explicar esses termos *historía*, *mythos* e *plasma* não em seu livro uma análise do referido diálogo ao qual achamos importantíssimo analisar por conter os três conceitos abordados pela pensadora, bem como *O Diálogo dos Mortos* ser a forma mais acabada dos escritos e pensamento de Luciano como um sofista cínico que tece críticas sociais avassaladoras aos pensamentos e costumes de sua época e que ainda são relevantes hoje em dia: o modo de vida materialista e o charlatanismo da falsa inteligência e sabedoria, pra citar apenas dois deles. Dessa forma, é na figura de Filóstrato e Luciano, que “abandonam” a “filosofia tradicional” para serem sofistas assumidos e fazer *historía*, *mythos* e *plasma* é que se opera o terceiro efeito sofístico: a passagem da filosofia para literatura.

No capítulo final, *Logos-Pharmakon: Como os sofistas inventaram a psicanálise* procuramos demonstrar onde desemboca está longa pesquisa de Cassin, bem como qual é seu último trabalho atual. Não buscamos nesse capítulo final fazer uma análise completa sobre o *logos-pharmakon* e sua ligação entre a sofística e psicanálise pois entendemos que isso é matéria para uma outra longa pesquisa impossível de ser feita em poucas páginas, mas dentro de nossas possibilidades apresentamos o tema e o analisamos, mesmo que superficialmente mostrando como o conceito de *logos* demonstrado por Górgias em sua obra *O Elogio de Helena* é entendida como *pharmakon*. Um *logos-pharmakon* é um discurso que pode tanto curar como envenenar e está na habilidade (*epideixes*) do orador sofista ou psicanalista saber identificá-lo. Mostramos como Antifonte abriu o primeiro consultório perto da Ágora em Corinto onde colocou uma placa dizendo que podia curar os doentes entristecidos com *dia logôn therapeuein*, isto é, com nada além de palavras. O *logos* entendido

como terapia. Dessa forma, foi considerado por Jean-Paul Dumont e Barbara Cassin o “inventor da psicanálise”¹⁸⁵. E chamava sua arte de *tekhnê alupias*, “arte do desentristecimento”. Dessa forma, Cassin afirma que Freud e Lacan são a presença do sofista em nossa época com a única diferença que enquanto Freud ainda era carregado por um aristotelismo do sentido de dizer “algo”, Lacan é genuinamente um sofista.¹⁸⁶ Em face deste “panorama sofisticado da psicanálise”, como podemos entender o que há de sofisticado na psicanálise? Como o sofista ou se quisermos o psicanalista na contemporaneidade pode saber se o *logos-pharmakon* que administra em seu paciente é medicamento ou veneno? E o que há de psicanálise já embrionariamente na sofística? E como essa teoria gorginiana do *logos-pharmakon* atravessou os séculos influenciando psicanalistas como Freud e Lacan? Surge, então, a pergunta: poderia mesmo o *logos-pharmakon*, o logos sofisticado, entendido aqui como uma terapia da fala e da palavra curar as pessoas de suas tristezas e mazelas? Uma vez que o logos pode tanto curar como envenenar, como o sofista/psicanalista sabe qual o *logos-pharmakon* ideal para cada caso e cada indivíduo? Seria o sofista/psicanalista um *mechanopoios* do logos? Ao mesmo tempo arquiteto e engenheiro das palavras que é capaz de criar demiurgicamente um mundo logológico gerando assim um “efeito-mundo” através dessa magicização do verbo, criando e moldando a realidade apenas com o poder mágico das palavras? E se sim, qual a responsabilidade para com isso?

Assim, parece-nos, seguro afirmar que o estudo dos sofistas antigos e do seu *logos pharmakon*, bem como sua ligação com a filosofia e a psicanálise, não só são relevantes para a atual sociedade em que vivemos, mas como são de extrema urgência se quisermos entender e compreender como se dão esses processos de produção de discursos falsos ou envenenados que são defendidos colérica e violentamente por um grupo de pessoas como a “Verdade” e como alguns desses discursos podem matar pessoas. Se queremos mudar o atual cenário em que vivemos trazendo mais alegria e compaixão a este mundo e

¹⁸⁵ CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista**: Lacan, *logos* e psicanálise. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 77.

¹⁸⁶ CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista**: Lacan, *logos* e psicanálise. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 51.

menos dor e sofrimento, é de suma importância entender como opera o *logos* pois como afirma Górgias: “O Discurso (*logos*) é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele pode tanto deter o medo como afastar a dor, provocar alegria e intensificar a compaixão”.¹⁸⁷

¹⁸⁷ DK82B11, §8; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

REFERÊNCIAS

- ANTIFONTE. **Testemunhos, fragmentos, discursos**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ASSIS, Machado de. **Obra Completa, v.3**. São Paulo: Nova Aguilar, 1979.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2013.
- CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. **Ensaio Sofísticos**. São Paulo: Siciliana, 1990.
- _____. **L'Effet Sophistique**. Paris: Gallimard, 1995.
- _____. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise**. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____. **O Efeito Sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- _____. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.1 *Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung*, 1961.
- _____. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.2 *Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung*, 1960.
- _____. **The Older Sophists: A complete translation by several hands of the fragments in die fragmente der vorsokratiker**. Edited and preface by Rosamond Kent Sprague. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.
- FILÓSTRATO. **The lives of the Sophists**. Trad. W.C. Wright. Londres: Loeb Classical Library, 1921.
- _____. **Vidas de los Sofistas**. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gregos, 1999.
- GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

- GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. **The Sophistic Moviment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, introdução, apêndices e ensaio de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- _____. **Diálogo dos Mortos**. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996
- _____. **El Cinico y otros diálogos Morales**. Buenos Aires: Editorial Tor, 1950.
- _____. **Uma História Verdica**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980.
- MOURELATOS, Alexander P. D. **The Route of Parmenides: a study of word, image, and argument in the fragments**. New Haven: Yale University Press, 1970.
- PAES, Carmen Lucia Magalhães. **Górgias: o ser e a linguagem**. Vitória: Sofia, v. 1, n. 0, 1994.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1988.
- _____. **Diálogos: Fédon – Sofista – Político**. Tradução Dr. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Globo, 1955.
- _____. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1989.
- _____. **Filebo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.
- _____. **Ménon**. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 1992.
- _____. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. **Górgias. O Banquete. Fedro**. Tradução de Manuel de oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1973.

_____. **Hípias Maior**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

_____. **Teeteto**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

SEXTO EMPÍRICO. **Complete Works**. Trad. R. G. Bury. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1987.

SEXTO EMPÍRICO. **Contra os gramáticos**. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-Jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci. – 1 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

UNTERSTEINER. M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Les Sophistes vol. 1*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br