



A RETÓRICA DO *KOSMOS* SOCIAL

Marcus Resende, Mestre em Filosofia – UFS

RESUMO: A busca pela verdade filosófica é parte de um grande esforço dos filósofos pré-socráticos. Estes se deparam com a natureza e através de seu logos propõem conhecê-la e descrevê-la. A construção dessa verdade, portanto, conduziu os filósofos da natureza à presunção de apresentar uma epistemologia capaz de descrever o ente. Como resultado dessa busca filosófica, a natureza foi apresentada por diferentes filósofos que não necessariamente concordavam entre si – o ente é uno para alguns e múltiplo para outros, gerado para alguns e não gerado para outros e etc. O clássico poema de Parmênides chega a afirmar que o ser é e o não ser não é. Para contrapor a proposta filosófica pré-socrática, Górgias de Leontinos responde com um poema filosófico dizendo que o ser não é. Abre-se assim uma discussão sobre a impossibilidade do ser humano alcançar qualquer proposição de verdade metafísica ou absoluta. Ora, se a verdade metafísica não é possível, porque o ser humano não tem como conhecer, compreender ou falar sobre o ente, resta a esse ser humano encontrar a tão ansiada verdade filosófica assumindo um novo caminho. Górgias aponta para a retórica como o caminho que vai tirar os habitantes da *polis* de uma nuvem metafísica para que, a partir de suas relações com a sua comunidade, possa encontrar a verdade do *kosmos* social.

PALAVRAS-CHAVE: Sofística. Sofistas. Retórica. Górgias. Leontinos. Ordem. Kosmos.

ABSTRACT: The quest for philosophical truth is part of a great effort of the pre-Socratic philosophers. These are faced with nature and through their logos propose to know and describe it. Therefore, the construction of this truth led the philosophers of nature to the presumption of presenting an epistemology capable of describing the being. As a result of this philosophical search, nature was presented by different philosophers who did not necessarily agree among themselves - the being is one for some and multiple for others, generated for some and not generated for others, and so on. The classic poem of Parmenides comes to affirm that the being is and the non-being is not. To counter the pre-Socratic philosophical proposal, Gorgias of Leontini responds with a philosophical poem stating that the being is not. It opens a discussion about the impossibility of the human being to reach any proposition of metaphysical or absolute truth. Now, if metaphysical truth is not possible, because the human being has no way of knowing, understanding or speaking about being, it remains for this human being to find the so longed philosophical truth by taking a new path. Gorgias points to rhetoric as the path that will take the inhabitants of the *polis* from a metaphysical cloud so that, from their relations with their community, they can find the truth of the social *kosmos*.

KEYWORDS: Sophistry. Sophist. Rhetoric. Gorgias. Leontini. Order. Kosmos.

Foi Górgias bem sucedido em sua tentativa de inocentar Helena? Pelas evidências documentais¹ sabemos que os discursos do retor de Leontinos chamaram muita atenção e despertaram no povo ateniense a curiosidade de ouvir e aprender uma abordagem retórica que se apresentava de maneira inusitada, com uma proposta filosófica e política que caminhava na contramão do conhecimento elaborado pelos filósofos pré-socráticos. Apresentar uma filosofia que busca verdades consentidas comunitariamente significa o rompimento com a filosofia da natureza, “pois, de modo geral, o empenho dos primeiros filósofos era no sentido de revelar toda a verdade ‘sobre a natureza’: descrever, organizar e explicar o universo e todos os seus componentes” (BARNES, 2003, p. 14). Embora a filosofia da natureza tenha sua importância reconhecida no mundo grego, para Górgias (ex-aluno do físico Empédocles, um pré-socrático relevante) essa filosofia não atende às suas inquietações políticas, cujo foco está na construção da *polis*.

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

A VERDADE METAFÍSICA “NADA É”.

Antes de respondermos a última pergunta acima registrada, devemos falar um pouco mais sobre a verdade ou verdades que Górgias está refutando. Neste artigo, primeiro propomos

¹ As evidências documentais estão apresentadas em outro texto meu chamado *Górgias no teatro em Atenas: a verdade da experiência comunitária*.

apresentar brevemente, através da interpretação do *Tratado do Não Ser*, a argumentação gorgiana para a refutação das verdades filosóficas estabelecidas até então. Em seguida, apresentaremos a proposta de Górgias de substituição dessas verdades refutadas por uma verdade de assentimento comunitário com a dimensão do *kosmos* social.

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

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

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

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

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

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

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

Mas como se dá a refutação gorgiana da verdade metafísica? Aqui estão as três teses do MXG²: “Górgias diz que nada é. Se é, é incognoscível. Se tanto é quanto é cognoscível, não pode ser evidenciado aos demais” (979a). Em Sexto³, as três teses aparecem da seguinte forma: “primeiro, que nada é; segundo que, se é, é inapreensível para o ser humano; terceiro que, mesmo se é apreensível, não obstante é incomunicável e inexplicável ao próximo” (SEXTO, 65).

Na primeira tese – “nada é” – Górgias está contrariando Parmênides quando este diz que o não ser não é porque não pode ser pensado, mas que o ser é porque pode ser pensado, visto que

² DINUCCI, 2017, p. 87. Tradução de Aldo Dinucci e revisão técnica de Luís Márcio Fontes.

³ DINUCCI, 2017, p. 93. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito e Rafael Huguenin. Revisão técnica de Aldo Dinucci e Luís Márcio Fontes.

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

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

Pois é preciso que as coisas pensadas sejam, e o-que-não-é, já que não é, não pode ser pensado. Mas se fosse assim, ninguém diria nada falso, diz Górgias, nem mesmo se dissesse que bigas combatem no mar, pois assim todas essas coisas seriam. Com efeito, as coisas vistas e as coisas ouvidas serão por isto: porque cada uma delas é pensada. (15) Mas se não é assim, como não vemos as coisas que são, do mesmo modo <não são> as coisas que vemos

ou pensamos. Com efeito, mesmo que muitos as vissem e muitos também as pensassem, não seria evidente que tipo de coisas é verdadeiro, de modo que, se tais coisas também são, para nós serão incognoscíveis (MXG 980a 10-19).

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

Por isso é correta e válida a conclusão de que “se as coisas pensadas não são seres, o ser não é pensado.” Mas as coisas pensadas (pois isso se deve antecipar) não são seres, como mostraremos, então o ser não é pensado. E que as coisas pensadas não são seres está claro; pois se as coisas pensadas são seres, todas as coisas pensadas são, qualquer que seja o modo que alguém as pense. O que é incoerente [e, se assim é, é trivial]. Pois não é porque alguém pensa em um homem voando ou em carros correndo no mar que imediatamente o homem voa ou os carros correm no mar. Assim, as coisas pensadas não são seres (SEXTO, 78-79).

Kerferd diz o seguinte sobre este segundo argumento:

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

Como a mente não pode possuir as propriedades da coisa, fica impossibilitado o conhecimento dessa coisa. Da mesma forma, os sentidos não tem a capacidade de levar ao conhecimento do ser, já que a percepção sensorial é muito limitada para a apreensão do ente. Segundo Górgias, as coisas vistas não podem ser julgadas pelas ouvidas porque só são vistas, assim como as ouvidas não podem ser julgadas pelas vistas, “pois cada coisa deve ser julgada por seu próprio sentido, mas não por outro” (SEXTO, 81). Finalmente, “então se alguém pensa em carros a correr no mar e não os vê, deve crer que há carros correndo no mar. Mas isso é absurdo; logo, o ser não é pensado e apreendido” (SEXTO, 82).

Na terceira tese – “se é e é compreensível, não pode ser comunicado” – Górgias está desafiando qualquer *logos* que pretende comunicar a propriedade da coisa, como se isso fosse possível. Górgias faz três perguntas: a) como alguém pode comunicar a essência do ser a outro? b) “como alguém poderia evidenciar, pela palavra, as coisas que vê”? c) “ou como poderia evidenciá-las para alguém que as escute e não as veja” (MXG 980a 19-21)? A partir das perguntas que identificam a fraqueza filosófica da retórica parmediana, Górgias elenca uma série de argumentos que aqui tentarei colocar em ordem de raciocínio:

- a) a visão não conhece o som, e a audição não conhece as cores (MXG 980b 2-3).
- b) conseqüentemente, “aquele que fala não fala a cor ou a coisa” (MXG 980b 3).

- c) “os seres são visíveis, audíveis e comumente perceptíveis, subsistindo externamente, e os visíveis são apreendidos pela visão, os audíveis, pela audição, e não o contrário, como então podem ser comunicados ao outro” (SEXTO, 83)? E como pode alguém conhecer a coisa “por intermédio de outra pessoa através da palavra ou signo” se a palavra ou signo são diferentes da coisa? (MXG 980b 3-5)
- d) “ninguém diz o som nem a cor, mas a palavra, de modo que não é possível pensar a cor, mas vê-la, bem como não se é capaz de pensar o som, mas ouvi-lo” (MXG 980b 6-8)
- e) Informamos através da palavra, “mas a palavra não é as coisas que subsistem e nem os seres; portanto, não comunicamos seres aos que nos cercam, mas palavra, que é diferente das coisas que subsistem” (SEXTO 84).

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

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

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

O *Tratado do Não-Ser* está lidando com problemas filosóficos no campo da ontologia, epistemologia e linguagem, diferenciando-se da reflexão dos filósofos pré-socráticos pela negação de uma ontologia da essência, de uma epistemologia do conhecimento do ser e de uma linguagem significante metafísica. O que Górgias propõe é uma “ontologia de superfície⁴”, uma epistemologia do conhecimento possível e uma linguagem livre da prisão do absolutismo significante metafísico.

⁴ Ontologia de superfície é uma expressão ainda não registrada em texto, mas desenvolvida por Aldo Dinucci, significando uma ontologia que nega a possibilidade de se chegar à essência do ser, que está além da capacidade humana.

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

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

No *Elogio de Helena*, Górgias reconhece o conhecimento da poesia, das divindades religiosas, da meteorologia, da filosofia, da medicina e seus medicamentos, desde que esse conhecimento seja uma construção da comunidade que forma a *polis*, reconhecido e autorizado por essa comunidade, não a expressão de um pensamento que parte da natureza, como se este pudesse determinar a linguagem precisa, mas a elaboração do humano dentro de um específico contexto, respeitando todas as suas limitações. O médico conhece o corpo humano superficialmente, não a sua essência, e através desse conhecimento ele é capaz de desenvolver medicamentos que para “uns suprimem a doença e outros a vida” (GÓRGIAS, *Helena*, 14). Em *Palamedes*, Górgias se mostra um grande admirador de Palamedes por causa de sua inteligência e conhecimento inventivo, reconhecendo o valor do conhecimento das artes de guerra, da engenharia de construção, do desenvolvimento das leis escritas, da criação das letras, da criação dos pesos e medidas para facilitar o mercado de trocas, do desenvolvimento dos números e tabuadas, das comunicações através dos sinais de fogo durante as batalhas, e do jogo de tabuleiro para os momentos de lazer. Mas tudo isso só tem valor para Górgias porque Palamedes foi, segundo ele, um benfeitor dos helenos e de todos os humanos, não somente do tempo dele, mas dos homens de todos os tempos (GÓRGIAS, *Palamedes*, 30). Novamente vemos Górgias ressaltando que o conhecimento importante é aquele que tem utilidade prática para a comunidade, para o ser humano de maneira geral, e que foi absorvido e reconhecido por essa comunidade.

O conhecimento era tão valorizado por Górgias que, segundo Valério Máximo, “em seu tempo, Górgias de Leontinos era superior em estudos literários a todo mundo junto, tanto que foi o primeiro a ousar perguntar, em assembleia, que assunto cada um desejaria ouvir” (VALÉRIO

MÁXIMO, *Feitos e Ditos Memoráveis* VIII, 15(ext), 2). Há também o registro de Górgias fazendo física: “Górgias disse que o sol é uma massa de ferro em brasa; ele defendeu essa hipótese contenciosamente, por meio de um discurso” (SÓPATRO, *Divisão das Questões (Rhetores Graeci* VIII 23,21-23 Walz = DK B 31). É importante ressaltar, mais uma vez, que o conhecimento aceito por Górgias, evidenciado nos dois registros acima citados, só pode ser construído e aceito através do debate. Desafiar a assembleia a falar sobre qualquer assunto faz parte da estratégia de construção dessa verdade comunitária. Mas alguém pode argumentar que a prática do diálogo filosófico era comum na Grécia antiga. Não necessariamente. Os filósofos pré-socráticos mantinham algum tipo de comunicação, mas não um debate público para colocar suas verdades sob o crivo da comunidade, o que representa uma das características da verdade metafísica rejeitada por Górgias. Barnes, discorrendo sobre o período pré-socrático, afirma que “é bem verdade que são poucas as evidências diretas de um diálogo intelectual frutífero entre os diferentes filósofos, e a influências e interações frequentemente aceitas pelos estudiosos são especulativas” (1997, p. 12), embora seja plausível aceitar que eles tiveram algum tipo de contato mútuo. A proposta de Górgias de produzir conhecimento em debate comunitário é inovadora e incomodou a muitos, inclusive a Platão, que se irritava profundamente com a ousadia de Górgias de desafiar qualquer um para o debate público. Em um registro feito por Platão em seu livro *Górgias*, cujo objetivo é criticar a retórica gorgiana, o personagem Sócrates pergunta a Górgias: “a retórica é a arte de qual persuasão, da persuasão sobre o quê”? Ao que Górgias prontamente responde com sua perspectiva da construção de um debate comunitário: “Estou falando, Sócrates, daquela persuasão que se encontra na corte e nas assembleias populares, como acabei de dizer. E a persuasão é sobre o que é justo e injusto” (PLATÃO, *Górgias* 454a-b). Para Górgias, o conhecimento e a verdade do que é justo ou injusto não podem ser estabelecidos a partir do critério intelectual do filósofo, mas a partir da decisão da comunidade envolvida diretamente no debate e na construção desse conhecimento ou dessa verdade.

A VERDADE DESEJADA É A DO *KOSMOS* SOCIAL.

Tendo destituído a verdade metafísica do seu posto de supremacia infalível, intocável, e fechada em si mesma, Górgias, através de sua retórica do *kosmos* social, propõe a construção de

uma verdade elaborada por um grupo, não uma pessoa. Essa verdade é estabelecida pela escolha da maioria, em ambiente público, dentro de um contexto específico, como resultado de um duelo retórico, de onde só pode sair uma proposta eleita pela comunidade presente. Mas isso não é suficiente se a verdade encontrada não tiver a dimensão social do equilíbrio da *polis*. E como se chega a essa verdade do *kosmos* social?

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

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

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

Em primeiro lugar, a retórica do *kosmos* social ensina a técnica retórica porque é no ambiente do duelo retórico que Górgias faz filosofia, e sem a habilidade retórica o fazer filosófico não acontece, cai-se novamente na ditadura do saber metafísico. O professor Górgias era bastante ocupado com seu labor pedagógico no ensino da retórica. Consta em um registro anônimo que, quando Górgias foi a Atenas e inflamou a todos com seus discursos chamados de “tochas”, porque “iluminavam os ouvidos da plateia”, “os atenienses enviaram seus filhos para aprenderem retórica com Górgias, retendo-o em Atenas, e enviando aliados a Leontinos” (ANÔNIMO, *Prolegômenos à Arte Retórica (Prolegomenon Sylloge 27,13-28,8 Rabe)*). Outro registro diz que Górgias “foi o primeiro a dar à forma retórica de educação força expressiva e método. Ele se valia de figuras de linguagem: de metáforas, de alegorias, de hipálages, de catacreses, de hipérboles, de anadiploses, de epanalepses, de apóstrofes, de isocólonas” (ANÔNIMO, *Suda*, ‘Górgias’ = DK A 2).

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

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

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

Aristóteles também acusa Górgias de ensinar a arte da retórica como um modelo de memorização, ao invés de ensinar as regras da arte (*Refutações Sofísticas* 183b36). Fazendo um comentário sobre a postura de Aristóteles, Consigny diz que “devemos reconhecer que

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

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

Pensemos agora em um jogo com o qual a maioria de nós está familiarizada, o xadrez. Dois jogadores disputam uma partida, cada um com seu exército sobre o tabuleiro. Ambos possuem os mesmos recursos e as mesmas peças, mas a estratégia de um deles determinará a vitória, só um poderá sair vencedor. A partir do movimento de peças do adversário, cabe ao bom jogador identificar a fraqueza do raciocínio assumido pelo outro. A partir daí, parte-se para o ataque com o objetivo de eliminar os peões, bispos, cavalos e torres, até que, acuando ou destruindo a dama, o rei possa ser colocado em xeque-mate. O jogo de xadrez serve bem para ilustrar o grande jogo sobre qual Górgias está falando. Tudo começa pela preparação para o jogo, quando o jogador de xadrez estuda estratégias de defesa e ataque, sempre com o objetivo de fazer os melhores movimentos e surpreender o adversário. A preparação do retor gorgiano também começa pelo estudo, mas da retórica, cujo conteúdo inclui o conhecimento dos recursos da língua, suas figuras de linguagem, propriedades do raciocínio lógico e organização do

discurso de forma que possa colocar o seu adversário em xeque-mate. Os manuais de retórica, com inúmeros discursos, são modelos a serem estudados, mas não podem ser reproduzidos durante o duelo, pois o movimento do adversário é que vai determinar a próxima linha de raciocínio, assim como é no jogo do xadrez. Ganha o duelo, ou o jogo, aquele que for eleito pelos juízes – as pessoas presentes no debate retórico – como o melhor retor naquele específico embate.

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

Em terceiro lugar, a retórica do *kosmos* social prepara líderes políticos ou filósofos inclinados a buscar a justiça que traga o equilíbrio da *polis*, ou seja, a verdade do *kosmos* social. Líderes que possam tomar decisões certas, ser conciliadores, políticos habilidosos, juristas por excelência. Já sabemos que Górgias era professor e que, segundo os registros⁵, teve inúmeros alunos, entre os quais líderes políticos ou seus filhos, que eram enviados para que fossem treinados na arte da retórica que abalou Atenas. Como exemplo, podemos citar Mênon, cujo nome foi dado por Platão a um de seus livros. Segundo Cooper, Mênon fazia parte de uma

⁵ Não sabemos exatamente quantos alunos Górgias teve. Os registros apresentam diferentes nomes, e há uma discussão sobre possíveis equívocos em alguns deles. Untersteiner lista pelo menos 17 nomes: Mênon, o tessálio; Aristipo, o aleuada; Isócrates; Eumolpo; Crítias; Alcibíades; Tucídides; Antístenes; Agatão; Ésquines, o socrático; Apolodoro de Falero; Proxeno, o beócio; Polo de Agrigento; Licímio; Protarco e Alcídante de Eleia. Registros de diferentes fontes fundamentaram a lista de Untersteiner (2012, p. 154). Aqui citarei algumas dessas fontes que podem ser, em sua maioria, encontradas no DK e no livro de Dinucci (2017, p. 127-186): Anônimo, *Suda*, ‘Alcídamas’; Anônimo, *Suda*, ‘Górgias’ (= DK A 2); Anônimo, *Suda*, ‘Hipócrates’; Ateneu, *O Banquete dos Eruditos* XIII 61 (592c); Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* 6.1; Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* 6.49; Dioniso de Halicarnasso, *Sobre Lísias* 3 (> DK A 4); Filóstrato, *Vida dos Sofistas* I 13; Platão, *Mênon* 70a-c (= DK A 19); [Plutarco], *Vida dos Dez Oradores*, 838c-d (> DK A 17); Quintiliano, *Princípios da Oratória* III 1, 13 (= DK A 16); Sorano de Éfeso, *Vida de Hipócrates segundo Sorano* (FGrHist F2 Jacoby); Xenofonte, *Anábase* 2.6.16-20 (> DK A 5).

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

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

Até há pouco tempo, Mênon, os tessálios eram renomados entre os gregos e admirados, por conta de sua arte equestre e de sua riqueza. Agora, entretanto, segundo me parece, também o são pela sabedoria. E sobretudo os concidadãos de teu amigo Aristipo, os larissos. O responsável por isso é Górgias. Pois, tendo chegado a vossa cidade, fez apaixonados, por conta de sua sabedoria, os principais tantos dos alêuades, entre os quais está teu apaixonado Aristipo, quanto dos outros tessálios (PLATÃO, *Mênon* 70a-b).

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

Górgias era um político de carreira, foi a Atenas como um embaixador de Leontinos para costurar uma aliança política, mas tudo indica que sua influência ultrapassou o escopo de sua missão inicial. Quando lemos Diodoro Sículo, ficamos com a impressão de que Górgias era um grande orador, foi a Atenas costurar uma aliança que beneficiasse os leontinenses, fechou essa aliança e voltou em seguida para Leontinos: “após ter convencido os atenienses de sua meta (a saber, de se aliarem aos leontinenses), e após ter impressionado Atenas com sua arte retórica, ele

retornou a Leontinos (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* XII 53-54.1= DK A 4). Já no registro de Filóstrato, podemos ver que Górgias “intrometeu-se” na política de toda a Grécia, pois no seu *Discurso Olímpico* ele convoca uma Grécia fracionada por muitos conflitos políticos internos a mudar o seu foco das questões domésticas para as questões de política internacional mais relevantes, no caso o interminável conflito com os persas. Assim escreve Filóstrato:

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

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

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

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

Como Górgias abriu as portas para se tornar conselheiro político dos líderes gregos, não somente dos atenienses? Siriano nos dá a pista quando afirma que “Górgias transpôs o estilo poético para os discursos políticos” (SIRIANO, *Comentário a Hermógenes* I 11.20-23 = DK A 29). Aqui identificamos, certamente, um dos elementos que determinaram o reconhecimento da retórica do *kosmos* social pela comunidade grega. O *logos* gorgiano, além de poético, era eminentemente político e fazia sentido porque desafiava a comunidade grega a refletir sobre seus problemas, na busca de soluções que fossem melhores para todos os gregos. ‘Qual o melhor caminho: unir os gregos para enfrentar os persas ou deixar que a sociedade grega se autodestrua

com suas brigas internas?’ Essa seria uma possível pergunta feita por Górgias para trazer seus ouvintes a uma reflexão sobre a verdade do *kosmos* social. O desafio dessa pergunta é que a resposta tem que passar obrigatoriamente pelo *kairos*.

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

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

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

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

dessas coisas com injustiça. Antes, pensava que devia havê-las com justiça e correção, ou, sem elas, de modo algum.

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

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

Mas a história de Próxeno registrada por Xenofonte nos trás mais aspectos que podem nos ajudar na compreensão da retórica do *kosmos* social. Primeiro, ela traz a confirmação de que muitos alunos procuravam Górgias porque queriam estar preparados para posições de liderança. Próxeno tinha o desejo de atingir grandes objetivos “e por causa desse desejo, deu dinheiro a Górgias de Leontinos”. E quando pensou que estava pronto para “reger”, liderar, comandar, administrar, “lançou-se em ações militares com Ciro”. E o que exatamente ele desejava? Adquirir “um grande nome, grande poder e muitas riquezas”. Segundo, que a retórica do *kosmos social* incutia no aluno a questão da justiça social, que para Górgias não podia ser conceituada, falada ou ensinada, mas podia ser exercida dentro da comunidade. Segundo Xenofonte, Próxeno desejava adquirir todas aquelas coisas, mas “não desejaria obter nenhuma dessas coisas com injustiça”, e se não fosse com “justiça e correção”, nada valeria a pena. Em terceiro lugar, que a retórica do *kosmos* social nos ensina que fazer justiça não significa ser bom para todos, a comunidade terá grupos antagônicos e a maioria vencedora deve se sobrepor à parte vencida. Próxeno, em algum momento, perdeu sua liderança porque conseguia ser justo e “era capaz de reger os bons e os justos”, mas era inábil para ser justo com os injustos e “era incapaz de incutir em seus soldados medo ou respeito por si”. A retórica do *kosmos* social não advoga a paz entre todos os seres humanos, visto que esta possibilidade seria somente viável em um mundo ideal, que a sofística não aceita. Na *polis* real, a comunidade dialoga, toma decisões e submete a

decisão da maioria sobre a minoria. Lembremo-nos que, quando Górgias usa de sua retórica para conciliar os gregos, ao mesmo tempo está propondo guerra contra os persas, porque, segundo ele, naquele momento era a melhor opção para a comunidade grega. Ser líder político exige decisões complexas que vão contrariar muita gente, e Próximo parece ter perdido essa aula de Górgias.

Mas ainda temos alguns aspectos relevantes sobre o texto em estudo. Xenofonte era um grego muito próximo de Sócrates, a quem dedicava toda admiração. Era um homem de guerra, militar treinado experiente em muitas batalhas. Quando escreveu *Anábase* ou *Expedição de Ciro*, onde cita a história de Próximo, considerado seu melhor livro, estava em exílio em Esparta dedicando-se à escrita. E por que estava em exílio? Porque era ateniense de nascimento, mas serviu como mercenário a Ciro, um príncipe persa, que tinha Atenas como um dos seus principais inimigos. O exército de Ciro, chamado de Ciro o Jovem, arregimentou muitos militares mercenários gregos, dentre os quais estava Xenofonte. Servir a Ciro o coloca “num contato muito suspeito com as influências políticas de Esparta” (JAEGER, 1994, p. 1215). Ou seja, Xenofonte servia a um príncipe persa como mercenário estrangeiro e era aliado dos espartanos para lutar contra Atenas. Por conta de suas inclinações políticas, foi extraditado de Atenas e foi morar em Esparta (JAEGER, 1994, p. 1216). Tudo indica que Próximo era um amigo muito antigo de Xenofonte e foi com ele servir como mercenário no exército do príncipe persa.

A narrativa de Xenofonte sobre a experiência do seu amigo Próximo deve ser lida com algum cuidado. O que exatamente Xenofonte está querendo dizer nessa narrativa, expor a dificuldade de liderança de seu amigo Próximo ou denunciar as limitações do ensino da retórica de Górgias? Considerando que Xenofonte era admirador e seguidor de Sócrates, sobre quem dedicou um livro em sua defesa (*A Apologia de Sócrates*, por Xenofonte), bem como uma obra retratando a atividade filosófica de Sócrates em Atenas (*As Memoráveis*), e que foi servir a um líder persa, inimigo de Atenas, contrariando a chamada de Górgias de uma conciliação dos gregos contra os persas, é possível fazer uma leitura de que Xenofonte está fazendo uma crítica muito mais voltada ao ensino de Górgias do que às limitações pessoais de Próximo, embora ele também dê ênfase ao segundo aspecto. Antes de chegar à história de Próximo, Xenofonte gasta muito mais tempo narrando a história de um outro personagem, o General Clearto de Esparta, que também lutou com Ciro, a quem ele chama de “soldado completo e verdadeiro amante da luta”, que tinha total controle sobre seus comandados e que conseguiu imprimir nos seus

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

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

E aqui destacamos mais uma característica da retórica do *kosmos* social: ela é apartidária. Ser apartidário reflete muito a postura política da sofística e de Górgias. Embora alguns digam que Górgias era um democrata nato - como afirmam os empiricistas, que o classificam como um liberal teleológico e deontológico, que advoga uma democracia liberal em “favor de uma sociedade na qual seus cidadãos são livres para escolher seus próprios valores e objetivos”

(CONSIGNY, 2001, p. 112-114) - porque defendia o envolvimento da polis em um grande debate, fazer qualquer afirmação desse tipo sobre uma predileção política do leontino pode significar a negação de sua própria retórica, que não se permite fechar em determinado ponto de vista sobre qualquer tema. E quando o líder se fecha em uma proposta partidário-ideológica, está muito propenso a perder a sensibilidade do *kairos*. E aí está o segredo da retórica do *kosmos* social, ela quer dialogar com todos, porque possivelmente os problemas e os enganos não estão nos sistemas, mas nas pessoas. A retórica do *kosmos* social dialoga com as pessoas que fazem a comunidade, líderes e liderados, não com os sistemas, pois estes não são alcançáveis, mas as pessoas são passíveis de mudança. Jaeger afirma que os partidos gregos “utilizaram a retórica e a arte de discutir dos sofistas. Mas não se pode afirmar que pelas suas concepções políticas os sofistas deveriam necessariamente pertencer a um dos partidos” (JAEGER, 1994, p. 375). Consigny diz que não “é evidente que Górgias é um ardente advogado da democracia” (2001, p. 117). E ainda vai além:

concebendo a comunidade pan-helênica como uma entidade cultural, também sugere que o pan-helenismo pode prosperar sob uma variedade de organizações políticas, incluindo democracia, oligarquia, e ainda tirania, dependendo das circunstâncias específicas e natureza de cada governo (CONSIGNY, 2001, p. 144).

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

