



**ACERCA DO *SOBRE O NÃO-SER OU SOBRE A NATUREZA DE*
GÓRGIAS:
A PARÁFRASE DE SEXTO EMPÍRICO**

**Gabrielle Cavalcante,
Doutoranda em Filosofia - UC
Gabriele Cornelli, UnB**

RESUMO: Pretende-se aqui uma apresentação da paráfrase de Sexto Empírico do *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* de Górgias e de certas leituras e problemas suscitados acerca da crítica gorgiana à identificação imediata entre ser, pensar e dizer. Cremos que o esforço de Górgias nesse texto se trata menos de tentar estabelecer novos paradigmas sobre a relação existente entre realidade, conhecimento e discurso, do que de simplesmente problematizar o caráter absolutista de certas “filosofias” que pretendem falar de modo seguro sobre a verdade acerca da realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Górgias; *Sobre o não-ser*; Discurso; Ontologia.

ABSTRACT: The aim of this paper is to discuss Sextus' paraphrasis of Gorgias' *On non-being* (or *On the nature*) and some readings and concerns raised by the scholarship on Gorgias' critical attempt to an non-mediated identification between being, think and say. We believe that the effort of Gorgias in this text is less about trying to establish new paradigms about the relationship between reality, knowledge and discourse, than simply question the absolutist character of certain "philosophies" that claim to speak safely about the truth on reality.

KEYWORDS: Gorgias, *On non-being*, Discourse, Ontology.

O artigo que ora propomos pretende apresentar de modo sucinto a Paráfrase de Sexto Empírico do *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*¹ (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) de Górgias e sua oposição à identificação imediata entre ser, pensar e dizer. É crescente o número de autores que se dedicaram ao pensamento de Górgias e a “sofística” desde o século XIX, principalmente nas últimas quatro décadas tivemos uma série de novas interpretações não só do *Tratado* como de seus outros textos remanescentes: *Defesa de Palamedes* (DK 82 B 11a) e o *Elogio de Helena* (DK 82 B 11).² No Brasil, entretanto, esse crescimento, parece-nos, é mais lento e bem mais recente.³ Nesse sentido, esse trabalho pretende somar-se aos que vão aparecendo cada vez mais em nosso país, através de uma apresentação do texto e de algumas leituras e problemas já levantados recentemente.

O texto original do *Tratado* não sobreviveu e nos foi transmitido de forma indireta, em duas versões: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicus*, VII, 65-87), encontrada também em DK 82 B 3, e outra a um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, *De Melisso, Xenófanes e Górgias*, designado pela sigla *De MXG* (979 a 12-980 b22).

A menos problemática filologicamente – talvez por isso também a mais conhecida e traduzida por muito tempo – é a paráfrase de Sexto Empírico, que foi transmitida sete séculos depois do período em que teria vivido Górgias.⁴ Já o texto do Anônimo encontra-se em um estado bastante precário, algumas passagens estão tão desgastadas que é praticamente inviável recuperá-las. Some-se a isso o fato de ser difícil identificar com precisão tanto o autor como a data de composição, presumem-se apenas que certamente foi escrito antes da paráfrase de Sexto.

É no *Tratado* onde Górgias lança suas famosas três teses: 1) Nada é; 2) Se é, é incognoscível; 3) Se é e [se é] cognoscível, não pode ser mostrado a outros. Tendo

¹ Doravante o chamaremos apenas de *Tratado*.

² Destacamos os trabalhos de Kerferd (1981); Cassin (1995); McComiskey (2002); Giombini (2012)

³ Destacamos os trabalhos de Coelho desde 1997 até o início de nossa década e uma série de artigos de Dinucci que se estendem de 2000 até hoje.

⁴ Os estudos e traduções do texto do Anônimo apresentam um crescente aumento há quase um século. Para citarmos apenas alguns: em 1932 Calogero já apontava para a importância do texto na sua tentativa de reabilitar a sofística. Verdenius a considera bem superior a paráfrase de Sexto (1964); Kerferd (1981) e Mansfeld (1985) também dedicaram maior atenção à *MXG*. Untersteiner (1949) e Cassin (1980) propuseram edições críticas e traduções do texto. Além de contarmos com duas traduções ao português. Uma portuguesa, de Sousa e Pinto (2005), e uma brasileira, de Dinucci (2008).

como objetivo, cremos, refutar os fundamentos das “filosofias” anteriores a ele que pretendiam alcançar e dizer a verdade sobre a realidade.

Desde o estudo de Calogero (1932) – que se colocou contra as até então teses dominantes de que o *Tratado* não passaria de um “jogo” retórico, uma coisa pouco séria e tentou “reabilitar” a seriedade filosófica do *Tratado* – os comentadores⁵ parecem considerar que as teses de Górgias se dirigem contra Parmênides ou contra o eleatismo de modo mais geral. Cassin⁶ (2005, p. 16-18) crê não só que o alvo das teses de Górgias é Parmênides, como que as teses do *Tratado* são desenvolvidas, todas elas, a partir de uma radicalização e inversão do *Poema* do próprio Parmênides. O texto de Górgias seria assim um discurso segundo, crítico de um primeiro, no caso, o de Parmênides. Mas essa interpretação ela faz quase exclusivamente a partir de *MXG*. Concordamos parcialmente com essa leitura, entretanto, a tese principal que iremos aqui defender diz mais respeito à paráfrase de Sexto do que de *MXG*. Sobre essa questão nos aproximamos mais de Untersteiner (2012) que via nas teses do *Tratado* um ataque contra todas as filosofias anteriores a Górgias, “uma impiedosa sucessão de antinomias [...] que dissolvem qualquer doutrina filosófica, que se anula à luz de outra doutrina e a anula” (2012, p. 221).⁷

A paráfrase de Sexto Empírico

Antes de iniciarmos nosso comentário propriamente dito, achamos necessário fazer uma breve introdução sobre o lugar que o texto de Górgias ocupa na obra de Sexto Empírico. Coelho (2010, p. 33-35) adverte sobre um fato pouco lembrado nas interpretações do *Tratado*: os onze volumes do texto habitualmente chamado *Adversus Mathematicus* constituem obras distintas, dos quais seis tratam dos matemáticos e professores e cinco dos dogmáticos ou filósofos. O texto de Górgias consta no primeiro volume dos dois intitulados *Contra os Lógicos* que compõem o tratado *Contra os Dogmáticos* junto com dois volumes *Contra os Físicos* e um *Contra os éticos*. O outro tratado, o que é propriamente chamado *Adversus Mathematicus* é composto por *Contra os Gramáticos*, *Contra os Rétores*, *Contra os Geômetras*, *Contra os Aritméticos*, *Contra*

⁵ Outros autores que reconhecem os eleatas como alvo: Curd (2006); Walter Bröcker (1958, 1964); Paci (1957); Loenen (1959).

⁶ O texto é originalmente publicado em 1995, entretanto, no nosso trabalho utilizaremos a sua tradução ao português brasileiro, de 2005, bem como seu *Ensaio Sofísticos*, publicado apenas no Brasil, em 1990, contendo vários textos que comporiam posteriormente o original *L'Effet sophistique*.

⁷ Também aqui nos utilizaremos da tradução já feita do livro originalmente publicado em 1949.

os Astrólogos e Contra os Músicos. Górgias aparece, então, apenas no *Contra os Lógicos*, não existindo sequer referências a ele no *Contra os rétores* que começa, inclusive, com um comentário ao *Górgias* de Platão.

Górgias, na visão de Sexto, seria então um filósofo que se ocupa da lógica que, por sua vez, investiga os critérios de verdade. Algo estranho para toda uma tradição platônico-aristotélica que exclui os chamados “sofistas” da classe dos filósofos e inclusive acusam o *Tratado* de se tratar apenas de um jogo retórico. Mas não estamos aqui interessados em reivindicar um lugar para Górgias na história da filosofia contra um lugar na história da retórica, aliás, cremos que enquadrar Górgias em alguns desses conceitos demasiado modernos não faz sentido com o que o próprio Górgias “defende” em seus textos. Se chamamos atenção a esse fato, é apenas para ilustrar como na nossa história da filosofia alguns dados são simplesmente deixados de lado quando parece ser conveniente e que os contextos de transmissão dos textos muitas vezes são ignorados, seja voluntaria ou involuntariamente.

É igualmente verdade que, se levarmos realmente a sério o que fala Sexto Empírico, teríamos então de concordar que Górgias “contava nas tropas daqueles que aboliram o critério”⁸ (DK 83 B 3, 1) e conseqüentemente seria um cético, mas talvez seja fácil defender-se disso. É bastante claro que Sexto pretende usar como exemplo alguns pensamentos que contribuíram para o ceticismo sem que tenham sido deliberadamente céticos. Mais uma vez Coelho (2010) está certa ao afirmar que Sexto diz que os físicos foram os primeiros a abrirem caminho para o problema do critério de verdade. Obviamente não é por isso que os físicos são considerados propriamente céticos, seja antigamente ou em nossos dias.

Além disso, Xenófanes e Protágoras, por exemplo, são igualmente citados por Sexto entre os que aboliram o critério (I, 89 e ss.). Na própria paráfrase do *Tratado*, Sexto começa comparando Górgias e Protágoras, mas dizendo que aboliram o critério de modo diferente. Na nossa tradicional história da filosofia Xenófanes figura como um eleata e segundo Diógenes Laércio seria mestre de Parmênides. Protágoras figura, de modo geral, como um relativista, mas Górgias repetidas vezes como um cético. A questão da escolha de nomenclatura dada pela tradicional história da filosofia não deixa de ser, pelo menos, curiosa, mas não é isso também que nos interessa.

⁸ As traduções que aqui aparecerem de Górgias são de nossa autoria.

Podemos dizer que, sim, um dos efeitos possíveis do discurso de Górgias seja “abolir o critério” ou, como diriam aqueles que o chamam relativista, colocar a opinião, a aparência, o “mundo fenomênico” no lugar da verdade.⁹ Mas isso são efeitos apenas *possíveis*, do que Górgias argumenta não se segue *necessariamente* e em primeiro lugar isso, ou, pelo menos, não conseguimos enxergar essa como a “principal” preocupação de Górgias, tão essencial ao ponto de o nomearmos categoricamente como cético, relativista ou qualquer outra coisa possível. Ademais, cremos ser mais adequado deixarmos essa nomeação demasiado “especializada” para nossos contemporâneos, especialistas nisto, e não para um grego do quinto século antes de nossa era, onde os termos estavam ainda ganhando significado a cada momento.

Passemos então ao texto: Górgias começa enunciando as suas famosas três teses como uma espécie de programa a ser seguido nas três partes correspondentes do texto que seguem. Aqui, essas três partes são distribuídas em 21 parágrafos: a primeira, e também mais longa, são os parágrafos 66-76, é onde Górgias sustenta que não existe nem o ser, nem o não-ser e nem ambos ao mesmo tempo; a segunda são os parágrafos 77-82, onde é admitido um recuo e feita a concessão de que possa existir algo que é, mas que não pode ser conhecido pelo ser humano; por fim, nos parágrafos 83-87 um recuo é novamente admitido, entretanto, trata-se de argumentar sobre a impossibilidade de uma comunicação inequívoca, ainda que alguém possa conhecer algo que é.

Não é nem ser, nem não-ser, nem ambos ao mesmo tempo

Três são os possíveis candidatos ao “é”, que serão exaustivamente examinados e refutados desde 67 até 76: o ente (τὸ ὄν) sozinho (68-74); o não-ente (τὸ μὴ ὄν) sozinho (67); e o ente e o não-ente (τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν) ao mesmo tempo (75-76). A conclusão de que “não [há] algo [que] é” (οὐκ ἄρα ἔστι τι) parece ser retirada do fato de que nenhum dos sujeitos pensáveis convém ao “é”.

O não-ente não pode ser sujeito de “é”, pois ele teria que ser e não-ser ao mesmo tempo e isso seria absurdo – algo que será posteriormente desenvolvido por Aristóteles como princípio de não-contradição: uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo; e algo que Platão também constará no *Sofista*, quando supostamente comete o parricídio de Parmênides.

⁹ Bett (1989) fornece uma lista de vários daqueles que consideraram Górgias um relativista.

Ao ente, caberá ainda ser eterno ou gerado; uno ou múltiplo; mas nenhum desses predicados, separados ou em conjunto, será aplicável ao ente. E, desse modo, o ente, assim como o não-ente, não poderá ser o sujeito de “é”.

Que ambos ao mesmo tempo não podem convir ao “é” é evidente a partir do primeiro argumento que mostra a impossibilidade de duas coisas contrárias existirem ao mesmo tempo.

Górgias, então, inicia sua argumentação pelo “não-ente”, tentando provar que ele, sozinho, não convém como sujeito de “é”. Aqui encontramos como argumento o que seria chamado mais tarde de “princípio de não-contradição”. E o “princípio”, parece-nos, é usado três vezes: primeiro, detecta-se a contradição dentro do próprio não-ente – o que já exclui, de saída, a existência do não-ente e as outras possibilidades que virão. Ele enquanto pensado como não sendo é *não-ente*, ou seja, ele não poderia ser, mas, enquanto é não-ente, necessariamente deveria ser. Absurdo, portanto, que algo seja e não-seja ao mesmo tempo, o não-ente então não pode ser sujeito de “é”.

Depois, utilizando sempre a estrutura de recuo para exaurir as possibilidades, Górgias diz: se então o não-ente fosse, então o ente, que é seu contrário, não poderia ser, pois sendo contrários, a existência de um excluiria a existência do outro, logo, novamente nenhum dos dois poderia existir; mas, ele prossegue ainda pela terceira vez, certamente não é possível que o ente não seja, então, mais uma vez o não-ente não poderia ser. Partindo-se do raciocínio de que são contrários e não idênticos, necessariamente se chegará a mesma conclusão: nenhum dos dois podem ser e se não podem ser individualmente, tampouco podem ser ao mesmo tempo, como proporá por último.

Daqui em diante, Górgias parece propor novos argumentos apenas para esgotar todas as possibilidades possíveis, mas já daqui se conclui que nem ente nem não-ente podem ser, seja individualmente ou simultaneamente, pois um é contrário do outro e “algo” contrário, necessariamente, deve aniquilar “algo” que lhe é contrário. Examinemos a seguir (68-74) porque também nenhum predicado habitualmente atribuído ao ente¹⁰ poderia ser aplicável a ele.

Os predicados analisados são: eternidade, geração, unidade, multiplicidade, e a partir disso conclui novamente a não existência do ente. Aqui, entendemos que Górgias ataca praticamente todos os pensadores anteriores a ele, sejam os que consideram o ser

¹⁰ Na versão de Sexto não temos referência a nenhum autor específico, mas na versão Anônima sabemos que Górgias parte das ideias de Zenão e Melisso.

uno, eterno e estático como Parmênides e os eleatas, sejam os que o consideram múltiplo, gerado e em movimento.

Inicia então pelos “contrários” eterno (ἀίδιον) e gerado (γενητὸν) e novamente três são as opções e três momentos de argumentação, ou o ente é apenas eterno (69-70), ou apenas gerado (71) ou eterno e gerado ao mesmo tempo (72).

Se, então, o ente é eterno, é também ilimitado ou infinito (ἄπειρόν), pois a eternidade exclui um início, mas, paradoxalmente, o ilimitado não pode estar em parte alguma, pois se estivesse em algum lugar, esse lugar onde estivesse deveria ser diferente dele, logo, contê-lo, logo, ser maior que ele próprio; mas o ilimitado não pode ser menor que algo, portanto, ele não pode estar em lugar algum.

Tampouco pode ser contido em si mesmo, pois então contendor e contido seriam idênticos: ele seria lugar e corpo, espaço e matéria. Corpo por *ser ele* mesmo e lugar por *estar nele* mesmo, o que seria absurdo, seguindo o mesmo “princípio” da impossibilidade de algo ser e não-ser ao mesmo tempo. Aqui Górgias, parece-nos, não só apresenta um argumento em relação a impossibilidade de o ente ser eterno, mas da impossibilidade de qualquer “coisa” estar contida em si mesma, pois, seguindo esse raciocínio, podemos deduzir que em todo caso é preciso um lugar para um corpo está contigo, um lugar que não seja ele próprio, pois se for ele próprio já não será o mesmo, mas duas coisas distintas. Parece-nos, então, que o argumento tenta provar que coisa alguma pode existir em si mesma, ou, em outros termos, coisa alguma pode ser uma como o ser eleata. Se propõem-se que o ente é nesses moldes, então o ente nem é ente.

Também não pode ser gerado, pois para algo ser gerado é necessário que exista algo anterior que possa o ter gerado; as duas opções examinadas são, então, o ente e o não-ente, mas, ora, se é ente, pressupõe-se que é eterno e que não poderia ser gerado. Aqui, Górgias parece-nos partir da identificação entre ente e eternidade, não podendo haver possibilidade de o ente ser gerado, apesar também de já ter descartado a possibilidade de um ente ser eterno. Mais uma vez, como parece ocorrer em todo o texto, Górgias fecha a via de solução do problema desde a primeira hipótese e a segunda e terceira hipótese tem como premissa a negação da anterior.

Sobra, portanto, a possibilidade de que seja gerado do não-ente, mas isso é impossível, pois o gerador precisa necessariamente participar da realidade, ou seja, se o não-ente não participa da realidade e isso já foi demonstrado anteriormente, ele não pode gerar nada. Que tampouco pode ser simultaneamente eterno e gerado fica evidente por se tratarem de coisas contraditórias.

A seguir, Górgias trata da impossibilidade de o ente ser uno ou múltiplo. Que não pode ser uno ele parece concluir a partir de algumas ideias de Zenão. Isso fica mais claro em *MXG* e não em Sexto, mas o argumento de ambos é no fundo bem parecido. Górgias parte da premissa de Zenão que o ente deve ser corpóreo, pois se não possui nem grandeza, nem espessura, nem massa, não pode existir. Trata-se de um fragmento preservado por Simplicio em sua *Física*:

(Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (a uma outra) se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim já o acrescentado nada seria. Mas se, subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído. (Simp. *Phys.* 139, 5 // DK 29 B 2. Trad. Ísis L. Borges).

Mas, o fato de o ente ser corpóreo acarreta nova contradição para a possibilidade do ente ser uno. Seguindo ainda Zenão, Górgias diz que se então o ente tem que ser corpóreo, ele é ou quantidade ou continuidade, ou grandeza, ou corpo, mas então, em todos os casos ele seria composto de um número indeterminado de partes, pois seria divisível, logo, não poderia ser uno.

Por fim, retorna a premissa inicial, retirada de Zenão: é impossível que o ente não seja qualquer uma dessas coisas, pois, do contrário, não existiria. Do que foi dito fica então óbvio que o ente não poderia ser uno. E se é necessário que ele seja uno, então ele não existe.

Tendo sido descartada a possibilidade de o ente ser uno, fica fácil descartar que ele seja múltiplo, pois o múltiplo é a junção de vários “uns”. Não podendo existir a unidade, muito menos poderia existir a multiplicidade. Fica então demonstrado, através da impossibilidade da aplicação de qualquer predicado ao ente, que ele não pode ser.

Chegado a esse ponto, apesar de Górgias já ter argumentado contra a possibilidade de existência do ente e do não-ente individualmente, ele lança agora um novo argumento para a impossibilidade de eles existirem ao mesmo tempo: se tanto o ente como o não-ente são, então eles se identificam pelo fato de serem, são o mesmo quanto ao ser, e então nada é.

A conclusão da passagem não é pacífica e foi alvo de algumas críticas já desde a Antiguidade: o próprio doxógrafo anônimo, do *MXG* chama atenção para essa

passagem, que também aparece no seu texto, mas não exatamente da mesma forma que em Sexto. As opiniões modernas se dividem entre os que concordam que o argumento conduz necessariamente a essa conclusão e os que acham que o argumento pode implicar a conclusão contrária, ou seja, que tudo é – ou que os dois são – e não que nada é¹¹.

Sobre a conclusão da primeira tese, vale a pena retomar algumas observações centrais de Unstersteiner (2012, p. 228-229). Diz ele que a identidade entre ente e não-ente é contraditória, pois, por um lado a dualidade exclui essa identidade, e por outro a identidade dos dois exclui a dualidade. Portanto, isso quer dizer que as noções de ente e não-ente não admitem uma existência nem mesmo hipotética, pois são contraditórias em relação ao ser e sequer existem: se eles são dois, ou seja, se existem individualmente, são únicos, absolutos e não admitem que nada lhes seja idêntico, em outras palavras, são idênticos apenas a si mesmos (como parece derivar de certa leitura do *Poema* de Parmênides mas, se são idênticos, então não são dois, então essa “alteridade” não é, de fato, uma diferença.

Cassin, em *Identité et catastrophe ou comment le cygne devient éléphant* (1981)¹², nos parece fazer uma interpretação muito próxima do que pensamos acerca dessa primeira tese. O texto de Górgias nos parece ilustrar:

“[...] um dos dois destinos possíveis da identidade. Ou bem a identidade triunfa no progresso dialético consentindo em se perder na alteridade para se revelar ainda mais rica, como identidade do idêntico e do não-idêntico, até à unidade do Espírito Absoluto. Ou bem, conforme à sua completamente tola identidade, ela se reproduz, se repete, se reitera. Ora, quanto mais essa iteração é automática e exata [...] mais violenta é a diferença.” (Cassin 1990, pp. 23-24)

Ora, nos parece claro que Górgias quer mostrar até onde se pode ir com a identidade não dialética. Como diz a autora, Górgias com o *Tratado* simplesmente torna manifesto que o “sofisma” é o erro do outro, que se deve ao tratamento ontológico do “é”, pois “é a identidade do ser consigo mesmo que faz jogo de palavras” (p. 27). É o enunciado de identidade tradicional, “o ser é ser”, quem produz a indistinção entre

¹¹ Para indicar apenas alguns autores: entre os que não concordam com a conclusão de Górgias, estão, além do já citado Anônimo, Calogero (1932) e Kerferd (1955). Untersteiner (2012) conta entre os que concordam com essa conclusão.

¹² Há uma tradução ao português: “Identidade e catástrofe ou como o cisne se torna elefante”. Publicada no Brasil em *Ensaio Sofísticos*, de 1990. O trecho aqui citado por nós é retirado dessa tradução.

sujeito e predicado e explora exatamente essa “confusão” ente existência e cópula, entre os vários sentidos do verbo ser, para então erigir o ser como regra.

Ainda em outros termos, o que Górgias parece querer é dizer que algo que não admite uma ambiguidade “em si mesmo” e em relação aos outros não pode existir. Em última instância o alvo maior é esse conceito de verdade único, unívoco, idêntico; uma verdade inequívoca como parecia ser o que buscavam alguns pensadores anteriores a Górgias – e muitos buscam ainda hoje – não pode existir, ela é forjada pelos discursos dos filósofos anteriores a ele.

Se é, não pode ser conhecido

Passemos a segunda tese do *Tratado*: ainda que algo exista, não podemos ter um conhecimento seguro sobre esse algo. Nessa segunda tese, há premissas distintas entre a paráfrase de Sexto e *MXG*. Lá, Górgias parece partir do enunciado de Parmênides de que ser e pensar são o mesmo (DK 38 B 3), portanto, ele parte da premissa de que o ente basta ser pensado para ser e é assim que chega à conclusão de que não é possível um conhecimento seguro sobre a realidade. Aqui em Sexto acontece o inverso, Górgias parte da premissa de que o ente não é pensado e assim chega à conclusão de que ele é incognoscível.

Dois caminhos “contrários” que se complementam, pois, de todo modo é preciso refutar os dois para chegar à conclusão final. Tanto faz de qual das duas premissas Górgias parte, “o ente é pensado” ou “o ente não é pensado”, pois chegará a mesma conclusão de que o ente é incognoscível ao homem, assim como anteriormente chegou a conclusão da não existência do ente partindo de premissas contraditórias. Dito de outro modo mais claro, em uma realidade dividida rigorosamente em contrários, e em que, paradoxalmente, nenhuma coisa pode admitir seu contrário, de onde se parta se chegará sempre ao mesmo lugar: uma realidade nesses termos não existe, se existe, pensa-la assim não vai levar a um entendimento seguro acerca dela e muito menos essa realidade poderá ser dita. Seja pensada enquanto realidade abstrata, seja pensada enquanto realidade “empírica”. É importante, aliás, atentar para isso, cremos que aqui, a crítica de Górgias é feita tanto à possibilidade de se alcançar uma certeza acerca de uma realidade “abstrata”, seja ela entendida como corpórea ou incorpórea, como de uma realidade “sensível”.

Nessa tese, como aponta Cassin (2005, p. 38), Górgias demonstra a incognoscibilidade pela impossibilidade do falso, no sentido de que não é possível discerni-lo da verdade. Não é que não exista a falsidade, ela existe tanto como qualquer coisa, no momento mesmo em que é concebida ou falada. Górgias não nega, então, que os pensamentos possam ser verdadeiros ou falsos, mas tão somente que é impossível diferenciá-los “objetivamente”, “seguramente”. Trata-se de colocar a passagem da realidade ao pensamento em questão. Só o pensamento não pode assegurar a existência e/ou verdade de algo. Uma vez que o ato de pensar em algo não acarreta necessariamente a sua verdade – já que o falso pode ser igualmente pensado e nem por isso abandonar o estatuto de falsidade –, o fato de ser objeto de pensamento não implica na existência real desse objeto.

Nos parágrafos 77-82, Górgias demonstra duas vezes a premissa pelo absurdo: se os pensamentos fossem entes, bastaria ser pensado para ser; e se os pensamentos fossem entes, os não-entes não poderiam ser pensados. Demonstrará, então, tanto que não basta ser pensado para ser, pois é possível que se pense em coisas que não existam e nem por isso elas passam a existir; e que as coisas que não existem não param de ser pensadas o tempo todo.

O exemplo dos homens que voam e o das carruagens que correm no mar, apesar de aparentemente banais, conseguem ser eficazes meios de ataque aos filósofos e um bom modo de fazer com que seu primeiro argumento seja aceito. Esse exemplo, parece-nos, também impossibilita a mais tarde famosa tese atribuída¹³ aos “sofistas” de que não existe falsidade. Górgias, parece-nos, não está falando isso aqui e em nenhum lugar, mas bem ao contrário. O falso pode existir, ser pensado e dito assim como o verdadeiro, a questão é que não existem meios seguros de discernir entre o falso e o verdadeiro. O falso e o verdadeiro não abandonam seus estatutos de falsidade e verdade pelo fato de que o ser humano não consegue discerni-los. Apenas se o ente/as coisas fossem pensamentos e se, ao pensar, todo ser humano chegasse a uma apreensão exata do que eles sejam, é que poderíamos dizer que Górgias afirma não haver falsidade; mas, negando que isso se passe assim, o efeito, nos parece, é exatamente o contrário: o falso existe tanto quanto o verdadeiro.

Segundo argumento: se as coisas pensadas forem entes, os não-entes não poderiam ser pensados pelo simples fato de que os dois, ente e não-ente são contrários e

¹³ Platão foi, talvez, o principal pensador a atribuir tal tese aos “sofistas”. Em vários lugares isso aparece, como, por exemplo, no *Sofista* e *Eutidemo*.

um contrário exclui a existência do outro. Mas não é possível que os não-entes não sejam pensados, pois muitos não-entes são pensados, incluindo Cila e Quimera. Górgias já havia negado anteriormente, no exemplo dos homens que voam e das carruagens no mar, que os não-entes não pudessem ser pensados, mas mais uma vez tenta exaurir todas as possibilidades.

Coelho (2010, pp. 38-39) apresenta um comentário sobre a Cila e a Quimera que nos parece relevante apontar: ambas as figuras míticas são seres que possuem atributos belos e feios. Cila é uma bela moça que foi transformada em um “quase monstro” que possui a parte de baixo deformada, mas tem a parte de cima preservada em toda sua beleza anterior, em outra versão ela é a filha de Niso que é transformada em pássaro. Quimera é tanto uma figura monstruosa, quanto uma ninfa. Segundo a autora, Górgias poderia estar usando essas figuras também como uma “metáfora para as construções dos filósofos, que podem ser tanto belas quanto horrendas, sendo que não há critério para discerni-las.”

Untersteiner (2012, p. 243) pensa que Górgias quis demonstrar que, assim como Cila e Quimera não são representações verdadeiras ou reais, as representações do pensamento filosófico, que constituem uma combinação de termos em uma unidade, tampouco o são.

Por fim, a argumentação muda de tom mais uma vez, não se trata mais de saber se o ente é ou não pensado, mas de reivindicar uma autonomia para o pensamento por meio de uma analogia com as percepções sensíveis. Cada “sentido” tem sua “função” própria, assim, a vista apenas vê e não pode ouvir, e a audição só pode ouvir e não ver; do mesmo modo, podemos concluir que o pensamento só pode pensar pensamentos. E, assim como não se rejeitam as coisas ouvidas por não serem vistas e nem as vistas por não serem audíveis, não se deve rejeitar as coisas pensadas por não serem vistas ou ouvidas.

Mas, isso não quer dizer que então tudo o que for pensado existe, pensar uma coisa não é critério para a existência dessa coisa, porque a coisa é exterior ao pensamento. Em outras palavras, uma coisa é a realidade como existe, outra coisa são as diferentes percepções/sensações dessa realidade, incluindo o pensamento. E cada uma dessas percepções/sensações é autônoma e não sai de sua autonomia: cada realidade peculiar a dada percepção deve ser julgada pela sua sensação própria, Górgias diz.

É assim que Górgias arremata: se as percepções/sensações são autônomas, então o ente não pode ser pensado. Se cada percepção/sensação tem sua “função” própria e

seu critério de apreensão, como foi dito no parágrafo anterior; e se o pensamento é tido por Górgias como uma percepção/sensação, fica claro que a única coisa que o pensamento apreende de forma segura são pensamentos, não podendo apreender “realidades”. Assim sendo, o pensamento pode até apreender o “pensamento das coisas”, mas não as coisas, elas mesmas, pois que elas não são pensamentos, são coisas diferentes deles.

Sendo assim, nos diz Untersteiner (2012, pp. 246-247) que cada percepção não possui critério para ser transformada em juízo, pois se passaria de um domínio a outro e Górgias já disse que cada domínio sensorial é autônomo; assim, o pensamento pode determinar qualquer conteúdo-sensação, porque uma sensação diferente dele não pode vir intervir e fazer um juízo. Se, por exemplo, o pensamento pensa que carruagens correm no mar, a vista não poderia intervir para determinar um juízo provocado por uma sensação contrária (ou seja, que ela não vê carruagens correndo no mar), portanto, existirão duas sensações/percepções que se contrastam e nenhuma delas pode aspirar a verdade, pois cada domínio sensorial só emite um juízo sobre seu próprio domínio.

Dito de outro modo: no caso das carruagens, o pensamento *pensa* que correm no mar, mas a vista *vê* que não e, como nem o pensamento acessa os critérios da visão e nem a visão acessa os critérios do pensamento, nem o pensamento, nem a visão “saberão” qual é a verdade segura e nem poderão interferir no juízo do outro.

Assim sendo, completa Untersteiner, citando Levi (1941, p. 25), não fica claro quais as experiências são verdadeiras, se aquelas que são sentidas ou aquelas que são pensadas e quais dentre as que são sentidas e pensadas, pois podemos ter sensações e pensamentos distintos e até contrários sobre uma mesma coisa ou ideia. Portanto, ainda que existam as coisas “empíricas” ou “abstratas”, elas não são cognoscíveis em um sentido de que não podemos conhecer a verdade/falsidade delas de forma segura. Pode-se dizer que Górgias negava uma tese, cara aos racionalistas, de que as coisas se refletem como são no pensamento ou que as representações feitas das coisas são as próprias coisas e tudo o que existe. Em outros termos, coloca em cheque tanto uma espécie de “realismo” das ideias como um relativismo subjetivista forte, as “coisas” não são nem pensamentos, nem simplesmente o que cada um percebe que são.

Se é, e se pode ser conhecido, não pode ser comunicado a outros

Admitamos então que exista tal ente e que possamos ter um conhecimento seguro acerca dele, Górgias agora tratará da última tese, da impossibilidade de que possa haver um discurso seguro acerca desse ente. E parte aqui do mesmo argumento da autonomia dos sentidos, usado anteriormente para provar que as coisas mesmas não podem ser pensadas, pois elas são exteriores ao pensamento e que cada um dos sentidos/percepções se encerram dentro de seus próprios critérios de apreensão. Pois, as coisas visíveis não podem ser transmitidas pela audição, nem as coisas audíveis podem ser transmitidas pela visão. Do mesmo modo, a palavra só pode transmitir palavra e não as coisas elas mesmas, logo, não há meio seguro de haver comunicação inequívoca entre as pessoas.

Para essa tese, Sexto e o Anônimo apresentam argumentos diferentes, mas não contraditórios ou excludentes. Achamos que os ler em conjunto é a melhor forma de se compreender essa última tese que, na nossa visão, é a mais importante de todo o *Tratado* e que terá suas consequências desenvolvidas em *Helena* e *Palamedes*: o discurso, por ser algo diferente das próprias coisas, não pode revelar a verdade/realidade, entendida tanto como “ente abstrato” como “coisas empíricas”, ele não faz referência a nada, ou ocupa o lugar de algo, mas exatamente por isso ele é o responsável por estabelecer a verdade/realidade.

Górgias expõe a impossibilidade da comunicação através de dois motivos, um melhor desenvolvido na versão de Sexto: o discurso é diferente das coisas reais, ele não é as próprias coisas e, portanto, não tem por “função” revelar a realidade e, além disso, na versão do Anônimo é dito que cada experiência é individual e relativa, portanto, incomunicável. Vejamos melhor como se dá a argumentação em Sexto e concluiremos com uma rápida passagem pelo argumento de *MXG*.

Não só os entes – aqui novamente entendido, cremos, tanto como coisas como ideias – não são palavras, como não há meio de que palavra/discurso se converta em coisas/ideias. Portanto, a palavra, não poderia jamais substituir uma coisa ou uma ideia, não poderia ocupar o lugar de uma coisa ou ideia que são, sempre, exteriores a ela. Algo que dá matéria para articular o final do *Tratado* com *Helena*. Sendo a palavra autônoma,

fica ainda mais clara a famosa declaração de Górgias em *Helena*: “o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e mais imperceptível corpo, concretiza os atos mais divinos” (DK 82, B 11, 2-3). O discurso concretiza, produz, realiza (ἀποτελέω) atos, ações, trabalhos (ἔργα) divinos. Portanto, o fato de que o discurso/palavra seja algo autônomo não constitui uma limitação, mas ao contrário, essa autonomia lhe permite realizar atos. Lhe permite, nos termos de Cassin (2005, p. 56), “produzir algo como um objeto: sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma, indiscernivelmente”.

Deixemos, entretanto, as possíveis relações existentes entre os textos remanescentes de Górgias e nos concentremos em um parágrafo da paráfrase de Sexto:

(85) E, não sendo palavra, não se mostraria a outrem. A palavra, ele diz, se constitui a partir das coisas exteriores que nos chegam, isto é, das coisas sensíveis: pois do encontro com o sabor formase em nós a palavra emitida sobre esta qualidade, e da incidência da cor, a palavra sobre a cor. Se é assim, a palavra não é rememorativa do exterior, mas é o exterior que se torna revelador da palavra.

Esse parágrafo, de modo geral, foi tido como “não confiável” e não foi muito comentado, entretanto, autores como Cassin (1995) e Mourelatos (1987) se utilizam fortemente dele para chegarem a suas conclusões finais sobre a terceira tese de Górgias. Nos utilizaremos, então, das informações textuais retiradas de ambos os autores.

É principalmente sobre a frase final desse parágrafo (εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται) que se apoiam tanto Cassin (2005, pp. 46-63) como Mourelatos (1987, pp. 135-170) para chegarem às suas conclusões – bem distintas e discordantes, é verdade – sobre a terceira tese. Concordamos com ambos que ela, apesar de difícil, é de grande importância para a compreensão dessa última tese. A dificuldade maior aqui reside em torno dos adjetivos παραστατικός e μηνυτικὸν¹⁴, sobre qual seria o sentido de ambos nesse contexto específico, pois, não é concorde o significado desses termos e é exatamente a partir deles que se formam interpretações distintas sobre a “teoria” de Górgias. A discordância entre os dois autores em questão, aliás, parece partir já da escolha de suas traduções.

¹⁴ Nas traduções ao português que consultamos, as escolhas são, respectivamente: *evocativa* e *indicador*, Coelho (1999); *representa* e *revelador*, Sousa e Pinto (2005); *expressão* e *revelador*, Barbosa e Castro (1993). Cassin (1995) usa *commémoratif* e *révélateur*; Mourelatos (1997) *represents* e *foretoken*.

Παραστατικός pode significar “o que exhibe, expõe, explica, indica”, enquanto μηνυτικὸν “o que revela, descobre o que é secreto, indica, faz conhecer, comunica”. Cassin observa que esse último sentido de μηνυτικὸν é o mais privilegiado, mas sendo assim, a frase já não diria mais nada, pois, como se pergunta Mourelatos (1987, p. 159), o que entender por algo como “é a realidade exterior que comunica o discurso”? O autor, constata, então, que nossos eruditos modulam indevidamente o sentido de μηνυτικὸν para contornar esse problema.

Para tentar resolver a questão, Mourelatos propõe, então, que se persiga o uso de μηνυτικός feito por Sexto em todos os lugares. Cassin segue a mesma pista, nós, também, fizemos o mesmo – via TLG – e constatamos os mesmos números: o termo aparece 13 vezes no total, sendo que a maior parte está concentrada no livro VIII (*Contra os Lógicos II*), são 7 ocorrências no total; em *Adversus Mathematicus* existem ainda mais 4 ocorrências, a saber, livros I, V, XI e na passagem em questão; por fim, duas ocorrências nas *Hipóteses Pirrônicas*, no livro I. Quanto a Παραστατικός, são 10 ocorrências, sendo 7 delas também no livro VIII, uma em VII além da passagem em questão e uma em I.

Com os números e locais em mãos, Cassin vai, então, comentar acerca da distinção que Sexto faz, em sua crítica da semiologia dogmático-estoica, entre duas espécies de signos: o comemorativo (ὕπομνηστικόν) e o indicativo (ἐνδεικτικόν). O primeiro é signo das coisas ocasionalmente não evidentes, por exemplo, Atenas quando estou em outro lugar; esse tipo de signo apenas junta duas percepções que já tiveram conexões frequentemente observadas; uma dessas percepções está ausente e é rememorada, em qualquer modalidade de tempo, por exemplo, “a cicatriz, signo de um passado, lembra a ferida; a fumaça, signo de um presente, evoca o fogo; o ataque cardíaco, signo de um futuro, anuncia a morte” (2005, p. 58). O segundo é signo de coisas naturalmente não-evidentes, por exemplo, a ideia de poros inteligíveis; esse tipo de signo tem em si toda a “mostração”, pois o que é significado não é observável em si, por exemplo, “os movimentos do corpo são signos indicativos da existência da alma” (2005, p. 59).

Tendo, então, isso por contexto, Mourelatos e Cassin propõem responder qual o significado dos adjetivos em questão. Mourelatos entende que μηνυτικός seja remetido ao signo comemorativo; para Cassin, os dois termos são empregados indiferentemente para os dois tipos de signo. Mais ainda, a autora afirma que na única frase em que Παραστατικός e μηνυτικός aparecem juntos (trata-se do parágrafo 202, do livro VIII),

assim como na paráfrase de Górgias, é o primeiro quem remete ao signo comemorativo e o segundo ao indicativo e sobre isso nenhum intérprete teve dúvida.

Portanto, Cassin propõe o que seria a tradução no idioma de Sexto: “O discurso não é o signo comemorativo do de fora, é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso” (2005, p. 60). Essa é o inverso da conclusão de Mourelatos, para quem o discurso funciona não como signo indicativo, mas como signo comemorativo e interpreta a passagem em termos de um behaviorismo linguístico.

De nossa parte, concordamos com a leitura de Cassin, confiando na sua descrição do contexto em que esses termos estão inseridos, se é do modo que ela diz, então, cremos, sua conclusão nos parece a mais adequada e vai ao encontro de nossa interpretação. A frase, tal como traduz a autora, seria: “O discurso não é comemorativo do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso” (*S'il en est ainsi, le discours n'est pas commémoratif du dehors, c'est le dehors qui devient le révélateur du discours*). Porque o discurso não serviria para lembrar ou guardar na memória uma afecção exterior que já tenha sido observada, ele seria, antes, nos termos de Sexto, como aquele tipo de signo indicativo, que serve, aos dogmáticos, para deduzirem o que naturalmente escapa a apreensão, por exemplo, diz Cassin, a alma. (2005, p.62)

Como dito mais acima, na terceira tese Górgias utiliza o argumento da heterogeneidade da palavra/discurso em relação às coisas e ideias. Assim sendo, só poderíamos comunicar palavras/discursos e não as próprias coisas e não haveria meio de fazer essa conversão de palavras/discursos em coisas ou ideias, ou, em outros termos, não se passa da palavra ao exterior. Nesse parágrafo, entretanto, Górgias parece conceder que exista uma espécie de passagem “das coisas” às palavras: do encontro com certas sensações, como exemplos o sabor e a cor, se formam em nós palavras/discursos sobre essas sensações.

Parece-nos que não se trata, entretanto, de passar de uma palavra ouvida à uma suposta coisa, mas de inferir a partir do de fora, que é formado e transformado pelo discurso. Em outros termos, ao entrarmos em contato com algo exterior, aos sentirmos, “apreendermos” algo exterior, se forma algo como uma palavra/discurso, mas essa coisa exterior é, também ela, produto do discurso. Portanto, parece-nos, o de fora tanto é produto como produtor de palavra/discurso. Mas isso, como poderia parecer em uma primeira leitura menos atenta, não parece indicar qualquer possibilidade de comunicação, ao contrário, pois, em nenhum momento é dito que se passa do discurso ao de fora. Sendo assim, ainda que um indivíduo, a partir das sensações exteriores,

forme uma palavra/discurso sobre aquela sensação, ele não pode, ao enunciar tal palavra/discurso, “revelar” a outro, comunicar a outro, mostrar, enfim, a própria sensação – até porque a própria sensação não pode nem mesmo ser apreendida de modo seguro –, mas apenas a palavra/discurso que nele se formou. A palavra/discurso não é a própria “sensação”, ele é apenas palavra/discurso.

Para finalizar, no penúltimo parágrafo de *MXG*, é apresentado novo argumento para a impossibilidade da comunicação, trata-se da diversidade das percepções por parte de indivíduos distintos e até em um único indivíduo, pois não há uma identidade das percepções, nem em um único indivíduo, muito menos entre duas ou mais pessoas. Quando uma pessoa fala algo, não há garantia que seu ouvinte tenha na ideia a mesma coisa que ela ao falar, pois os dois indivíduos são distintos, assim como suas próprias percepções, não havendo meio de se comunicar um conhecimento seguramente de um para outro; e até em um único indivíduo se constata essa diversidade de percepções dependendo do tempo em que se encontra, se é no passado ou presente e também com qual sentido percebe, se ouve, se vê, se toca, etc.

Conclusão

Nosso propósito foi apresentar a paráfrase de Sexto Empírico evidenciando o caráter “desconstrutivo” que, parece-nos, está presente em todo o texto de Górgias. Desconstrução essa não só de alguns paradigmas presentes no seu tempo, como de seu próprio texto. O modo como Górgias apresenta suas questões, sua estrutura de recuo que começa sempre por anular de saída a tese anterior, nos faz pensar que seu esforço maior é o de problematizar e refutar o absolutismo de certas concepções acerca do conhecimento, da linguagem e da verdade, incluindo as suas próprias. Principalmente no que diz respeito à linguagem, pois, ao término o que fica é a aporia em torno de uma comunicação inequívoca que ele sequer tenta refutar, como faz nas duas primeiras teses.

Em outros termos, parece-nos que a questão central de Górgias – não só do *Tratado* – é desnaturalizar a identificação da realidade, que nos é exterior, e do nosso discurso sobre essa realidade exterior. Pois ele percebe que o entrelaçamento entre a realidade e o nosso discurso sobre a realidade – que sempre permanece fora da própria realidade – não é algo pacificamente dado, mas algo extremamente complexo, pois, como diz Casertano (2004, p. 59), “é sempre e somente a nossa linguagem que estabelece a relação entre linguagem e realidade”. São dois planos distintos que devem

ser distinguidos apesar de toda a dificuldade. E ele conclui um pouco adiante “é difícil estabelecer a ‘realidade’ de alguma coisa de maneira independente do nosso discurso: a afirmação (ou negação) da realidade de alguma coisa, o nosso inevitável atribuir predicados a alguma coisa, passam sempre através das nossas ‘qualificações’ daquela realidade”.

Atentamos a possíveis objeções que podem surgir ao afirmarmos que Górgias nos parece ser um pensador acentuadamente “destrutivo”: não se trata de necessariamente deduzir uma má valoração sobre seus textos e sobre sua atuação na *polis* por isso, mas ao contrário, enxergamos essa tônica “negativa” como algo que pode ser extremamente positivo, pois “detecta” a não neutralidade de nossos discursos que, muitas vezes, se dizem neutros ou cobertos de boas intenções. Se trata de perceber melhor como conhecemos e falamos sempre através do que percebemos das coisas, por mais que as coisas mesmas existam e tenham características próprias que não conseguimos apreender.

Creemos que Górgias pode ser considerado “destrutivo”, “negativo”, sem que isso seja carregado de um valor moralmente vil. Não nos parece que ele pretende simplesmente destruir e ponto final, não cremos que se trata de uma espécie de “niilismo” que apenas radicaliza tudo negativamente e desiste de caminhos possíveis; mas tampouco cremos que seja para eleger outros fundamentos ou paradigmas no lugar dos anteriores, para dizer que ele próprio detém a “verdade” acerca dessas questões, mas, talvez, seja para denunciar o perigo “ético-político” que reside em torno de discursos e especialmente desses discursos que pretendem possuir uma verdade inequívoca e/ou neutra. Afinal, apesar de o discurso não conseguir dizer as coisas como elas realmente são, ele é um grande soberano que está para a alma como o *pharmakon* está para o corpo. É o que diz Górgias no *Elogio de Helena*.

Dito de outro modo: a “conclusão” que retiramos do *Tratado* é que ele, apesar de ser extremamente “gnosiológico”, traz implicitamente em si já algumas questões ético-políticas derivadas de suas várias leituras possíveis. As várias consequências decorrentes do *Tratado*, parece-nos, leva diretamente a questões éticas que, cremos, raramente estavam dissociadas das questões “gnosiológicas” na Atenas dos séculos V-IV a.C. Claro que essas questões tem um valor “epistêmico” forte, mas, é exatamente isso que Górgias parece querer propor: conhecimento e ética não são dissociados. O conhecimento deve ser “guiado” pela ética, assim como a ética pelo conhecimento.

Claramente isso são apenas conjecturas possíveis a partir das questões suscitadas pelo texto e pelo direto vínculo que julgamos haver entre o *Tratado* e os demais textos de Górgias, não exatamente pelo que está explicitamente escrito. Mas isso é matéria de um outro trabalho que exatamente articule essas conclusões aparentemente “perigosas” do *Tratado* com seus outros textos. Nossa conclusão é, portanto, que Górgias parece de fato não concluir nada no *Tratado*, mas problematizar o conhecimento e deixar questões em aberto para que, sempre buscando, consigamos enxergar os *kairoi* e saibamos aproveitá-los da melhor maneira possível.

Referências bibliográficas

Textos e traduções de Górgias

CAVALCANTE, Gabrielle. *Sobre Górgias: Nem ser nem não-ser*. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2. Berlin: Weidmann, 1922.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. port. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GÓRGIAS, “Tratado do Não-Ente”. Tradução, introdução e comentários de Maria Cecília Miranda Coelho. In: *Cadernos de Tradução*, nº 4. São Paulo: EDUSP, 1999.

UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. fascs. 2. Firenze: La Nuova Italia, 1949.

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

Textos modernos

CALÓGERO, Guido. *Studi sull’eleatismo*. Rome: Tipografia del Senato, 1932.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Napoli: Guida Editore, 2004.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *O efeito sofisticos*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

- COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. “Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva”. In: ASSUNÇÃO, T. R., FLORES, O., MARTINHO, M. (Org.). *Ensaio de Retórica*. Belo Horizonte: Tessitura, v., pp. 27-55, 2010.
- CURD, Patricia. “Gorgias and the Eleatics.” In: *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. ed. SASSI, Maria Michela. pp. 183-200, Pisa: Edizioni della Normale, 2006.
- KERFERD, George B. *The Sophistic Movement*. UK: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Gorgias on Nature or That Which Is Not*. Phronesis, Vol. 1, No. 1 (Nov., 1955), pp. 3-25.
- MANSFELD, Jaap. “Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' On What is Not”. In: Montoneri-Romano (eds.), *The proceedings of the International Congress on Gorgias*, Catania, pp. 243-271, 1985.
- McCOMISKEY, B. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Southern Illinois University, 2002.
- MOURELATOS, Alex P. D. “Gorgias on the function of language”, In: *Philosophical Topics* 15 (2):135-170 (1987)
- VERDENIUS, Willem J. “Gorgias doctrine of deception”. In: KERFERD, G. B. (ed.) *The sophists and their legacy. Hermes Einzelschriften*, n. 44, Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 116-128, 1981.