



Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles

GÓRGIAS LEONTINO
DA PALAVRA COMO *PHÁRMAKON*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Henrique Cairus

Co-Orientador: Prof. Doutor Fernando Santoro

Rio de Janeiro
Fevereiro, 2014

Górgias Leontino: Da palavra como *phármakon*

Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles

Orientador: Professor Doutor Henrique Fortuna Cairus

Co-orientador: Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós Graduação em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Henrique Cairus, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Aprovada em 14 de Fevereiro de 2014, por:

Professor Doutor Henrique Fortuna Cairus – UFRJ - Orientador

Professora Doutora Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho - UFMG

Professora Doutora Izabela Aquino Bocayuva - UERJ

Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira, suplente - UFRJ – Co- orientador

Professor Doutor Marcos Reis Pinheiro, suplente - UFF

Rio de Janeiro

2014

Salles, Lucio Lauro Barrozo Massafferri.

Górgias Leontino: Da palavra como *phármakon*/ Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles – Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, 2014.

119 f.

Dissertação – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Referências Bibliográficas: f. 115.

1. Sofística. 2. Linguagem. 3. *Phármakon*. 4. Górgias Leontino. 5. Filosofia Antiga - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Certas palavras delinqüem como qualquer farmacêutico.

Manoel de Barros

Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte, o heleno procura a fonte da sua força mais elevada! Por exemplo, nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior parte das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos, de seu tempo, descoberta para que ele pudesse dizer por fim: “Vejam, também posso fazer o que os meus maiores adversários podem; sim, posso fazê-lo melhor do que eles. Nenhum Protágoras criou mitos tão belos quanto os meus, nenhum dramaturgo, um todo tão rico e cativante quanto o *Banquete*, nenhum orador [como Górgias] compôs discursos como aquele que eu apresento no *Górgias* – e agora rejeito tudo isso junto, e condeno toda a arte imitativa! Apenas a disputa fez de mim um poeta, um sofista, um orador!”

NIETZSCHE in *O Agôn de Homero*.

AGRADECIMENTOS

Ao Henrique Cairus e ao Fernando Santoro, meus orientadores, pela confiança, pela generosidade e pela disposição com que acompanharam a minha imersão no pensamento de Górgias.

À Dina e à Sônia pela diligência e pelo carinho com relação ao suporte da minha pesquisa.

À CAPES pela bolsa a mim concedida durante os dois anos de pesquisa e de redação.

Aos professores da pós-graduação em filosofia do PPGF da UFRJ pela sólida formação propiciada.

Ao professor Javier Campos Daroca (Universidad de Almería), pelo incentivo e pela profícua interlocução. Ao professor Guilherme Castelo Branco, pelo diálogo e pela acolhida. À professora Susana de Castro, pelo diálogo e pela acolhida. E à professora Tatiana Ribeiro (UFRJ), pelas valiosas e fundamentais lições de língua grega.

Aos amigos da filosofia do dia a dia, Andrea, Carol, Catarina, Daniel, Diego, Eduardo, Eraci, Helena, Henrique, Fátima, Luiz, Priscilla, Ricardo Ramos, Valéria, Lilian, Sergio e Ivone.

Aos meus pais, minha raiz, Lauro e Mariza.

À Jeanne D'arc, companheira, que é a minha terna e eterna inspiração.

RESUMO

Salles, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. Górgias Leontino. Da Palavra como *Phármakon*. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Essa dissertação examina a analogia entre palavra e droga (*lógos e phármakon*) conforme Górgias Leontino propõe no texto *Elogio de Helena*. Parte-se de uma abordagem hermenêutica das ocorrências da palavra *phármakon* e dos seus cognatos, na poesia e na medicina antiga, para proceder à análise do *Tratado do não ser* de Górgias assim como à análise do *Elogio de Helena*. Considera-se que Górgias retoma a terceira e conclusiva tese do seu *Tratado do não ser*, de que as palavras não dizem as essências, para propor, no *Elogio de Helena*, que é no âmbito das relações entres os seus pares que os homens experimentam a plena potência da linguagem, compreendida como *phármakon* para a alma. Para Górgias, as coisas externas ao homem produzem afecções na alma. E são estas afecções, marcadas na alma, que farão com que o homem enuncie as palavras. As palavras não dizem em absoluto o que são as coisas, mas com as palavras os homens interagem e se influenciam, constituindo memória coletiva e cultura. Górgias lança mão dos mitos, ao fazer dos personagens do ciclo épico de Homero, Helena e Palamedes, os representantes fictícios da sua sofística.

Palavras-chave: Górgias Leontino; Sofística; Filosofia; *Phármakon*; Linguagem.

ABSTRACT

Salles, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. Górgias Leontino. Da Palavra como *Phármakon*. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This dissertation examines the analogy between speech and drug (*lógos* and *phármakon*) as Gorgias Leontino proposes the text *Encomium of Helen*. Part of a hermeneutic approach of occurrences of the word *phármakon* and its cognates, in poetry and in ancient medicine, for proceed to the analysis of the *Treatise on not being* of Górgias as well as the analysis of the *Encomium of Helena*. It is considered that Gorgias resumes the third and conclusive thesis of the *Treatise on not being*, where it states that the words don't tell the essences, to propose, in *Encomium of Helena*, that is in the context of relations between themselves that men experience the full power of the language, understood as *phármakon* for the soul. To Gorgias, things external to man produce affections in the soul. And are these affections, marked in the soul, which will cause the man speaks the words. The words don't say at all what are things, but with the words the men interact and influence, constituting the collective memory and culture. Gorgias spear hand of myth, when the characters of the epic cycle Homer, Helena and Palamedes, fictitious representatives their sofistic.

Words-key: Górgias Leontino; Sofistic; Philosophy; *Phármakon*; Language.

SUMÁRIO DA DISSERTAÇÃO

INTRODUÇÃO.....	9
-----------------	---

CAPÍTULO I

1- Sobre o <i>phármakon</i> nos textos da Antiguidade.....	16
1-1 – Acerca das influências da poesia na Antiga Grécia.....	16
1-2 – As ocorrências do <i>phármakon</i> na <i>Ilíada</i>	19
1-3 – As ocorrências do <i>phármakon</i> na <i>Odisseia</i>	27
1-4 – Sobre o <i>phármakon</i> na poesia trágica.....	34
1.4.1– Prometeu e Dioniso.....	39
1-5 – O <i>phármakon</i> na Medicina Antiga.....	43

CAPÍTULO II

2 – Sobre uma introdução ao <i>Tratado do não ser</i>	51
3 – Sobre o <i>Tratado</i> e a estrutura de recuo de Górgias.....	58

CAPÍTULO III

4 – O <i>Elogio de Helena</i> de Górgias Leontino.....	79
4-1 – A Estratégia Discursiva de Górgias.....	79
4-2 – Acerca das quatro causas que compõem o <i>Elogio</i>	84

CONCLUSÃO.....	110
----------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	115
-------------------	-----

INTRODUÇÃO

Dissertar sobre a analogia que Górgias Leontino propõe existir entre o *lógos* e o *phármakon* consiste em seguir as pistas de um dizer que dialoga de um modo diferente com a ontologia, pelo menos com a ontologia do modo como a conhecemos tradicionalmente, através do antigo pensamento eleático. Propõe Górgias não haver simetria entre o ato de se conhecer uma coisa e o ato de conseguir dizê-la e predicá-la para outra pessoa. Do mesmo modo percebeu-se que tal experiência não significa afirmar que um dizer não possa predicar coisas e pessoas. Significa, talvez, aceitar a hipótese de que a linguagem humana não é capaz de comunicar plenamente o ser das coisas, assim como está para além do homem o poder de imobilizar o fluxo da *phýsis*, para observá-la com menos imprecisão.

Górgias propõe, primeiramente, que nada é. Mas ele recua acerca desta primeira idéia, ao dizer, na segunda proposição do *Tratado*¹, que é possível que as coisas venham a ser e que é possível, portanto, que elas sejam. Porém, a interdição é deslocada, neste segundo momento, para o ato de conhecimento acerca destas coisas que são. Num último recuo, o siciliano conclui que é possível, sim, que haja ser e que este ser possa ser conhecido, mas que os homens não podem comunicá-lo ou transmiti-lo, uns aos outros, através da linguagem. O que é dito, segundo Górgias, são as palavras e não as coisas em si mesmas.

Ao propor, em seu *Elogio de Helena*, que os discursos estão para o psiquismo, para o espírito, como as drogas estão para o corpo, Górgias retoma a última das três

¹ Considera-se que o problema fundamental do *Tratado do Não Ser* de Górgias, que diz respeito à potência da linguagem humana, é retomado tanto no *Elogio de Helena* como na *Apologia de Palamedes*.

teses de seu *Tratado do não ser*. Tal retomada possivelmente possui um duplo objetivo. O primeiro, o de evidenciar a impotência do *lógos* de dizer um ser imóvel, um ser de “una identidade”, apartada de tempo e espaço. Pois a identidade de Helena pode ser modificada, conforme ela fora registrada em memória pelas opiniões e pela poesia. O segundo objetivo seria o de afirmar a soberania e a potência dos discursos entre os homens. Discursos estes que atuam como *phármakon* na alma, constituindo-se, enfim, em uma psicagogia, em quaisquer locais de convivência humana.

A presente dissertação se ocupará da analogia fabricada por Górgias, segundo a qual as palavras são um *phármakon* que age na alma humana de modo semelhante ao modo como as drogas agem nos corpos humanos. O *phármakon*, palavra ou discurso, segundo Górgias, atuaria na memória e na alma, suscitando as emoções, comovendo e persuadindo assim os ouvintes (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*). Esta analogia de Górgias se tornou uma espécie de emblema do seu estilo misto; estilo este situado em algum lugar entre os discursos poéticos e os discursos forenses. Para Górgias, a poesia representada no teatro trágico era o protótipo do discurso potente, capaz de comover e de suscitar as mais diversas emoções por intermédio da identificação com os corpos e os discursos do outro. E no exercício de seu ensino remunerado, questionado com humor por Platão, o siciliano se propunha a formar discípulos na arte política, isto é, na arte do manejo da linguagem; uma excelência, uma *aretê*, deveras desejada e cobiçada, para se poder fazer representar na Ágora, em assembléias e Tribunais.

Talvez muito mais relevante do que as conclusões possíveis a partir dos seus postulados, é o fato de o pensamento de Górgias, indissociável das preocupações com a linguagem, ter deixado, como herança possível, instigantes questões sem respostas definitivas. Se a linguagem é impotente para se dizer cabalmente acerca do real,

conforme a terceira e conclusiva tese do *Tratado do não ser*, como pode ela, linguagem, ser reinante, soberana entre os homens, capaz, portanto, de fabricar e suscitar as emoções que influenciam nos juízos? Se há apenas uma verdade sobre fatos e coisas, como determinar esta verdade justamente em situações de conflito, situações próprias aos negócios políticos que se resolvem nos tribunais, onde aqueles que julgam apenas ouvem os contrários; mas não vêem o ocorrido? Ora, em suas dimensões trágicas, encurralados pela impossibilidade de se poder ver, saber e dizer tudo, o que podem os homens, contra as forças que lhe sobrevêm, do destino, dos deuses, da sedução dos discursos e da potência do amor?

Este é o desafio desta investigação acerca do pensamento de Górgias, sabendo que o laborioso processo de sua exclusão do rol dos antigos filósofos é também o fundamento da sua caracterização como sofista. Para boa parte da tradição filosófica, Górgias era um orador despreocupado com qualquer ensinamento que não fosse o de se bem falar em público. Um perigoso condutor de almas, conforme a associação que Platão faz entre a retórica, produtora de psicagogia, e Górgias, enquanto retórico. Para outros pensadores, como é o caso de Sexto Empírico, Górgias teria sido uma espécie de precursor de uma teoria da linguagem, que caminharia lado a lado com a semente germinativa da ameaçadora filosofia cética.

Assim, um dos maiores problemas enfrentados nessa investigação se referiu ao fato de se ter considerado que as questões levantadas por Górgias em relação à linguagem humana, assim como as referências ao seu ensino, ficariam por demais deficitárias, no caso de se tentar isolá-las de determinadas considerações por parte de Platão e de Aristóteles, no que se refere a esta temática da linguagem como *phármakon*. Afinal, a reputação do ensino sofista do qual Górgias foi representante, se constituiu

negativamente muito em face do modo como foram recepcionadas certas divergências práticas e doutrinárias destacadas por Platão; que alinha de um lado a filosofia preocupada com a verdade e com o saber, e de outro lado a sofística empenhada em treinar jovens ricos, mediante pagamento, para exercer funções de liderança na *pólis*. O ensino sofístico – do qual Górgias foi talvez o expoente – pode ser caracterizado por um laborioso processo de identificação e de estranhamento, para finalmente, por exclusão, ser posicionado frente à filosofia e, assim, servir ao projeto platônico como antagonista ideal. Barbara Cassin (1990: 8), a esse propósito, propõe a questão: quem é o “cão” e quem é o “lobo”? O que se pode traduzir por: onde o filósofo é (buscador da verdade) o sofista não é. E, ainda seguindo as caracterizações de Platão, onde o sofista é (enganador, falso sábio, embusteiro, ávido por poder e dinheiro) o filósofo, por sua vez, não é.

A presente dissertação considera que a própria história da filosofia antiga é também a história da transmissão dos textos que a constituíram como uma tradição de pensamento e de formação sapiencial que foi gerada no seio de uma cultura formada na e pela poesia. Das obras supérstites de Platão e de Aristóteles pode-se depreender uma acentuada preocupação com as questões concernentes à poesia e à retórica. E isso pode ser atribuído em boa parte à constatação de que, aplicado às “imperfeitas instituições políticas” de Atenas (ARISTÓTELES. *Retórica*. 1403 b 35), o manejo dos discursos se configurou como um potente instrumento agonístico; por serem esses discursos utilizados no ensinamento e treinamento dos jovens, nas acusações e nas defesas forenses, nas deliberações, ou simplesmente para se fazer prevalecer uma opinião em público.

Se por um lado Górgias pode ser hoje afortunadamente tão estudado, pois teve três textos considerados integrais preservados, um fato incomum para um sofista; por outro lado, tem-se também o poderoso acervo dos diálogos de Platão, que cuidou de produzir a sua filosofia dramatizando as conversações de Sócrates, seu mestre, com vários poetas e vários sofistas da época. É possível supor o problema que pode ter representado para Platão ter que lidar com a trágica condenação de Sócrates à cícuta, dentro de um contexto que o identificava com a figura dos sofistas, já caricaturizado na comédia de Aristófanes, *As Nuvens*. Diversos textos do *corpus* antigo destacam que a excelência no manuseio dos discursos tornara-se um instrumento de disputa, ascensão e poder, na *pólis* ateniense. Assim como também é conhecido que, em sendo estrangeiros que recebiam remuneração pra transmitir os seus saberes, sofistas como Górgias geravam fascínio e desconfiança. Fascínio, por proporcionar a todos os que pudessem pagar por suas lições aquilo que antes se restringia a poucos bem dotados ou iniciados, isto é, o conhecimento, que privilegiava o eficaz manejo dos discursos. E desconfiança, por contrariar um determinado estilo de busca por saber, orientada não para liderança política ou a chefia militar, mas para uma verdade em si mesma.

Segundo as distinções feitas por Platão, o ensino ministrado por sofistas pode ser considerado como um ensino relativamente amoral, se admitirmos, em acordo com o que este filósofo ateniense descreve em seus diálogos, que os mestres sofistas ensinavam os cidadãos a duelar com as palavras visando a sua ascensão social. Os sofistas, de acordo com Platão, não se importavam em transmitir aos seus alunos nem a idéia de *bem* e nem a idéia de *justiça* em si mesma. O próprio Górgias, personagem de Platão, refutaria este tipo de censura, afirmando que a retórica “como as demais artes de competição” não deve ser empregada indiscriminadamente ou injustamente, mas, caso

algum aluno a usasse mal, não se deveria “perseguir seu mestre para expulsá-lo da cidade”, pois o erro teria sido o de se perverter o ensinamento ministrado (Górgias. 475 d-c). Curiosamente Sócrates, o personagem platônico, faz uma observação bastante parecida com essa, quando fala de si diante do tribunal ateniense, acerca da possibilidade de que os seus ouvintes viessem a se corromper moralmente:

Eu jamais fui mestre de alguém...[...]...nem dialogo quando recebo dinheiro e nem deixo de dialogar se não o recebo; prefiro me oferecer a que me perguntem, tanto o rico como o pobre, e o mesmo se alguém prefere responder e escutar minhas perguntas. Se algum destes é então um homem honrado, ou não o é, não poderia eu, na justiça, incorrer em culpa. A nenhum desses eu ofereci ensinamento algum e nem os instruí.

(Apologia. 33b)

Deve-se ressaltar, entretanto, que na escrita de Platão, Sócrates jamais se declara mestre, muito embora tenha tido discípulos. E tal característica pode estar associada à idéia, bastante desenvolvida nos diálogos, de que o ensino de Sócrates não se identificava com o lugar daqueles que professam algum saber, mas sim, com o lugar daqueles que questionam o saber.

O *lógos* sofístico tem por horizonte a eficácia que se realiza como *ergôn* do receptor. A potência da linguagem, com o seu efeito na *psiquê* impulsionando a uma ação ou a produção de um juízo, enfim, tornam-na facilmente associável ao conceito de *phármakon*, e alguns outros dos quais esta Dissertação propõe, para além de uma associação, uma verdadeira similitude, para não dizer sinonímia. Este é o caso de Górgias, sobre tudo no texto *Elogio de Helena*.

Assim a Dissertação se dividirá em três capítulos. O primeiro deles se refere aos *corpora* de textos antigos, onde são analisadas uma série de ocorrências da palavra *phármakon*, seus cognatos e seus equivalentes, nos textos de Homero, na poesia trágica ática, e no *Corpus Hippocraticum*. Este primeiro capítulo, portanto, expõe uma proposta

hermenêutica das ocorrências de *phármakon*, seus equivalentes e cognatos nos saberes presentes na obra de Górgias Leontino, a saber: a oratória, a poesia e a medicina.

O segundo capítulo se refere a uma análise do *Tratado do não ser*, onde é dada ênfase à terceira tese de Górgias, que é onde ele propõe uma especificidade e um aparente limite para a linguagem humana.

E o terceiro capítulo se refere a uma análise do *Elogio de Helena*, que é onde se localiza a analogia de Górgias, do *lógos* com o *phármakon*, texto no qual Górgias aponta para a plenitude da potência da linguagem.

Chama a atenção, sobretudo, o intrigante fato de que a filosofia sendo um movimento de amor ao saber, tenha se preocupado mais em definir cabalmente o saber, em sua forma de *sophia*, do que se aprofundar no conhecimento da complexa natureza dos amantes (*phíloi*). Talvez por isso seja recorrente, desde as censuras, um tanto teatrais talvez, dirigidas por Platão aos poetas e sofistas, a exigência profilática de uma separação radical entre *Páthos* e *Lógos*, talvez um remédio para o temor causado pelos perigos que os afetos impõem à razão. A doença não deve se imiscuir com o remédio.

CAPÍTULO I

1. Sobre o *phármakon* nos textos da Antiguidade.

1.1 Acerca das influências da poesia na Antiga Grécia.

A analogia gorgiana do *lógos* com o *phármakon* se apoiou nos caracteres da personagem homérica, Helena de Esparta. Górgias – assim como faria depois Platão – lançou mão dos registros de uma memória cultural coletiva proporcionada pelas narrativas míticas em proveito de seu próprio discurso. No início do *Elogio de Helena*, Górgias anunciou a intenção de reverter a má fama da rainha, utilizando-se de um *lógos* bem constituído. Má fama esta que se tornara uníssona e unânime quer pelo “crédito que lhe concedem os poetas que escutamos”, quer pela “fama de seu nome, que se tornou memória de acontecimentos (§2).

A escolha de Palamedes e Helena parece ser conveniente ao projeto sofístico, de exercício discursivo, na medida em que esses personagens são um radical desafio à prática apologética. No caso de Palamedes, porque sua desculpabilização dependeria necessariamente da responsabilização de Odisseu, o que significaria, como percebe Aristóteles na *Poética*, uma dificuldade de se manter a unidade do mito na *Odisseia*, que é onde é cantado não só o retorno para casa, como os sucessos louváveis do herói Odisseu: “Homero, ao compor a *Odisseia*, não incluiu tudo o que aconteceu com seu herói, por exemplo ter sido ferido no Parnaso e ter fingido loucura quando se reunia ao exército” como é o caso do episódio em que o rei de *Ítaca* “se finge de louco para não ir à guerra” (*Poética*. 1451 a 16-22). Palamedes foi o único a perceber a farsa, desmascarando Odisseu e obrigando-o assim a lutar contra os troianos.

No caso de Helena há conveniência porque, com toda a sua complexidade de caráter, trata-se de uma figura praticamente indefensável, e sobre a qual, apesar disso, não recai qualquer punição (conforme se nota no Canto IV da *Telemáquia* na *Odisséia*). A difícil desculpabilização de Palamedes e de Helena, neste último caso agravada pela impunidade, tornam as suas defesas fictícias um complexo exercício e uma perfeita demonstração da arte do *lógos* como *phármakon*, cerne da própria atividade sofística. O *Palamedes* gorgiano é um modelo de discurso no qual o siciliano introduziu a regra de não-contradição aplicada especificamente ao gênero judiciário de discursos²; uma regra que foi consagrada posteriormente pela sistematização de Aristóteles na *Metafísica*, como um princípio geral de regulação do dizer sobre o “ser”.

Mario Untersteiner (2012 [1996]: 253-254) propõe que o pensamento de Górgias não é exatamente o pensamento de um cético e muito menos o pensamento de um relativista, mas, sim, o de um trágico. Para Untersteiner, Górgias “nos faz sentir, sobretudo, o drama do contínuo choque e contra-choque dos termos, nos quais se dissolve toda a tentativa de fixar a mobilidade da *phýsis*”. Os homens têm escassas condições de conseguir evitar as antíteses que se apresentam em suas vidas, pois a realidade exprime, e impõe, *aporias* constantemente, a cada momento, a cada dia. Palamedes pode ser pensado como um exemplo clássico de homem que se vê preso e imobilizado em insolúveis *aporias*, que culminam numa morte injusta. Morte esta que decorre, na verdade, do erro de ter descoberto, e exposto, o fingimento da loucura de Odisseu.

² Na *Apologia de Palamedes* (§25) Górgias enuncia que “na verdade, como se deverá confiar num homem que, no mesmo discurso, ao falar aos mesmos homens sobre as mesmas coisas, diz coisas totalmente contrárias?”. Na *Metafísica* (1006 a) Aristóteles sugere ser “impossível que o mesmo, pertença e não pertença ao mesmo, ao mesmo tempo”. Trata-se de regras similares, mas que no caso de Aristóteles, servirá para ser aplicada também à Ontologia.

Helena, por sua vez, tendo sido raptada, ou tendo partido por livre escolha, é de certa forma causa da morte de milhares, nos quase dez anos de batalhas as quais nos reporta a narrativa da *Ilíada*. Trata-se de uma única ação, a de Helena, que desencadeia terríveis efeitos sobre as vidas de milhares de outras pessoas³. Assim, percebe-se que não teria sido também por mero acaso que o tragediógrafo Eurípides tenha composto tragédias com o nome de ambos estes heróis, Palamedes e Helena⁴.

Embora a ocorrência mais antiga do termo *phármakon* seja o hapax *legómenon* micênico *pa-ma-ko*, a sentença que lhe é único contexto é, como alega Chantraine em seu dicionário, insuficiente para assegurar o significado, que, no entanto, é aceito como *phármakon* por todos os especialistas. Eis a frase: “*pa-ma-ko jo-ga wo-to-mo pe-re*”, significando “*phármakon* que W. traz” (tablete 1314 - Série não categorizada de Pilos).

Considerando-se o valor referencial para toda a cultura grega da *Ilíada* e da *Odisseia*, começaremos por localizar ocorrências do termo nestes textos, indicando os contextos nos quais eles são utilizados. A palavra *phármakon* se encontra em ambos os poemas e com diferentes sentidos e a análise destas ocorrências irá destacar diferentes significações. Especialmente na *Odisseia*, observar-se-á Helena envolvida em ações que a caracterizam como personagem ideal para protagonizar a analogia construída por Górgias, para quem o *lógos* significa linguagem ou discurso tal qual uma droga que atua nos espíritos. Helena faz parte de uma classe quase arquetípica de personagens míticas femininas que dominavam tanto a arte do encantamento e da fabricação de poções com

³ A respeito da personagem de Helena, sobre os seus predicados e habilidades, será apresentada, mais adiante, uma análise mais detalhada que permitirá se observar não somente diferentes aspectos que compõe a sua personalidade como a sua íntima relação com as drogas que atuam na alma e na memória.

⁴ Também Ésquilo e Sófocles compuseram tragédias acerca de Palamedes, tragédias estas das quais, como no caso da que compôs Eurípides, só nos restaram fragmentos.

plantas e ervas que agiam nas emoções e na memória humana (*Odisseia*. IV v.v 219-34) como também daquelas personagens que sabiam usar a própria voz, com a finalidade da sedução ou da indução a uma ação sobre os homens; refiro-me aqui ao emblemático episódio em que Menelau, na presença de Telêmaco, recorda a cena, passada em Tróia, em que Helena teria circundado o gigantesco cavalo de pau, imitando as vozes das esposas dos soldados gregos que estavam em seu interior, com o objetivo de fazer com que estes saíssem de dentro do cavalo (*Odisseia*. IV. 274-89). Nesta seqüência, Helena, de maneira bastante similar à Palamedes, também é apresentada como uma das raras personagens homéricas que conseguiam perceber e descobrir os disfarces que ocultavam a ardilosa face de Odisseu.

Passaremos agora ao exame das ocorrências respeitando-se uma lógica temporal das narrativas dos poemas, que descrevem primeiramente em *Ilíada* episódios da guerra de Tróia, passando-se depois para os eventos de *Odisséia*, cujas narrativas se concentram nos caminhos e descaminhos de retorno para casa após a guerra, ao modo dos “*nóstoi*” (retornos), que constituíram, ao que parece, um subgênero épico.

1.2 As ocorrências do *phármakon* na *Ilíada*

Boa parte das ocorrências da palavra *phármakon* na *Ilíada* está relacionada com a aplicação de medicamentos e de unguentos no corpo. Trata-se de ações que tem como finalidade a cura ou o restabelecimento da saúde física. Quando isso não ocorre é porque a droga é homicida; mortífera.

Na *Ilíada*, o *phármakon*, na sua versão positivada, aparece associado à função das substâncias aplicadas nos corpos dos homens que são feridos em combate. É o caso, por exemplo, dos versos em que o arqueiro Pândaro, aliado das forças de Príamo, alveja Menelau com uma flecha, sem, no entanto, conseguir ferir-lhe com maior gravidade. A flecha lançada por Pândaro atravessa parcialmente a malha de proteção do rei espartano. Agamênom, vendo a cena, convoca Macáon, um dos “filhos de Asclépio”, deus da medicina, para curar seu irmão ferido:

Que venha um médico, logo, explorar a ferida e cobri-la
com salutíferas drogas, que possam da dor libertar-te.

(*Ilíada*. IV. 190-191) ⁵

Pândaro havia sido incitado pela deusa Atena a alvejar Menelau durante o duelo entre o rei espartano e Páris⁶, um episódio que demandou uma efêmera trégua na guerra. Com o ferimento de Menelau, rompeu-se a trégua que havia sido estabelecida para que pudesse ocorrer o enfrentamento entre o marido traído e o amante de Helena.

Na seqüência da narrativa Macáon trata a ferida de Menelau, aplicando-lhe drogas curativas; *phármaka*. O centauro *Quíron*, mestre em diversas artes⁷, é quem teria ensinado Asclépio, pai de Macáon, a preparar uns *phármaka*:

Pondo patente a ferida que o dardo amargoso fizera,
chupa-lhe o sangue, cobrindo-a, depois, habilmente, com bálsamo
cujo segredo Quíron, por afeto, a seu pai ensinara.

⁵ ἔλκος δ' ἰητῆρ ἐπιμάσσειται ἦδ' ἐπιθήσει
φάρμαχ', ἃ κεν παύσησι μελαινάων ὀδυνάων.

⁶ Depois desse evento Pândaro é morto por Diomedes em combate. A morte de Pândaro foi considerada uma justa retribuição pelo ato perjuro de traição durante a trégua apalavrada para que Menelau e Páris acertassem suas diferenças.

⁷ (Apolodoro, *Biblioteca*. III, 13, 5-6). Quíron foi quem nomeou e educou Aquiles. Jasão, Asclépio e o próprio Apolo foram discípulos de Quíron. Entre as artes que este centauro dominava estavam a música, as artes de guerra, a caça, a moral e a medicina.

*(Ilíada. IV. 217-219)*⁸

Platão refere e mesmo cita esse episódio no Livro III de sua *República*, para acentuar o caráter político de Asclépio, assim como para enfatizar a importância da dietética na vida dos homens. Nesta passagem Platão assinala que não foi necessário a Macáon prescrever alimentos específicos a Menelau, após lhe aplicar *phármaka* no ferimento, pelo fato de se tratar, no caso de Menelau, de um homem que possuía uma boa dietética, que se constituía por hábitos de vida moderados e saudáveis⁹. Platão distingue nessa passagem, portanto, de um lado o *phármakon*, como uma substância potente para se reequilibrar a saúde no caso de ferimentos causados por agentes externos, e por outro lado a dietética, como uma constante, um modo saudável de se conduzir e harmonizar como um todo o corpo e a alma; a própria vida.

Na ocorrência seguinte, é narrada uma cena que não ocorre nos campos de batalha em Tróia. Trata-se do episódio no qual Hades é alvejado com uma lança por Anfitriônio, dentro de seu próprio reino. Uma vez ferido por Anfitriônio, Hades é levado até o palácio de seu irmão, Zeus, no Olimpo, para ser medicado por Péone. Péone é uma divindade da medicina que costumava socorrer os deuses e os filhos dos

⁸ αὐτὰρ ἐπεὶ ἴδεν ἕλκος ὅθ' ἔμπεσε πικρὸς οἴστος,
αἶμ' ἐκμυζήσας ἐπ' ἄρ' ἥπια φάρμακα εἰδὼς
πάσσε, τὰ οἷ ποτε πατρὶ φίλα φρονέων πόρε Χείρων.

⁹ Cito a passagem: “O asclépios de que falas era um político – objetou ele. É evidente – confirmei eu – E os filhos, porque ele era assim, não vês como em Tróia se mostraram valentes no combate e praticavam a medicina como digo? Ou não te lembras do que eles fizeram a Menelau, quando do ferimento que Pândaro lhe fez ao atingi-lo (o sujeito da frase é só Macáon), *chuparam o sangue passando por cima remédios calmantes* e não lhe prescreveram o que haviam de comer ou de beber depois, como não o haviam feito a Eurípilo, entendendo que os remédios (τῶν φαρμάκων) eram suficientes para curar homens que, antes de serem feridos, eram saudáveis e de regime (δισαίτη) moderado, embora se desse o caso de naquele momento terem tomado a poção; ao passo que para os enfermos por natureza e libertinos, entediavam que não lhes aproveitava viver, nem para eles nem para os outros, e que não valia a pena para eles existir a arte de curar, nem tratá-los, ainda que fossem mais ricos do que Midas” (*República* 407 e – 408 b).

deuses. E ao socorrê-los, faz uso de *phármaka* submetendo os próprios imortais a esse tipo de tratamento:

Péone, logo, deitou eficaz lenitivo na chaga,
que o fez sarar, pois, de fato, não era da estirpe terrena.

(*Ilíada*. v. 401) ¹⁰

Na ocasião seguinte, Péone aplicará uns *phármaka* em Ares, deus da guerra. Trata-se de *phármaka* que produzem efeitos singulares, pois o lenitivo utilizado por Péone em Ares é descrito como uma substância produtora de coagulação. Na narrativa é feita a analogia da coagulação do sangue com o processo de se curar, ou de se fazer soro em queijos. Trata-se de uma ocorrência em que o médico que aplica os *phármaka* é comparado ao “queijeiro”, que sabe fazer com que o leite (líquido) se transforme em queijo (sólido). Nesse caso trata-se de uma metáfora, de uma transposição de imagem para o processo de cicatrização; o processo da ação do *phármakon* no sangue fluido, que é descrito da seguinte maneira:

Manda que Péone, então, sem demora, ali mesmo, o curasse.
Péone logo, deitou sobre a chaga eficaz lenitivo,
que o fez sarar, pois, de fato, não era de estirpe terrena.
Como o queijeiro, que o leite, antes líquido, faz que coagule
em pouco tempo, agitando-o, depois de lançar nele o coágulo,
Ares violento, desta arte, depressa curado encontrou-se.

(*Ilíada*. V. 899-904) ¹¹

¹⁰ τῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων,
ἠκέσατ'· οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γε τέτυκτο.

¹¹ Ὡς φάτο, καὶ Παιήον' ἀνώγειν ἰήσασθαι.
τῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων
ἠκέσατ'· οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γ' ἐτέτυκτο.
ὥς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν
ὑγρὸν ἔόν, μάλα δ' ὄκα περιτρέφεται κυκώοντι,
ὥς ἄρα καρπαλίμως ἰήσατο θοῦρον Ἄρηα.

Nas ocorrências seguintes o *phármakon* é relacionado ao saber específico daqueles que sabem manuseá-lo e prepará-lo, isto é, a uma arte, a um *savoir-faire* de preparação do *phármakon*. O contexto do primeiro episódio desta seqüência é o ferimento causado por Páris no médico Macáon. Nos versos adiante o *aedo* sugere que a arte do médico equivale à arte de vários guerreiros. A arte médica é então equiparada à arte da guerra:

“Máxima glória dos povos aquívos, Nestor de Gerena,
toma o teu carro, depressa: ao teu lado coloca Macáon
e para as naves escuras dirige os velozes cavalos,
pois é sabido que um médico vale por muitos guerreiros,
que sabe dardos extrair e calmantes deitar nas feridas.”

(*Iliada*. XI. 511-515) ¹²

Macáon comandava juntamente com o seu irmão Podalírio um efetivo de trinta naus, que desembarcariam em Tróia com a missão de resgatar Helena. O nome de Macáon sugere que ele provavelmente possuía as habilidades do cirurgião, além da necessária habilidade com os medicamentos que é própria a todo médico. A palavra μάχαιρα significa um tipo específico de “faca” e no *Corpus hippocraticum* ocorre também que a palavra μαχαίριον, aparece com o significado de “pequena faca” (*Do Médico*. 6).

No episódio seguinte há uma referência às habilidades de Agamede filha de Augia e esposa de Múlio. Agamede é uma das personagens femininas de Homero que

¹² ὦ Νέστορ Νηληϊάδη μέγα κῦδος Ἀχαιῶν
ἄγρει σῶν ὀχέων ἐπιβήσεο, πὰρ δὲ Μαχάων
βαινέτω, ἐς νῆας δὲ τάχιστ' ἔχε μώνυχας ἵππους·
ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιός ἄλλων
ιοῦς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἥπια φάρμακα πάσσειν.

são conhecedoras de propriedades farmacológicas das plantas. Trata-se de uma alusão ao conhecimento acerca da própria *phýsis*, o que se refere a este saber de Agamede:

Múlio, guerreiro famoso. Era genro de Augias, casado com sua filha mais velha, Agamede de louros cabelos, que conhecia a virtude de todas as plantas da terra.

(*Ilíada*. XI. 739-741) ¹³

As mulheres que, na literatura grega, dominavam a arte dos *phármaka*, quando não são feiticeiras – que usam muitas vezes o *phármakon* encantatório – são parteiras, o que remete à idéia de maiêutica platônica, quando, Platão mesmo se refere ao uso dos *phármaka* por elas. No *Teeteto* (149 c-d), têm-se o testemunho de Platão, que se refere às *maíai didoûsai pharmakía* (as parteiras que dão *pharmakía*, medicamentos):

Também são as parteiras que dão medicamentos e podem usar encantamentos para provocar as dores do parto e, se quiserem, podem fazê-las acalmar, levando a darem à luz as que estão com dores de parto e ainda, se lhes parece que se deve abortar um nascituro, provocam os abortos.¹⁴

As duas últimas ocorrências do *phármakon* que destacamos na *Ilíada*, envolvem Eurípilo e Pátroclo. No primeiro episódio (XI. 822-32) uma lança atinge e fere Eurípilo, o que faz com que ele se afaste da batalha. Ao pedir ajuda a Pátroclo para retirar-lhe o dardo da carne e aplicar-lhe *phármaka* calmantes, Eurípilo faz menção a essa arte de

¹³ Μούλιον αἰχμητὴν· γαμβρὸς δ' ἦν Αὐγείαιο,
πρεσβυτάτην δὲ θύγατρ' εἶχε Ξανθὴν Ἀγαμήδην,
ἢ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών. Uma tradução mais literal, portanto, seria: “que conhecia todos os fáρμακα que a vasta terra propicia”.

¹⁴ Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἰ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακω- τέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστο-κούσας, καὶ ἐὰν ἴνέον ὄν† δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;

preparo dos medicamentos. Arte esta que Aquiles aprendeu de Quíron e que teria, por sua vez, transmitido à Pátroclo:

Disse-lhe Eurípilo, então, em resposta, ferido, o seguinte:
 Pátroclo, aluno de Zeus, já não há esperança: os Aquivos todos terão de morrer junto às naves de casco anegrado. Quantos, primeiro, na pugna, bravura e valor demonstravam, ora se encontram nas naves, feridos por lanças e setas dos inimigos. A fúria dos Troianos vai sempre aumentando. Salva-me, entanto, conduz-me para o meu negro navio, tira-me a lança da coxa, absterge-me o sangue da chaga com água tépida e unguentos calmantes no talho coloca, desses que Aquiles te fez sabedor, é o que todos proclamam, cujo segredo aprendeu com Quíron, o centauro mais justo.

(*Ilíada*. XI. 822-32)¹⁵

Nesse episódio em que Pátroclo medicou Eurípilo, os dois médicos do exército grego, Macáon e Podalírio, encontravam-se impossibilitados de socorrer a quem quer que fosse. Macáon havia sido ferido. E Podalírio, naquele momento, lutava em campo contra os Troianos. Assim, é Pátroclo quem aplica a “raiz amargosa”, o *phármakon* calmante para as dores, na ferida de Eurípilo.

Na ocorrência seguinte, ainda protagonizada por Pátroclo, este interrompe a aplicação dos calmantes em Eurípilo, para poder ir até Aquiles tentar persuadi-lo a retornar à batalha, que naquele momento tendia para uma vitória de Tróia. Pátroclo utiliza os *lógoi* para distrair e agradar Eurípilo enquanto o medica com os *phármaka*:

¹⁵ Τὸν δ' αὖτ' Εὐρύπυλος βεβλημένος ἀντίον ἠΐδα·
 οὐκέτι διογενὲς Πατρόκλεες ἄλκαρ Ἀχαιῶν
 ἔσσεται, ἀλλ' ἐν νηυσὶ μελαίνησιν πεσέονται.
 οἱ μὲν γὰρ δὴ πάντες, ὅσοι πάρος ἦσαν ἄριστοι,
 ἐν νηυσὶν κέαται βεβλημένοι οὐτάμενοί τε
 χερσὶν ὑπὸ Τρώων· τῶν δὲ σθένος ὄρνυται αἰέν.
 ἀλλ' ἐμὲ μὲν σὺ σάωσον ἄγων ἐπὶ νῆα μέλαιναν,
 μηροῦ δ' ἔκταμ' οἰστόν, ἀπ' αὐτοῦ δ' αἶμα κελαινὸν
 νίξ' ὕδατι λιαρῶ, ἐπὶ δ' ἤπια φάρμακα πάσσε
 ἐσθλά, τά σε προτὶ φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι,
 ὃν Χείρων ἐδίδαξε δικαιοτάτος Κενταύρων.

Pátroclo, enquanto os troianos e os Dânaos, coléricos, lutavam em torno ao muro, distante das naves de casco anegrado, permanecia na tenda Eurípilo, herói prestantíssimo, a distraí-lo, em colóquio amistoso, depondo na chaga um lenitivo apropriado a livrá-lo das dores acerbadas

(*Ilíada*. XV. 390 – 94)¹⁶

Na *Odisseia*, que examinaremos a seguir, o termo *phármakon* adquirirá significações sensivelmente distintas das que foram destacadas nas ocorrências encontradas na *Ilíada*, mantendo, entretanto, a propriedade de atuação nos corpos; propriedade característica das substâncias medicinais. Na *Odisseia*, as habilidades das personagens, as poções, as folhas, as raízes, pertencem aos universos de *Mnemosýne* e *Hermes*. Se na *Ilíada*, sob certo aspecto, prevalecem os gritos de dor, causados por talhos e cortes que provocam a melodia preferida por Ares, na narrativa do retorno de Odisseu as propriedades do *phármakon* irão se associar às emoções, ao encantamento, à cura das dores da alma e à memória.

Afinal, a memória é necessária para se fazer o percurso de retorno para casa após uma delongada campanha de guerra. E as experiências adquiridas em nove anos de *pólemos* precisam, para se fazer valer como conhecimento adquirido, estar alinhadas com uma memória de identidade. Uma memória que permite não se esquecer do lugar da própria origem; do lugar de onde se vem.

A *Odisseia* canta a música que fixa na memória dos ouvintes episódios que mostram os perigos de se encontrar imerso em sono provocado artificialmente, tal,

¹⁶ Πάτροκλος δ' εἶος μὲν Ἀχαιοί τε Τρῳῆς τε
τείχεος ἀμφεμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν,
τόφρ' ὃ γ' ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο
ἦστό τε καὶ τὸν ἕτερπε λόγοις, ἐπὶ δ' ἔλκει λυγρῶ
φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων.

como por exemplo, o seguinte evento no qual Odisseu resgata os homens que haviam digerido as folhas narcóticas dos Λωτοφάγοι:

Esse Lotófagos não empreenderam fazer nenhum dano aos nossos homens, mas logo fizeram que a loto comessem. Quem quer que viesse a provar uma vez desse fruto gostoso nunca a resposta haveria trazer, nem de novo empegar-se; desejaria, isso sim, morar sempre com os homens lotófagos, a comer loto somente, esquecido de vez, do retorno.¹⁷

(*Odisseia*. IX. 92-97)

1.3 As ocorrências do *phármakon* na *Odisseia*

A primeira das ocorrências do *phármakon* destacada na *Odisseia* se refere a um diálogo entre a deusa Atena e o jovem Telêmaco. Esse diálogo classifica o *phármakon* como um “veneno homicida”, um *phármakon androphónon*, um fármaco “matador de homens” que, segundo a deusa, Odisseu buscara em viagem feita a Éfire para poder untar as suas flechas (*Odisseia*. I. 260-62). Trata-se da primeira referência nesse poema à potência da droga em seu sentido destrutivo da vida. É também a uma *thymophthóra phármaka*, “drogas destruidoras de *thymós*”, que os pretendentes de Penélope se referem, ao sugerirem que Telêmaco poderia buscar veneno na viagem de barco que faria com a finalidade de encontrar seu pai desaparecido. Nestes versos os pretendentes de Penélope debocham de Telêmaco dizendo que ele tencionava “colocar uns *phármaka* em nossas crateras” que seria servido a eles em banquete (*Odisseia*. II. 325-29).

¹⁷ οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μήδονθ' ἑτάροισιν ὄλεθρον
 ἡμετέροισ', ἀλλὰ σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.
 τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιηδέα καρπὸν,
 οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
 ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι
 λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.

A terceira ocorrência do *phármakon* que destacamos envolve outra personagem homérica, que assim como Agamede, é também conhecedora das “misteriosas plantas”. Helena de Esparta é apresentada como uma hábil manipuladora de *phármaka*. Uma conhecedora das drogas que atuam no espírito, e que tem por finalidade alterar as emoções e afastar as más lembranças. Estas duas características, de suscitar emoções e anular a rememoração, caracterizam esse *phármakon* como remédio para a alma, diferentemente da droga que atua especificamente no corpo; como é o caso das curas ocorridas em Menelau, Eurípilo, Hades e Ares, na *Iliada*. Essa cena se passa no salão do palácio de Esparta, no qual Menelau e Helena recebem o jovem Telêmaco, que partira de barco em busca do seu pai Odisseu.

À ordem de Menelau, Helena obedece, misturando um *phármakon* ao vinho, para que com essa mistura os convivas pudessem se livrar da cólera e da dor, assim como das lembranças ruins:

Outro feliz parecer teve Helena, de Zeus oriunda:
deita uma droga no vaso do vinho de que se serviam,
que tira a cólera e a dor, assim como a lembrança dos males¹⁸

(*Odisseia*. IV. 219-21)

Mesmo se perdessem os pais, portanto, os filhos ou os irmãos, assassinados diante de si, aqueles que provassem deste vinho modificado nada sentiriam. Estariam imunes, “curados” das dores da alma; pelo menos durante um dia. Helena recebera de presente da egípcia Polidamna, quando de sua passagem pelo Egito no retorno de Tróia, o conhecimento sobre essas drogas, assim como sobre o seu preparo e seu manuseio.

¹⁸ ἔνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα·
αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,
νηπενθέξ τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.

Nos versos, o Egito é indicado como um lugar possuidor de um solo propício para a geração de diversas drogas; sejam estas drogas benéficas ou letais. São versos nos quais o Egito também é indicado como uma terra na qual todos os homens são possuidores de um saber sobre tais substâncias; isto é, todos os homens são médicos:

Tão eficazes remédios a filha de Zeus possuía,
e salutares, presente da esposa de Tão, Polidamna,
da terra egípcia, onde o solo frugífero gera abundantes
drogas, algumas benéficas, outras fatais nos efeitos.
Todos os homens são médicos lá, distinguindo-se muito,
pelo saber, dos demais, pois descendem da raça de Péone.¹⁹
(*Odisseia*. IV. 227-32)

Outra ocorrência de um cognato da palavra *phármakon* chama a atenção por possuir diverso significado dos anteriores. Trata-se do particípio²⁰ *pharmásson*, que designa a ação de transformação provocada no ferro incandescente quando ele é temperado em água fria, como é o caso no processo de forja das lanças e de espadas, fabricadas por antigos ferreiros. Mas a analogia com este tipo de procedimento, o processo de forja dos instrumentos de guerra, deve ser contextualizada, para que o sentido do *phármakon* neste caso possa ser mostrado com maior plenitude polissêmica.

¹⁹ τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
ἔσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλα μμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά,
ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
ἀνθρώπων· ἧ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.

²⁰ É preciso considerar, no entanto, que os estabelecimentos atuais dos poemas homéricos, como Victor Bérard, consideram a passagem (*Od.* IX, 391-4) uma interpolação, observando que, para além dos indícios materiais, encontram-se ali: (1) o uso do plural μεγάλα, em detrimento de μέγα (μεγάλ' ἰάχοντα); (2) a desconsideração do F na elisão do -α em μεγάλ' ἰάχοντα, e (3) o desconhecimento, por parte dos poemas épicos coetâneos, do procedimento terapêutico do ferro mergulhado na água. Porém, a interpolação não compromete o valor que o excerto tem para nossa análise, porquanto é possível que à época de Górgias a passagem em questão já tivesse sido assimilada pela tradição ou, ao menos, que já circulasse em alguns meios.

Estamos diante do célebre episódio em que Odisseu ataca o Ciclope *Polifemo*, o monstro cujo único olho foi trespassado por uma lança em brasa (*Odisseia*. IX. 355-94). O objeto usado por Odisseu para cegar o ciclope apresentava uma característica específica. Tratava-se de um pedaço de pau de madeira verde, com o qual Odisseu fez uma lança, que ao ser introduzida no único olho do Ciclope, produziu um chiado, um som similar ao que é produzido quando o ferro em brasa é colocado na água fria, um processo com o qual os antigos ferreiros forjavam lâminas, espadas e lanças:

Do mesmo modo que um grande machado, ou um machado pequeno,
Em água fria mergulha o bronzista, entre grandes chiados –
Esse o remédio com que se costuma dar têmpera ao ferro –
Dessa maneira rechia no pau de oliveira o olho grande.

(*Odisseia*. IX. 391-394) ²¹

Examinaremos agora uma sequência de narrativas que se concentram no Livro X de *Odisseia*. Trata-se dos episódios dos *lotófagos* (*Odisseia*. IX), nos quais a feiticeira Circe e o deus Hermes são associados à produção e ao manuseio do *phármakon*.

Na primeira narrativa desta seção, Circe é apresentada como uma feiticeira que fabrica *kakà phármaka*, que significa “drogas funestas” capazes de acalmar leões, lobos, e outros animais ferozes. Esses *phármaka* fabricados por Circe alteram a natureza dos homens, transformando-os em “cães dóceis” (*Odisseia*. 212-215) ²². Circe é apresentada

²¹ ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ χαλκεὺς πέλεκυν μέγαν ἠὲ σκέπαρνον
εἶν ὕδατι ψυχρῷ βάπτῃ μεγάλα ἰάχοντα
φαρμάσσω· τὸ γὰρ αὐτε σιδήρου γε κράτος ἐστίν·
ὥς τοῦ σίξ' ὀφθαλμὸς ἐλαϊνέῳ περὶ μοχλῷ

²² ἀμφὶ δέ μιν λύκοι ἦσαν ὀρέστεροι ἠδὲ λέοντες,
τοὺς αὐτῇ κατέθελεξεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακ' ἔδωκεν.
οὐδ' οἷ γ' ὠρμήθησαν ἐπ' ἀνδράσιν, ἀλλ' ἄρα τοί γε
οὐρῆσιν μακρῆσι περισσάινοντες ἀνέστησαν.

como uma *polyphármakos*, isto é, uma maga conhecedora de uma pluralidade de drogas (*Odisseia*. X. 274- 76). Uma mulher que consegue seduzir os homens de Odisseu com o seu canto ou seu encanto, com o seu corpo, induzindo-lhes a beber a droga que irá retirar-lhes a memória, transformando-os em porcos assim como em outros animais. Os *phármaka* de Circe são drogas que agem não somente nos corpos, mas também nos espíritos, levando assim os homens ao esquecimento (*léthe*) de suas próprias identidades. Esquecimento esse que impede que eles se recordem do caminho de volta para casa. Trata-se de uma passagem em que o *aedo* sugere claramente a importância de se preservar a própria memória.

Afinal, memória é, também, saber de onde se vêm, para onde se vai e para onde se deve retornar, depois de uma jornada. O *aedo* canta o valor de se conseguir mantê-la intacta para que se possa não esquecer quem se é; para que não se perca a própria identidade. Afinal, aquele que perde o rumo, no difícil processo de retorno para casa após uma delongada guerra, torna-se ninguém: sem memória e sem identidade.

Curiosamente fora esse, sob certo aspecto, o artil de linguagem utilizado por Odisseu para escapar de *Polifemo*. Odisseu sempre chega aos lugares como ninguém, inclusive na casa dele. Utilizando-se de um jogo de tropos e confundindo o Ciclope com as palavras, Odisseu enuncia que: *Oútis emoi ónoma* [Ninguém é o meu nome] ocultando assim a sua identidade, ao mesmo tempo em que induz Polifemo a se passar por um ébrio enlouquecido, incapaz de identificar e enunciar o nome de seu agressor para os irmãos dizendo que “ninguém” havia lhe furado o olho. Com os nomes, Polifemo se confunde. Não sabe, em sendo um selvagem, a importância dos nomes para se identificar algo ou alguém, uma vez que aquilo que não tem nome nada é; *oútis* significa literalmente “não alguém” e *óudeis* significa “não um”; ou “ninguém”.

Na seqüência desse episódio de encantamento dos marinheiros de Odisseu será Hermes quem lhe fornecerá uma droga denominada μῶλυ. Trata-se de uma raiz de cor negra com uma flor branca (X. 302-06), que imunizará o herói dos efeitos do esquecimento provocados pela bebida maléfica preparada por Circe. A planta μῶλυ é uma espécie de antídoto; é uma planta imunizadora, uma droga contra a *léthe*:

Toma esta droga de muita eficácia e no palácio de Circe entra, porque há de livrar-te a cabeça do dia funesto.
Vou revelar-te os ardis perniciosos usados por Circe:
há de bebida oferecer-te e veneno de pôr na comida.
Mas impossível ser-lhe-á enfeitiçar-te, que a droga excelente que ora te entrego desfaz esse influxo. Atende ao que segue:

(*Odisseia*. X. 287-92)²³

Para resgatar os marinheiros, Odisseu elaborou a estratégia de fingir que ingeria todo o *phármakon* oferecido por Circe (*Odisseia*. X. 316 – 18), que obviamente não fez efeito devido à imunidade proporcionada pelo μῶλυ fornecido por Hermes. Percebendo que Odisseu preservara a memória e a lucidez, Circe, antes de ser obrigada a dar um antídoto para os marinheiros (*Odisseia*. 388-396), perguntará a Odisseu: “qual é o seu povo”, “qual é o seu nome”, “qual é nome dos seus pais”, e “qual é o nome da cidade em que você mora” (325)²⁴.

Deste modo, buscando identificar aquele que a ludibriara, Circe revela que jamais alguém havia resistido ao poder de seu *phármakon*:

²³ τῆ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης
ἔρχεο, ὃ κέν τοι κρατὸς ἀλάλησιν κακὸν ἦμαρ.
πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώϊα δήνεα Κίρκης.
τεύξει τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω·
ἀλλ' οὐδ' ὧς θέλξει σε δυνήσεται· οὐ γὰρ ἑάσει
φάρμακον ἐσθλόν, ὃ τοι δώσω, ἐρέω δὲ ἕκαστα.

²⁴ ἴς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς;

Muito me admiras que tenhas bebido e do encanto escapado,
pois, até hoje, ninguém resistiu ao poder desta droga,
inda que aos lábios, acaso, só tenha de leve chegado.
Trazes no peito porém, coração resistente aos feitiços.

(*Odisseia*. X. 326-29)²⁵

Na verdade essas mesmas perguntas, “qual o seu nome, seu povo, nome de seus pais”, já haviam sido formuladas por Alcínoo, ao escutar as narrativas de Odisseu:

Dize teu nome, e de como o teu pai e tua mãe te nomeiam
na tua pátria, assim como os vizinhos, que em volta demoram.
Não há ninguém desprovido de nome na face da terra,
Desde que nasce, quer seja de nobre prosápia, ou do povo.

(*Odisseia*. VIII- 549-552)²⁶

Segundo o testemunho de Diógenes Laércio, o filósofo Antístenes, discípulo de Górgias Leontino e de Sócrates, teria produzido, entre outros, um texto inteiramente dedicado a feiticeira Circe e aos seus poderes; este texto denominava-se *Perí Kírkes* (VI. 18. 2).

Tal como *phármakon* a palavra *ákos* significa “droga, remédio” e essa palavra ocorre em textos do *corpora* antigo, em diversos contextos. Quase no final da *Odisseia* (XXII: 481- 490) há uma ocorrência de *ákos* designando um tipo específico de “remédio”. Nela Odisseu, o *polýmetis* (homem de muitos ardis) solicita à sua súdita Euricléia um defumador constituído de um punhado de enxofre colocado na brasa. É o

²⁵ θαῦμά μ' ἔχει, ὡς οὐ τι πιῶν τάδε φάρμακ' ἐθέλχθης.
οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τάδε φάρμακ' ἀνέτλη,
ὅς κε πῆ καὶ πρῶτον ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων·
σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσι ἀκλήητος νόος ἐστίν.

²⁶ ὅτι κέ σ' εἴρωμαι· φάσθαι δέ σε κάλλιον ἐστίν.
εἴπ' ὄνομ', ὅτι σε κεῖθι κάλεον μήτηρ τε πατήρ τε,
ἄλλοι θ' οἱ κατὰ ἄστου καὶ οἱ περιναιετάουσι.
οὐ μὲν γάρ τις πάμπαν ἀνώνυμός ἐστ' ἀνθρώπων,

caso em que o incenso feito de enxofre é um *kakôn ákos*; isto é, um remédio para o mal. Esse defumador de enxofre [*théion*] teria como finalidade a “expurgação de todos os males” dos aposentos de Odisseu e de Penélope.

Antecipando as ocorrências da próxima seção, na qual serão destacadas ocorrências do *phármakon* nas tragédias, citamos o drama *Ciclope* (96-98) de Eurípides, no qual há uma passagem em que o personagem de Odisseu pronuncia as palavras “*dípsēs ákos*”, “remédio para a sede”²⁷. Odisseu havia desembarcado numa praia da ilha de Polifemo e pedido então ao Sileno água boa de beber; um bom remédio para se poder curar a sede. E também nos fragmentos da peça *Palamedes*, de Sófocles, encontra-se uma referência a algumas das invenções deste herói do ciclo épico, entre elas o gamão e o jogo de dados, que são descritos, nesses fragmentos, como invenções de Palamedes, remédio (*ákos*) para os momentos de ócio dos homens, nos intervalos das batalhas em Tróia²⁸.

A seguir, ainda no campo da poesia, irá se observar algumas ocorrências do *phármakon* na antiga tragédia grega. Foram destacados, em especial, episódios que possuem relações com as ações narradas ou com personagens das epopeias.

1.4 Sobre o *phármakon* na poesia trágica

²⁷ Ξένοι, φράσαιτ' ἄν νᾶμα ποτάμιον πόθην
δίψης ἄκος λάβοιμεν εἴ τέ τις θέλει
βορὰν ὀδῆσαι ναυτίλοις κεχημένοις;

²⁸ εὐφημος ἴσθι μοῦνον ἐξορμωμένη 478.1.
οὐ λιμὸν οὗτος τῶνδ' ἔπαυσε, σὺν θεῶ 479.1.
εἰπεῖν, χρόνου τε διατριβᾶς σοφωτάτας
ἐφηῦρε φλοίσβου μετὰ κόπον καθημένοις,
πεσσοὺς κύβους τε, τερπνὸν ἀργίας ἄκος;
ἄκεστρον 480.1.

Se é um fato que os cultos orgiásticos campestres, dedicados a Dioniso, os inspiraram, é também um fato que a maior parte dos personagens trágicos que nos chegaram pode ser encontrada na poesia de Homero. Pode-se citar como exemplo disso o caso de Agamênom, ou os de Ájax e de Helena, todos estes personagens épicos que deram nome e tema a peças teatrais.

Medeia também é uma destas personagens trágicas cuja ascendência remonta à épica²⁹. Medeia é sobrinha da feiticeira Circe e sem a sua ajuda a expedição dos Argonautas teria sido um verdadeiro fracasso. Os unguentos e os encantamentos pronunciados com mágicas palavras por Medeia constituíram uma poderosa arma na epopéia empreendida por Jasão em busca do *Velo de Ouro*. Também na peça cômica *As Nuvens*, de Aristófanes, há uma referência a estas qualidades de Medeia, as virtudes da feiticeira, pronunciadas no diálogo entre Estrepsíades e Sócrates. Medeia é uma mulher feiticeira³⁰ e Aristófanes, na comédia *Pluto* (302- 309), faz novamente referência à sua ascendência³¹, destacando as misturas de fármaco que eram produzidas por sua tia Circe.

Nos Argonautas, Medeia utilizou um bálsamo para imunizar Jasão da ação e da fúria incendiária dos Touros de Hefesto. Com os seus sortilégios, Medeia também fez dormir o dragão que guardava a caverna na qual se encontrava o *Velo de Ouro* e foi graças a este *phármakon* que obteve a promessa de casamento por parte de Jasão. Após a captura do *Velo de Ouro*, Medeia foge com Jasão para Corinto, mas não sem antes deixar o corpo de seu irmão Apsirto inteiramente despedaçado pelo caminho. Esta ação

²⁹ Neste caso específico, de uma epopéia “reconstruída” por Apolônio de Rodas.

³⁰ Cf. *Nuvens* 749. “γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλῆν.”

³¹ Platão, em *Górgias* 513 a também faz menção às magas da Tessália, que têm poder para atrair a lua.

homicida praticada por Medeia em Argonautas visava atrasar a perseguição de seu pai, Eetes, que lançara uma expedição armada em seu encalço.

Na primeira ocorrência destacada em *Medeia* de Eurípides, a feiticeira pedirá abrigo para Egeu de Atenas, devido a sua expulsão de Corinto por Creonte.

Em troca do asilo, Medeia oferecerá a Egeu, que ainda não tivera filhos, o *phármakon* da fertilidade:

Apieda-te, apieda-te desta desgraçada
 E não me contemples erma a cair,
 Mas acolhe-me no país de na lareira.
 Pelos Deuses, assim amor te seja portador
 De filhos e feliz tu possas morrer.
 Não sabes que invento inventaste aqui:
 Cessarei o teu ser sem filho e te farei
 semear filhos, tais drogas conheço.

(*Medeia*. 711-718)³²

Nesta tragédia de Eurípides, o remédio oferecido por Medeia se confunde com a fertilidade da mulher. O *phármakon* é a própria capacidade da geração, pois Medeia acaba consumando a proposta feita a Egeu dando-lhe um filho que viria a ser chamar Medo (epônimo dos *Medos*)³³.

O remédio para a infertilidade de Egeu é a fertilidade da mulher, a potência da geração em Medeia. Uma vez aceita a sua proposta, Medeia exigirá que Egeu preste

³² οἴκτιρον οἴκτιρόν με τὴν δυσδαίμονα.
 καὶ μή μ' ἔρημον ἐκπεσοῦσαν εἰσίδης,
 δέξαι δὲ χώραι καὶ δόμοις ἐφέστιον.
 οὕτως ἔρωσ σοι πρὸς θεῶν τελεσφόρος
 γένοιτο παίδων καὶ τὸς ὄλβιος θάνοις.
 εὖρημα δ' οὐκ οἶσθ' οἶον ἠύρηκας τόδε·
 παύσω γέ σ' ὄντ' ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς
 σπεῖραί σε θήσω· τοιάδ' οἶδα φάρμακα.

³³ Apolodoro. *Bibliotheca* I. 9. 28. Μήδεια δὲ ἦκεν εἰς Ἀθήνας, κάκεϊ γαμηθεῖσα Αἰ-γεῖ παῖδα γεννᾷ Μῆδον: o que se traduz por “Medeia veio para Atenas e ali se casou com Egeu, gerando o seu filho, Medo” (tradução de Henrique Fortuna Cairus).

juramento. E neste juramento pede garantias de que Egeu não irá expulsá-la da cidade posteriormente, como antes já o fizera Creonte. Egeu dá a sua palavra sob juramento. Esta cena trata de um plano homicida de Medeia. Plano este que se constituía no envio de presentes em ouro para a filha de Creonte (Glaucia) que acabara de se casar com Jasão. Preparando uns *phármaka*, Medeia trama uma morte terrível para Glaucia, filha de Creonte. Logo que Glaucia vestir a túnica e colocar as jóias em ouro, entregues pelos filhos de Medéia, Glaucia morrerá.

Medeia encharcara com “veneno” o vestido e os adornos, fazendo com que esses cheguem às mãos da sua infeliz rival por intermédios dos seus filhos:

Enviarei os filhos com dádivas nas mãos
 À noiva, para que os não exile desta terra,
 Véu sutil e coroa de ouro trabalhado.
 Se ela puder sobre a pele esse adorno,
 terá morte maligna e quem mais a tocar,
 com tais drogas untareis as dádivas.³⁴

(*Medeia*. 784 – 89)

No momento seguinte Medéia tramará a ação infanticida; o assassinato de seus filhos como uma vingança a Jasão. O mensageiro chega e avisa Medeia que Glaucia e Creonte morreram, graças ao seu *phármakon*:

Morreram há pouco a tirana moça
 E Creonte, seu pai, por tuas drogas.

(*Medeia*. 1125 – 26)³⁵

³⁴ πέμψω γὰρ αὐτοὺς δῶρ' ἔχοντας ἐν χεροῖν,
 [νύμφη φέροντας, τήνδε μὴ φεύγειν χθόνα,]
 λεπτόν τε πέπλον καὶ πλόκον χρυσήλατον·
 κᾶνπερ λαβοῦσα κόσμον ἀμφιθῆι χροῖ,
 κακῶς ὀλεῖται πᾶς θ' ὅς ἂν θίγηι κόρης·
 τοιοῖσδε χρίσω φαρμάκοις δωρήματα.

³⁵ ὄλωλεν ἡ τύραννος ἀρτίως κόρη
 Κρέων θ' ὁ φύσας φαρμάκων τῶν σῶν ὕπο.

O mensageiro descreve para a feiticeira como os dois morreram (1140). Se, nos *Argonautas*, o *phármakon* de Medéia havia imunizado Jasão do fogo mortífero lançado pelos touros de Hefesto, na tragédia de Eurípides o “remédio mortal” fabricará o fogo que age sobre os corpos de Glaucia e de Creonte, deixando ambos em chamas. O coro canta que: em se tratando de disputas que envolvem o gênero feminino, há um saber específico, uma espécie de “raciocínio sutil”, acerca dos ardis a serem utilizados pelas sedutoras mulheres (*Medeia*. 1082 – 89).

Nas *Traquíncias* (680 -88) de Sófocles o *phármakon* é uma mistura do sangue do centauro *Nesso* com o veneno da *Hidra de Lerna*. Dejanira, acreditando dar ao marido *Héracles* uma droga do amor eterno, conforme disse *Nesso*, incendeia-o com esse *phármakon*.

Não há como não observar tais situações associadas às vinganças femininas, sem associá-las à figura da deusa *Éris*. Uma deusa capaz de promover, com o seu “pomo da discórdia” e orgulho ferido, uma competição entre deusas mulheres, sobre qual delas seria a mais bela³⁶. Competição esta que está nas bases do episódio que levaria posteriormente milhares de homens à morte. Como se sabe Helena de Esparta foi o prêmio dado à Paris, juiz desta contenda. Um prêmio que deu causa à guerra entre gregos e troianos. Na tragédia, uma vez realizadas as mortes de Glaucia e Creonte, Medeia matará os próprios filhos no templo de Hera, voando depois para Atenas num carro com cavalos alados; presente de seu avô *Hélio*.

³⁶ *Éris* não fora convidada para o casamento dos pais de Aquiles e como vingança contra esta afronta, fabricou uma maçã de ouro com a inscrição “para a mais bela das mulheres”, uma fruta que foi disputada por Atena, Hera e Afrodite. O jovem Páris de Tróia foi escolhido como árbitro da disputa e designou Afrodite como a mais bela entre todas as deusas, recebendo de Afrodite, como prêmio, o amor [e os posteriores infortúnios] de Helena de Esparta.

1.4.1 – Prometeu e Dioniso

No *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, destacam-se duas interessantes ocorrências que envolvem o *phármakon*. A primeira delas quando Prometeu, já acorrentado no cimo do Cáucaso, afirma que impediu que “os homens rolassem para o Hades aos pedaços, e que por isso pesa sobre ele uma duríssima pena, que agride os olhos de quem vê” (235-38) ³⁷.

Prometeu afirma ter impedido que os mortais previssem a própria morte (248) ³⁸. E à pergunta feita pelo *Coro*, sobre qual droga teria ele, Prometeu, se utilizado para “curar esta moléstia”, Prometeu responde: “cega esperança dei-lhes como dote” (249-250) ³⁹. A esperança é o primeiro remédio contra o desalento de quem sabe que irá morrer, mas não sabe quando isso ocorrerá. A esperança é o remédio de Prometeu contra a destinação trágica da vida humana.

Mais adiante o *Coro* cantará ser imerecido o sofrimento de Prometeu, condenado a ter diariamente uma águia a devorar-lhe o fígado. Prometeu recorda que os homens, são “seres ingênuos”, que ganharam lucidez e “domaram as suas mentes” graças a ele e as suas criações (442-44):

ocupavam o fundo das cavernas 454

³⁷ ἔγῳ δ' ἐτόλμησ'· ἐξελυσάμην βροτοὺς
τὸ μὴ διαρραισθέντας εἰς Ἄιδου μολεῖν.
τῷ τοι τοιαῖσδε πημοναῖσι κάμπτομαι,
πάσχειν μὲν ἀλγειναῖσιν, οἰκτραῖσιν δ' ἰδεῖν.

³⁸ θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον .

³⁹ {Χο.} τὸ ποῖον εὐρὼν τῆσδε φάρμακον νόσου.
{Πρ.} τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατῳκίσα.

[....]

Agiam sem pensar até eu lhes mostrar-lhes 457

o difícil subir, descer, dos astros.

Inventei o prodígio das ciências

o cálculo – e a combinação das letras,

memória, artífice de tudo, Musa 461

[....]

Se fui autor de engenhos desse gênero 469

para os mortais, careço da ciência

que traga uma saída do mal presente.471

(447- 471)⁴⁰

Ora, então, tal qual um *kakòs iatròs*, um “médico mau”, Prometeu não conseguiu fazer um *phármakon* para si mesmo, é o que lhe pergunta o *Coro* (472-75).

Prometeu finalmente responde, descrevendo toda a sorte de “remédios” que ele havia fabricado para os homens:

Ouvindo as outras artes e os demais 476

Subterfúgios teu pasmo aumentará.

A principal: tão logo alguém caía

enfraquecido, nada o protegia:

ungüento, dieta, nem sequer bebida. 480

A esse quadro fatal, eu combati

com drogas bem dosadas, salutares, 482

que expulsam todas as moléstias graves.

Classifiquei diversas profecias;

figuras da vigília destaquei

dos sonhos, decifrei rumores árdus

e os símbolos plantados nos caminhos. 487

Interpretei preciso o curso de aves

de unhas recurvas, tudo o que anunciam;

bons augúrios, sinistros, quais seus hábitos

⁴⁰ ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χεῖματος τέκμαρ...
ἔπρασσον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ
ἄστρον ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους δύσεις.
καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων,
ἔξηϋρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,
μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην...
τοιαῦτα μηχανήματ' ἔξευρών τάλας
βροτοῖσιν, αὐτὸς οὐκ ἔχω σοφισμ' ὅτῳ
τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.

de vida, a mútua ira, o mútuo amor 491
 [...]

Foi o que fiz. Alguém obteve antes 500
 de mim o bronze, o ferro, a prata, o ouro,
 preciosidades úteis aos humanos,
 que até então no solo se escondiam? 503
 [...]

por isso sintetizo e me resumo:
 o autor da arte humana é Prometeu 506

(476-506)⁴¹

Prometeu, com as suas criações, é então o próprio *phármakon* para o desamparo do homem diante do mundo. É importante destacar que em duas passagens de *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, o termo *sophistés* (sábio) é utilizado para designar Prometeu; em (62)⁴² e em (944)⁴³, pronunciado por Hermes.

⁴¹ τὰ λοιπά μου κλύουσα θαυμάση πλέον,
 οἷας τέχνας τε καὶ πόρους ἐμησάμην.
 τὸ μὲν μέγιστον, εἴ τις ἐς νόσον πέσοι,
 οὐκ ἦν ἀλέξιμ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον,
 οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων
 χρεῖα κατεσκέλλοντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν
 ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων,
 αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους.
 τρόπους τε πολλοὺς μαντικῆς ἐστοίχισα,
 κᾶκρινα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἃ χρὴ
 ὕπαρ γενέσθαι, κληδόνας τε δυσκρίτους
 ἐγνώρισ' αὐτοῖς ἐνοδίους τε συμβόλους.
 γαμψωνύχων τε πτήσιν οἰωνῶν σκεθρῶς
 διώρισ', οἵτινές τε δεξιῶι φύσιν
 εὐωνύμους τε, καὶ δίαιταν ἦντινα
 ἔχουσ' ἕκαστοι, καὶ πρὸς ἀλλήλους τίνες...
 τοιαῦτα μὲν δὴ ταῦτ'· ἔνερθε δὲ χθονὸς 500
 κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα,
 χαλκόν, σίδηρον, ἄργυρον χρυσόν τε, τίς
 φήσειεν ἂν πάροιθεν ἐξευρεῖν ἐμοῦ; ...503
 βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε, 505
 πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως. 506

⁴² ἵνα μάθη σοφιστῆς ὧν Διὸς νωθέστερος.

⁴³ σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον.

As três últimas ocorrências do *phármakon* que destacamos nessa seção da poesia trágica, estão relacionadas ao vinho e também a figura do deus Dioniso. Nas *Bacantes* de Eurípides, os efeitos curativos do vinho são designados como *phármakon*. É num diálogo travado entre Tirésias e Penteu que a bebida fabricada com uvas é descrita como uma grande criação: Foi Dioniso (277-83):

de quem provém o nutrimento seco;
e seu êmulo, o filho de Semele,
que ao mundo trouxe o sumo invento: sumo
da vinha, licor puro! O triste anima-se
ao consumir a linfa da uva, fármaco
inigualável contra a dor, oblívio
do diário dissabor, o sono de Hípnos.⁴⁴

Causar *léthe*, esquecimento das dores e dissabores seria uma das propriedades da criação dionisíaca. Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio, ao comentar o princípio estóico de que os sábios deveriam ser imunes à soberba e à vaidade, vai fazer analogia da austeridade com um tipo de vinho seco, próprio para fins medicinais, uma *pharmakopoía*⁴⁵: O termo “austero aplica-se, entretanto, a outras pessoas, porém sua austeridade assemelha-se à aspereza do vinho próprio para fins medicinais, que não serve para ser bebido normalmente (VII. 117. 10-12)”. Ainda em relação a esse tipo de analogia do *phármakon* com o vinho, conforme ocorre nos versos de *As Bacantes*, Platão, nas *Leis*, irá propor que o vinho pode ser um *phármakon* para o

⁴⁴ αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἤϋρε κάσηνέγκατο
θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτούς
λύπησ, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ροῆς,
ὑπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων.

⁴⁵ καὶ ἄλλον δὲ εἶναι αὐστηρόν, παραπλησίως λεγόμενον τῷ αὐστηρῷ οἴνω, ᾧ πρὸς μὲν φαρμακοποιίαν χρῶνται, πρὸς δὲ πρόποσιν οὐ πάνυ. Tradução de Mario da Gama Kury.

medo (*phóbos*) e que esse *phármakon* não pode ser engendrado pelas mãos de nenhum mago, mas somente pelo próprio deus Dioniso:

Que assim seja, ó legislador, que para combater o medo uma tal droga não tenha aparentemente sido concedida aos homens por um deus, nem nós mesmos a inventamos (pois não se encontram magos entre os nossos convivas): porém efetivamente existe uma poção para induzir à ausência do medo e a uma confiança excessiva e intempestiva – ou o que diremos acerca disso?

(I. 649 a)⁴⁶

Um pouco adiante, ainda nas *Leis*, Platão inusitadamente proporá que “os menores de dezoito anos” sejam proibidos de usufruir desse *phármakon* dionisíaco (*tón oínon phármakon*). Sendo recomendado somente a partir dos quarentas anos a fruição do “potente medicamento” que afasta a “rabugice da velhice”; podendo-se a partir dessa idade participar das festas orgiásticas e das invocações divinas (*Leis*. II. 666 b). Platão se refere ao *phármakon* em diversos de seus diálogos, com diferentes significações, sendo essas algumas delas. Adiante, serão examinadas algumas ocorrências do *phármakon* nos textos hipocráticos, juntamente com algumas ocorrências do termo em Platão, ocorrências essas referidas ao campo de saber médico em sua possível fronteira com a filosofia.

1.5- O *phármakon* na Medicina Antiga.

As seguintes passagens destacadas do *Corpus* Hipocrático encerram o mapeamento das ocorrências do *phármakon*, antes de se apresentar a análise do *Tratado do não ser* e do *Elogio de Helena* de Górgias. Nesta seção da dissertação poderá ser

⁴⁶ εἶεν, ὃ νομοθέτα, τοῦ μὲν δὴ φόβου σχεδὸν οὔτε θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις τοιοῦτον φάρμακον οὔτε αὐτοὶ μεμηχανήμεθα-- τοὺς γὰρ γόητας οὐκ ἐν θοίνῃ λέγω--τῆς δὲ ἀφοβίας καὶ τοῦ λίαν θαρρεῖν καὶ ἀκαίρως ἂ μὴ χρή, πότερον ἔστιν πῶμα, ἢ πῶς λέγομεν;

observada certa proximidade entre os campos de saber médico, sofístico e filosófico, já na antiguidade. Trata-se de uma afinidade que indica uma possível influência recíproca entre a medicina e a filosofia antiga. Influência esta que se percebe não só na escrita de Górgias, como também na de Platão e de Aristóteles.

Platão nos forneceu interessante testemunho desta influência também quando representou Sócrates (*Protágoras*. 311 b-c) induzindo um jovem sugestivamente chamado Hipócrates a responder, afinal, o que ele, Hipócrates, esperaria aprender do médico Hipócrates ao lhe pagar pelo ensino. O jovem Hipócrates responde a Sócrates: “aprender medicina”. O contexto deste diálogo trata da ida deste jovem até a presença do sofista Protágoras de Abdera, a quem, segundo Platão, este desejava, mediante remuneração, tomar como mestre. Como lembra Wilson Ribeiro, “Hipócrates se dispunha a aceitar discípulos em troca de pagamento, como os sofistas mais famosos” (In: CAIRUS. 2005.22).

Outro testemunho de Platão contempla a hipótese de que ele próprio possa de fato ter travado conhecimento com um “asclepíade”, um médico, com o nome de Hipócrates. Seja através de leituras feitas, pessoalmente, ou, quem sabe, por ter sido Hipócrates um contemporâneo de seu mestre Sócrates. Trata-se da passagem do *Timeu* (84 d-e) em que Platão se refere aos conhecimentos da antiga medicina hipocrática. O filósofo indica como prováveis causas do grupo de doenças respiratórias “o sopro respiratório, a fleuma e a bÍlis”⁴⁷, uma vez que o pulmão, sendo o “controlador dos sopros respiratórios do corpo”, não consiga manter limpas as suas vias de saída que se encontram bloqueadas por secreção. Também no *Fedro* (270 c-3), muito antes de Descartes, Sócrates cita o “método”, inspirado na arte médica, como um conjunto de

⁴⁷ τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ χολῆς.

procedimentos utilizados teleologicamente para se conhecer com consistência alguma coisa: “Se devemos acreditar em Hipócrates, que pertence aos Asclepiades, nem mesmo o corpo é possível tratar sem esse método”⁴⁸.

Adiante serão apresentadas algumas ocorrências nos chamados *Tratados Deontológicos* Hipocráticos, textos nos quais se encontram não somente regras de procedimento médico, mas a própria essência do que se considerava desejável nas ações desta espécie de prática; o seu *êthos*, por assim dizer.

No *Juramento* hipocrático (3) o *phármakon* é citado na parte das *cláusulas* com a significação específica de veneno. Trata-se de uma restrição que aparece logo após a referência às divindades associadas à prática médica⁴⁹. A restrição estabelece que o médico não deverá fornecer drogas mortais para ninguém que as peça (CAIRUS. 2005. 152-53)⁵⁰. Platão nas *Leis* faz também referência a restrições desse gênero, isto é, de um envenenamento deliberado praticado intencionalmente, seja por médicos ou por não médicos (*Leis*. XI. 932 e – 933 e). E como sabemos, Sócrates fora condenado por motivação diversa a essa por um Tribunal a ingerir esta espécie de *phármakon*.

Evocando o saber médico também no *Timeu* (89 b-d) Platão faz referência às *pharmakeutikè kátharsis* (purgações por fármaco). O filósofo diz que não se deve utilizar o *phármakon* para produzir *kátharsis* em situações nas quais o bom senso não exija o procedimento purgatório. Os remédios – continua Platão – ao invés de tratar o mal podem desencadear outros males ainda maiores. Daí a necessidade da educação dos

⁴⁸ Εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

⁴⁹ Apolo, Asclépio, Hígia, Panacéia e os demais deuses que são testemunhas do juramento. A quebra de um juramento implicava na transgressão da impiedade.

⁵⁰ Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον.

hábitos de vida (*diáita*) evitando com isso que se provoque um mal colérico⁵¹ através de uso indiscriminado de remédios.

A segunda ocorrência escolhida no Tratado Hipocrático *Do Médico* apresenta a droga em oposição ao exemplo das substâncias letais. Trata-se de um texto pequeno e heterogêneo em que tanto a postura, física e espiritual, como também algumas disposições relativas ao instrumental do médico, são sugeridas (RIBEIRO in CAIRUS. 2005. 179). O *phármakon* é apresentado como remédio⁵², destacando-se a importância da limpeza e da guarda adequada deste tipo de instrumental.

Em *Do Decoro*, encontra-se uma passagem que aproxima literalmente a medicina da filosofia. O texto sugere que a arte médica deve ser ela própria uma prática de “amor a sabedoria”. Essa passagem (*Do Decoro* 5.1 – 5.3) propõe que o médico deve conduzir a sabedoria para a medicina, do mesmo modo como a medicina deve ser conduzida para a sabedoria, pois um médico, que é amigo da sabedoria (*philósophos*) é igualado a um deus⁵³:

Retomando, portanto, cada uma das coisas ditas anteriormente, é preciso conduzir a sabedoria para a medicina e a medicina para a sabedoria, pois um médico amigo da sabedoria é igual a um deus. Não há muitas diferenças entre as duas coisas, pois todas as coisas relacionadas com a sabedoria estão na medicina: desapego ao dinheiro, modéstia, capacidade de ruborizar, circunspeção, reputação, decisão, tranqüilidade, firmeza diante de oposição, pureza, linguagem sentenciosa, conhecimento das coisas úteis e necessárias a vida, rejeição à impureza, capacidade de retribuição, ausência de superstição, superioridade divina.

⁵¹ κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.

⁵² 3.1. Τὰ δὲ προσφερόμενα ἅπαντα μὲν χρὴ συνορῆν ὅπως συνοίσει· μάλιστα δὲ πλεῖστον, εἰ ὀμιλεῖν μέλλει τῷ νοσοῦντι μέρει· ταῦτα δὲ ἐστὶν ἐπιδέσματα καὶ φάρμακα καὶ τὰ περὶ τὸ ἔλκος ὀθόνια καὶ τὰ καταπλάσματα·

⁵³ Ἱητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος.

(*Decoro*, 5. Trad. Wilson Ribeiro Jr. in CAIRUS. 2005. 195)⁵⁴

Esta passagem possivelmente tem influências da importância que os filósofos estóicos davam a prática médica. Wilson Ribeiro Jr (in CAIRUS, 2005, p. 206), ao comentar a interpretação que Lara Nava faz do capítulo 5 do *Tratado do Decoro*, lembra que os estóicos afirmavam que somente os sábios eram capazes de exercer apropriadamente uma atividade; do que deriva a relação entre *sophía* e medicina.

Ainda em *Do Decoro* (10.3) os termos *pharmakíe* e *kátharsis* aparecem associados. A *pharmakítis* é um Livro de Medicamentos que se perdeu e que possuiria possivelmente um extenso catálogo de plantas e de ervas, assim como de outros medicamentos manuseados pelos hipocráticos (*Das Doenças* 9, 15, 18, 23, 28, 40, in CAIRUS. 2005. 209). A *kátharsis*, desde Empédocles até Aristóteles teve diversos usos no antigo pensamento grego. Entre esses usos, os mais frequentes como “purgação” e “purificação”⁵⁵. Trata-se do mesmo uso dessa palavra que a tradição atribuiu às ocorrências da *kátharsis* na *Poética* de Aristóteles. Vários textos hipocráticos também abordam procedimentos catárticos que têm como finalidade a reabilitação e a harmonização do corpo e da alma. Os procedimentos catárticos, assim como todos os procedimentos curativos, devem observar os momentos oportunos de ação específicos.

⁵⁴ Διὸ δεῖ ἀναλαμβάνοντα τούτων τῶν προειρημένων ἕκαστα, μετάγειν τὴν σοφίην ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίην. Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος· οὐ πολλὴ γὰρ διαφορὴ ἐπὶ τὰ ἕτερα· καὶ γὰρ ἓνι τὰ πρὸς σοφίην ἐν ἰητρικῇ πάντα, ἀφιλαργυρίη, ἐντροπὴ, ἐρυθρίσις, καταστολὴ, δόξα, κρίσις, ἡσυχίη, ἀπάντησις, καθαριό-της, γνωμολογίη, εἴδησις τῶν πρὸς βίου χρηστῶν καὶ ἀναγκαίων, ἀκαθαρσίης ἀπεμπόλησις, ἀδεισιδαιμονίη, ὑπεροχὴ θεία.

⁵⁵ *Do Decoro*. 10. Προκατασκευάσθω δέ σοι καὶ μαλαγμάτων γένεα πρὸς τὰς ἐκάστων χρήσις, ποτήματα τέμνειν δυνάμενα ἐξ ἀναγραφῆς ἐσκευα-σμένα πρὸς τὰ γένεα. Προητοιμάσθω δέ καὶ τὰ πρὸς φαρμακίην [ἐς τὰς καθάρσις], εἰλημμένα ἀπὸ τόπων τῶν καθηκόντων, ἐσκευα-σμένα εἰς ὃν δεῖ τρόπον, πρὸς τὰ γένεα καὶ τὰ μεγέθεα ἐς παλαιώσιν μεμελετημένα, τὰ δὲ πρόσφατα ὑπὸ τὸν καιρὸν, καὶ ἄλλα κατὰ λόγον.

Trata-se do reconhecimento do momento adequado e oportuno, uma qualidade que faz parte do rol das práticas que os Asclepiádes deviam observar.

Interessa aqui examinar também a importância hipocrática do *kairós*, do instante correto, da “ocasião propícia”, na qual alguma medida é tomada, ou na qual nada se deve fazer, aguardando-se assim o momento certo do reestabelecimento. A julgar pela leitura do *Tratado do Decoro* o manuseio do *phármakon* necessita de certo saber acerca da sua composição, assim como também do seu raio de ação em relação ao objeto na qual ele será aplicado. Se relacionarmos estas recomendações que se encontram em *Do Decoro* (9 - 10), de que é desejável que se:

mantenha na memória as drogas (*phármaka*) e suas propriedades, as simples e as que estão formuladas, desde que também estejam na mente o que diz respeito á cura das doenças, seus comportamentos e, de todas as maneiras, o comportamento que elas têm em cada uma delas....[...]... Faça poções eficazes, preparadas de acordo com a fórmula e conforme as espécies. Tenha pronta também, com antecedência, as coisas para os remédios (*phármaka*) necessários ás purgações (*kátharsis*).

Wilson Ribeiro Jr, ao comentar essa passagem, explica:

Há tempo quando existe momento oportuno e o momento oportuno existe quando não há muito tempo. Há cura com o tempo e, às vezes, também quando há momento oportuno. É preciso certamente ser um médico atento e que saiba essas coisas – não através de uma reflexão plausível, mas através de uma longa experiência com a razão, pois a reflexão é uma lembrança composta de coisas apreendidas com a percepção⁵⁶.

(In: CAIRUS, 2005, p. 221)

Será possível se perceber o escopo da arte médica como um tipo de *téchne* específico, um saber que necessita de conhecimento teórico, contemplativo, mas que também

⁵⁶ *Preceitos*. 1. Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρὸς, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς· ἄκεσις χρόνος, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῶ. Δεῖ γὰρ μὴν ταῦτα εἰδότα μὴ λογισμῶ πρότερον πιθανῶ προσέχοντα ἰητρεύειν, ἀλλὰ τριβῆ μετὰ λόγου. Ὁ γὰρ λογισμὸς μνήμη τίς ἐστι ξυμβατική τῶν μετ' αἰσθήσιος ληφθέντων· ἐφαντασιώθη γὰρ ἐναργέως ἢ αἰσθησις προπαθῆς καὶ ἀναπομπὸς ἐοῦσα εἰς διάνοιαν τῶν ὑποκειμένων· ἢ δὲ παραδεξαμένη πολλάκις.

necessita da intuição decorrente de um longo tempo de observação, transmissível, ou seja, ensinável.

É possível que uma lida tão próxima com o enigma da morte, como é o caso desta arte, tenha fascinado os filósofos mais antigos. Afinal, a morte é um fenômeno sem respostas definitivas e que se encontra fora do alcance de um saber mais profundo. Trata-se, pelo que se vê, de um fenômeno que oculta e que desintegra aquilo que antes aparecia como ser integral. Configura-se como uma espécie de enigma que provoca grandes resistências para se pensar acerca da totalidade de sua natureza (2002:140).

O saber médico desde a antiguidade apontava para uma natureza humana, buscando tanto a sua compreensão como também os caminhos possíveis para a sua harmonia, fosse essa harmonia obtida através das dietas de vida, que não se restringem à alimentação, ou mesmo por intermédio de oportunos procedimentos e aplicações das substâncias farmacológicas nos corpos. E Górgias Leontino serviu-se da terminologia médica para construir sua tese a respeito da potência da palavra como um *phármakon* que atua nos espíritos, e do caráter afetivo dos discursos, da potência do *lógos dynástes mégas estín* (*Elogio de Helena*. § 8), isto é, do *lógos* como um grande soberano entre os homens. Com os discursos os homens interagem, filosofam, deliberam, debatem e decidem acerca dos seus acordos, das suas divergências e das suas contendas; como no caso das causas forenses. Como propõe Górgias, se “mediante os discursos fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos fatos”, seria fácil se proferir sentenças, logo após o que foi dito (*Apologia de Palamedes*. §35). Górgias parece ter percebido um hiato praticamente intransponível entre as palavras, as coisas e os eventos, que devido as suas distintas naturezas não poderiam ser comunicados em totalidade da uma pessoa para outra. É nesse sentido que o *Tratado do não ser* de

Górgias possa ir, talvez, mais além do que uma desconstrução lógica, bem humorada, do *Poema* de Parmênides, que tenha tido como objetivo um puro ceticismo gnosiológico. É nesse sentido que Górgias pode ter se utilizado da poesia, não somente para afirmá-la enquanto um discurso potente e sob medida, um *lógos* com metro (*lógos ékhon métron*), mas para expor que, encurralados em suas dimensões trágicas, tais como as dos personagens Palamedes e Helena, os homens servem-se de seu grande trunfo, que é a linguagem, para poder construir sua cultura e preservar sua memória; memória essa que é talvez o maior recurso com o qual se consegue suplantar parcialmente o silêncio e o desaparecimento imposto pela finitude; pela morte.

A má fama de Helena de Esparta, assim como a injusta condenação de Palamedes, atestam o poder da palavra na fabricação da memória coletiva através da poesia. As suas defesas demonstram o poder e o alcance dos discursos, da palavra. Assim como posteriormente fez Platão, Górgias se utilizou do referencial poético, serviu-se dos mitos para demonstrar a complexidade da natureza humana, no que se refere à própria constituição dos homens como seres de linguagem e memória. Linguagem, sem a qual jamais conseguiriam se organizar em grupos na *pólis*. Linguagem, sem a qual jamais conseguiriam constituir leis e normas de convivência. Linguagem, sem a qual jamais conseguiriam fabricar cultura; cultura essa erigida em grande parte através da transmissão dos textos que perpassaram o tempo.

A seguir examinaremos *O Tratado do não ser*, de Górgias, observando em que aspectos o siciliano prepara os alicerces da sua teoria de linguagem, que, acreditamos, é retomada com plena potência, na analogia do *lógos* com o *phármakon*, no *Elogio de Helena*.

CAPÍTULO II

2-Sobre uma introdução ao *Tratado do não ser*

Górgias Leontino apresenta no *Tratado do não ser*⁵⁷ uma tese fundamental para que se possa compreender a sua atuação como sofista, isto é, para que se percebam os fundamentos da atividade pela qual ele foi caracterizado, a saber: como mestre na arte dos discursos, ou de retórica, conforme uma definição de Platão⁵⁸. Na conclusão desse texto, se encontra, talvez, um pensamento de Górgias que permite se observar em quais aspectos o *Elogio de Helena* retoma o “esboço” de teoria da linguagem que está contido na terceira e conclusiva tese do *Tratado do não ser*⁵⁹. Górgias encerra o *Tratado* sugerindo que as palavras, por si mesmas, não garantem uma plena transmissão, de uma pessoa para outra pessoa, da essência das coisas; conforme elas são percebidas pelos sentidos. Nesse ponto, interessa que se tenha em mente a proposição fundamental do *Elogio de Helena*, proposição essa que atribui à linguagem humana – um pouco mais além da potência persuasiva – a “plena soberania” no reino dos homens. Um reino, de resto, constituído inteiramente por linguagem que fabrica memória; cultura.

Mas afinal, por que um texto que começa com a proposição de que “nada existe”, ou de que “nada é”, como é o caso do *Tratado do não ser*; por que esse texto

⁵⁷ A presente dissertação irá se utilizar da tradução do *Tratado do não ser*, na versão preservada por Sexto Empírico, produzida por Manuel Barbosa e por Inês de Ornellas e Castro. Esta tradução será cotejada com as traduções de Barbara Cassin, tanto na versão do *Tratado* preservada por Sexto Empírico como na do fragmento *De M.X.G.* Algumas pequenas modificações, em relação a essas traduções, serão feitas.

⁵⁸ *Górgias*. 449 a.

⁵⁹ C.f. Barbara Cassin sustenta essa hipótese, ao sugerir que “O *Elogio de Helena* retoma a dificuldade final do *Tratado*, isto é, o hiato entre palavra e coisa, como se incarnada no interior do próprio *lógos*”. *Efeito Sofístico*. 2005. Pag. 53

caracterizaria também a atividade sofística de Górgias Leontino, ao invés de, por exemplo, definir Górgias como uma espécie de niilista?

No *Tratado*, Górgias parece colocar em evidência determinados recursos da linguagem que já haviam sido parcialmente explorados no *Poema* de Parmênides (2005: 21-22), e em especial na proposição de que “o ser é” e de que o “não ser” não é; proposição essa que se faz acompanhar, no texto, da idéia de que só é possível conhecer aquilo “que é”, sendo o que “não é” algo da ordem do inefável, do impensável e conseqüentemente do indizível. Para Barbara Cassin⁶⁰, Górgias funda a sofística com o gesto de fabricação de uma contraversão do *Poema*, uma espécie de paródia, que leva às últimas conseqüências, tanto as proposições de que “o ser é” e de que o “não ser não é”, como também a identificação entre “ser” e “pensar”, isto é, a proposta de que os homens só podem pensar aquilo “que é”. Seguindo Parmênides, Górgias parece observar, e assim apontar, para os problemas que decorrem da flexão do verbo *einai*, quando ele é utilizado nas funções de predicado e de sujeito, de si mesmo. Tanto o “ser é (ser)”, como também o “não ser (é) não ser”; o verbo “é”, aqui, os identifica, e tal identificação, Cassin crê-la ser mais ressaltada na versão do *Tratado* contida no *De Melisso, Xenófanes e Górgias*.

E se por um lado “ser” e “não ser” são opostos, por outro lado eles não podem ser ao mesmo tempo, sem que isso não implique em dizer que, ou bem nada é (pois tanto “ser” e “não ser” são) ou bem, inversamente, tudo é (pois tanto “ser” e “não ser” são). Na versão preservada por Sexto Empírico é valorizado justamente essa espécie de auto-contradição, que conduz a “nada é” e que decorre de que “não ser” não pode servir de sujeito para o verbo “é”, devido ao fato de ser, simultaneamente, sujeito de “é” e de

⁶⁰ CASSIN. 2005. p 10.

“não é”⁶¹. Segundo o raciocínio de Górgias, esse impasse se apresenta porque, de acordo com a observância de uma regra de não contradição “é perfeitamente absurdo que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo” (*Adv. Math.* §67)⁶²:

Cada uma das três teses de Górgias se apresenta, por sua vez, como uma inversão irônica ou grosseira do Parmênides escolar que cada um de nós, de Platão aos nossos dias, teve que memorizar: inicialmente, que há o ser, pois o ser é e o não ser não é; em seguida, que esse ser é por essência cognoscível, já que ser e pensar são a mesma coisa; por meio disso a filosofia, e mais especificamente essa filosofia primeira que foi denominada de metafísica, pôde se engajar muito naturalmente em seu caminho – conhecer o ser enquanto ser – e se cunhou em doutrinas, discípulos e escolas, Ser, conhecer, transmitir: não é, não é cognoscível, não é transmissível.

(CASSIN. 2005.17)

Górgias mostra que de certo modo o *Poema* de Parmênides “já é um eficaz discurso sofístico”⁶³, e que a sofística, acusada de se orientar para a fabricação do *psêudos*, de mundos fictícios através da linguagem, se constitui, de fato, como “outra espécie de poesia”, uma espécie de fabricação discursiva que busca puxar o véu que recobre a complexa estrutura da linguagem humana e conseqüentemente revela a eficácia dos discursos; enfim. Górgias talvez não aponte mais, nem menos, para a limitação da linguagem, do que para a sua especificidade e para a plenitude da sua potência. Desse modo, no *Tratado*, é possível que Górgias estivesse mais interessado em mostrar a ambigüidade (sintática e homonímica) do verbo ser, articulado em flexões – ambigüidade essa que não seria exatamente nem um defeito, nem um acaso, como aponta Cassin⁶⁴ – do que estaria interessado em simplesmente demolir (seriamente) toda

⁶¹ CASSIN. 2005. p 32.

⁶² Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho também observa a presença dessa regra, contida na primeira parte do *Tratado*, uma regra que posteriormente foi definida por Aristóteles como um princípio regulador de toda epistemologia: o princípio de não-contradição (2010. p 37)

⁶³ CASSIN. 2005. p 18.

⁶⁴ CASSIN. 2005. p 22.

e qualquer possibilidade lógica de predicação fundamentada nesse verbo. Essa hipótese, que acolhe o maior interesse na potência e na especificidade dos discursos, contempla a idéia de que Górgias não tivesse como finalidade negar a ontologia presente nas proposições do *Poema*, mas, sim, afirmar a soberania das práticas discursivas, mostrando, pela via dos equívocos da língua, de que modo o “ser” é, sob certos aspectos, um efeito do dizer o ser.⁶⁵ Nesse sentido, Aubanque não crê “na inconseqüência” que significaria ter Górgias desejado de fato “solapar o terreno sobre o qual fundou a sua carreira de orador e de sofista”, desqualificando a linguagem, mas sim, “e tão-somente”, ter desejado demonstrar a especificidade do domínio da palavra, que “é o das relações humanas”, “e não exatamente o da comunicação do ser”⁶⁶. É interessante lembrar que na *Retórica* (1408 b) ⁶⁷ Aristóteles faz uma observação a respeito de Górgias, referindo-se à ironia. Uma observação que vai de encontro a essa possibilidade de se interpretar o *Tratado do não ser* como paródia do *Poema* de Parmênides. De acordo com Aristóteles, a ironia era um dos recursos utilizados por Górgias nos seus discursos, pois Górgias acreditava “com razão, que o humor pode ter utilidade nos debates, quando é necessário desfazer a seriedade dos oponentes com ironia e a ironia com seriedade” (*Retórica*. 1419 b). Antes de se examinar as teses do *Tratado*, buscando dar ênfase à terceira e conclusiva tese, tese essa que acreditamos ser retomada por Górgias no *Elogio de Helena*, é interessante que sejam discutidas algumas questões.

⁶⁵ CASSIN. 2005. p 36.

⁶⁶ AUBANQUE. 2012. p 103.

⁶⁷ C.f. D K 82 A 11, 15, 15 a, 19, 24.

Ao analisar as relações entre o *Tratado do não ser* e o *Elogio de Helena*, Coelho⁶⁸ indica um problema que está relacionado com a recepção das idéias de Górgias. Primeiramente, ela nos chama a atenção sobre um silêncio de Aristóteles especificamente em relação às teses de Górgias que são apresentadas no *Tratado*. É este, de fato, um silêncio enigmático, ainda mais se considerarmos que, no decorrer de toda investigação acerca dos “princípios e causas do ser”, que é desenvolvida no livro I da *Metafísica*, Aristóteles cita Parmênides, cita Melisso e cita também Xenófanes⁶⁹, isto é, Aristóteles cita os três pensadores italianos a cujas idéias Górgias, de certo modo, faz referência no *Tratado do não ser*⁷⁰. Também na *Metafísica* (1062 b 13-16), ao censurar Protágoras por, “sofisticamente” pensar que “a mesma coisa é e não é”, uma afirmação bastante similar a que é desenvolvida no decorrer do *Tratado*, Aristóteles mantém o silêncio sobre Górgias.

O segundo fato interessante, apontado por Coelho, se refere a que Sexto Empírico⁷¹, ocupando o posto de uma das principais fontes da preservação textual dos pensamentos de Górgias, tenha colocado o *Tratado do não ser* no primeiro volume do *Contra os Lógicos*⁷², livro esse que se encontra na obra intitulada *Contra os*

⁶⁸ COELHO; M.C.M.N. *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias*, in *Ensaaios de Retórica Antiga*. 2010. p 31.

⁶⁹ C.f. *Metafísica*. 968 b 25. Nessa passagem Aristóteles chega a propor que se deixe de lado Xenófanes e Melisso, por considerar as suas “concepções grosseiras” se elas forem comparadas com as de Parmênides que, ao contrário dos outros dois pensadores italianos, parece raciocinar com mais perspicácia sobre as questões do “ser”.

⁷⁰ Praticamente toda a análise do *Tratado do não ser* feita por Barbara Cassin, se baseia na tese de que Górgias realiza em seu texto uma inversão do *Poema* de Parmênides, texto que teria também um caráter performático de manuseio da linguagem. Melisso e Xenófanes, por sua vez, são citados na versão anônima *De Melisso Xenófanes e Górgias*.

⁷¹ COELHO; M.C.M.N. 2010. p 33-34.

⁷² Maria Cecília Coelho alerta para o fato de que o *Adversus Mathematicus* se refere aos Gramáticos, Rétóres, Geômetras, Aritméticos, Astrólogos e Músicos. Habitualmente os dois volumes de *Contra os Lógicos* são chamados *Adversus Mathematicus* VI e VII (pagina 34).

Dogmáticos. Um filósofo cético, preocupado com questões que se referem aos critérios de aferição da verdade em diversos campos de saber, classificou o texto de Górgias – um retórico⁷³, um sofista⁷⁴ (ou quem sabe até; ambos) – dentro de um compêndio de Lógica que tinha como um dos principais objetivos (senão mesmo o principal) a refutação das grandes doutrinas filosóficas, entre elas, enquanto disciplinas, além da própria Lógica, também a Física e a Ética. Uma vez colocada essa interrogação, e ao se analisar de perto um outro texto de Sexto Empírico, denominado *Contra os Retóricos*⁷⁵, que é onde, teoricamente pelo menos, deveriam constar referências às práticas discursivas de Górgias, práticas essas tão bem humoradamente questionadas por Platão⁷⁶; encontra-se, logo no início do texto:

(2) Ora, Platão no *Górgias*, usando o método da definição, parece oferecer uma definição composta da Retórica como a que se segue: “A Retórica é a criadora da persuasão por meio das palavras, tendo sua eficácia, nas próprias palavras, sendo persuasiva, e não instrutiva.

O nome de Górgias é aqui citado por Sexto em uma referência direta ao diálogo de Platão, onde é dramatizado o fictício encontro entre Sócrates e Górgias, e não em referência aos próprios textos de Górgias, digamos, considerados “retóricos” (*Elogio de Helena e Apologia de Palamedes*), onde se podem buscar as referências feitas por ele mesmo à potência ou às qualidades dos discursos. É a definição platônica de retórica, como produtora de persuasão e do modo como ela é definida no diálogo

⁷³ *Górgias*. 449 a. Vale ressaltar que nesse diálogo Sócrates distingue Retórica de Sofística em 465 c.

⁷⁴ *Hípias Maior*. 282 b.

⁷⁵ *Contre les professeurs*. 2-3.

⁷⁶ Nos diálogos *Fedro* e *Górgias*, Platão vai “a campo aberto” debater tanto com problemas referentes à retórica de Górgias (produtora de *psicagogia*), como com toda uma tradição de rétores e logógrafos forenses da Magna Grécia que remontam a Córax e Tísias. Tratava-se de uma tradição de especialistas em discursos, orais e escritos, que se apresentavam como uma questão ao projeto filosófico de Platão; projeto esse baseado na dialética como uma ascese da alma na direção ao conhecimento da verdade ideal.

Górgias, a que Sexto insere no início de seu *Contra os Retóricos*. O estranhamento se mantém se forem observadas mais duas passagens, desse mesmo texto de Sexto Empírico, nas quais ocorrem alusões de Sexto à figura de Helena, heroína do *Elogio*, e às qualidades dos discursos associadas à potência da droga. Na primeira alusão, feita imediatamente após à referência a uma definição de retórica, por Platão, Sexto Empírico alude à beleza, no caso, a de Helena, como uma das potentes fontes de persuasão entre os homens, pois “os anciãos do povo, em Homero, apesar de comprometidos com a guerra e totalmente alheios a Helena como causa de suas desventuras, ainda são persuadidos pela sua beleza (3)”.

A segunda alusão ocorre quando Sexto Empírico, se referindo aos benefícios da retórica, diz que:

Assim como no caso das drogas (*kató gár phármakon*), que diferem em qualidade, sendo algumas mortais e outras salutares, a habilidade que se ocupa da mortal não é nem a arte da Medicina e tampouco qualquer outra arte, ao passo que aquela que lida com as drogas salutares é tanto uma arte quanto também algo útil para a vida; assim também é no caso dos discursos, dentre os quais alguns são benéficos e outros prejudiciais.

(*Contra os Retóricos*. [49])⁷⁷

Ao se proceder à leitura dessa passagem, relacionando-a com a anterior, que diz respeito à persuasiva beleza de Helena, não há como não se fazer uma associação com o *Elogio de Helena* de Górgias assim como com a sua analogia da palavra com o *phármakon*.

⁷⁷ Utilizamos aqui a tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito.

3- Sobre o *Tratado* e a estrutura de recuo de Górgias

O *Tratado do não ser* é composto por uma sequência de três teses, que se apresentam sob uma forma que é estruturada em um recuo de pensamento. As teses, em sequência, são assim formuladas: “Nada é”; mas se “é” é incognoscível; mas se “é” e se “é cognoscível”, é incomunicável (*De Melisso Xenófanes e Górgias* [1]).”⁷⁸

Nada impede de que essa estrutura de recuo de idéias apresentada no *Tratado do não ser* possa ser tomada como uma espécie de exposição argumentativa peculiar a Górgias, como uma espécie de auto-refutação dialética na qual o siciliano constrói e desfaz, paulatinamente e parcialmente, as suas idéias⁷⁹. No *Tratado*, Górgias manuseia as flexões do verbo “ser” na medida em que vai gradativamente recuando, da absoluta negação inicial, de que nada existe, uma negação que se for levada a termo diz, inclusive, que nem ele, nem os ouvintes e leitores, assim como o próprio texto também não existe, para conduzir o leitor ao que, provavelmente, é a sua grande questão referente à linguagem.

A primeira tese, de que “nada é”, serve para evidenciar contradições lógicas decorrentes do jogo de predicções do “ser” com ele mesmo; nas funções de sujeito e

⁷⁸ *Adversus Mathematicos*. (§65).

⁷⁹ Górgias se utiliza de um procedimento similar na *Apologia de Palamedes*, aonde ele vai modificando gradativamente os argumentos do herói grego, diante do júri fictício, da posição inicial de negação da autoria do crime do qual ele estava sendo acusado, para um minucioso exame do porque, caso ele quisesse ou caso ele tivesse tido a oportunidade de cometê-lo, ele não o faria; e uma vez não fazendo, ninguém poderia comunicar a outrem sobre aquilo que não existiu e não existe. Cabe ressaltar que, tal como ocorre na conclusão do *Tratado do não ser*, na *Apologia de Palamedes* Górgias também coloca em evidência o problema que se refere àquilo que a linguagem humana pode comunicar, quando Palamedes se pronuncia para o júri dizendo que (§35): “Se, mediante os discursos fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos fatos, seria fácil a sentença, logo após o que foi dito.”

predicado. Ora, se não se pode afirmar que, como propõe o *Poema*, somente o “ser” seja, considerando-se que “não ser” também é [não ser], a conclusão primeira permite se pensar que: ou bem nada é, ou bem, tudo é; observando-se que “ser” e “não ser” são opostos, e que por isso mesmo seria absurdo conceber que eles fossem ao mesmo tempo (§67).

Górgias inicia uma série de alusões às abstrações acerca do “ser” que se referem a espaço [localização e limite], matéria [corpo], movimento [continuidade e fração], e quantidade [uno e múltiplo]. Górgias propõe que para se conceber o “ser” ele só pode ser gerado, eterno, ou ambos; gerado e eterno (§68). Respeitando-se então a regra anteriormente aludida, da não contradição (§67), fica imediatamente excluída a hipótese de que o “ser” seja, simultaneamente, gerado e eterno (§72). A primeira tese percorre a seguinte seqüência de abstrações, onde se propõe que: se o “ser” é eterno ele não pode ser gerado, e de acordo com o pensamento que é atribuído a Melisso (*De M.X.G* [6] (20), sendo eterno ele não pode ter começo; será ilimitado. E o “ilimitado não poderia jamais ser”⁸⁰, nem ele mesmo, e nem outro [que não ele], pois nesse caso ele seria dois ou até mais de dois. De acordo com o pensamento atribuído a Zenão, o ilimitado não pode estar, portanto, em parte alguma, isto é, ele não se localiza em lugar algum, daí decorrendo que ele, ilimitado [eterno] “nada é”.

No caso do “ser” ser gerado (§71) ele não poderá ser eterno, novamente aqui devido ao impasse da não contradição (§67). E o que é gerado, ou bem é gerado a partir de um “ser” [que o gera] ou bem é gerado a partir de um “não ser”. Se é um “ser”, que o gera, então é incorreta a hipótese de que seja gerado, porque se é “ser” significa que “já é ser”, não podendo “vir a ser” de outro que o gera. A hipótese de que o “ser” seja

⁸⁰ Utilizamos aqui a tradução de Barbara Cassin.

gerado a partir do “não ser” é também recusada por Górgias, considerando-se que “não ser”, não sendo, nada pode gerar, uma vez que se admita que somente aquilo que participa do real é que tem capacidade para gerar alguma coisa, que aí, sim, “venha a ser”. Vale ressaltar, que nessa passagem, e mais claramente observada na versão de Sexto Empírico (*Adv. Math.* §71), Górgias insere na argumentação a idéia de que é necessário, para a geração de algo, que aquilo que gera participe da realidade: “o que engendra algo tem forçosamente, necessidade de participar da sua existência”⁸¹. Essa idéia que vincula geração e realidade, usada nesse momento para se argumentar que “nada é”, é importante, para reforçar, em acordo com os recuos das teses posteriores, que o *Tratado* possa não ter com finalidade última a negação do real, e nem a negação de conhecimento do real. A tendência cética de Sexto parece questionar a validade dos critérios utilizados nos processos de conhecimento e de transmissão de conhecimento, acerca da realidade, deixando em segundo plano a ênfase no jogo de linguagem produzido por Górgias, ao se seguir a hipótese do *Tratado* possuir um caráter de paródia do *Poema*, cujo escopo apontaria mais para a potência da linguagem, do que propriamente para uma preocupação com a questão do ser, ou de se conhecer o ser.

Passando-se à hipótese do “ser”, pensado como unidade, ou como multiplicidade, vê-se que: se o “ser” for quantidade (§73) ele não poderá ser “um”, pois nesse caso ele poderia ser dividido. E se o “ser” for pensado como continuidade, também não será “um”, pois a continuidade é passível de fração; o que desemboca novamente no problema da operação de divisão. Se o “ser” for corpo, também não pode ser “um”, pois o corpo tem três dimensões (altura, largura e profundidade). Se o “ser” for grandeza, também não pode ser “um”, pois grandeza pressupõe possibilidade de

⁸¹ Utilizamos aqui a tradução de Manuel José de Sousa Barbosa e Inês Luisa de Ornellas e Castro.

divisão. A hipótese do “ser” ser múltiplo também é negada, devido agora ao fato de que o múltiplo é plural de um, e como anteriormente Górgias mostrou que o “ser” não pode ser “um”, se deduz que não poder ser uma multiplicação de “um” (§74). Se, nesse primeiro momento do *Tratado*, Górgias cuida de mostrar as conseqüências de se levar a termo o *Poema*, conseqüências essas que culminam na primeira tese de que “nada é”, em um segundo momento Górgias recua e concebe que as coisas sejam. Com uma sutil modificação no discurso, Górgias, dentro de seu próprio discurso, altera a proposição a respeito do “ser” [que na primeira tese é negado] para que [podendo “ser” na segunda tese] a interdição recaia, não mais sobre o “ser”, mas, sim, sobre a impossibilidade de se conhecer o “ser”. Em outras palavras, de “não é” passa a “é”, mas sem poder ser conhecido. É como se Górgias fabricasse uma espécie de realinhamento no traçado do seu discurso inicial, de um modo tal que nessa sua estrutura de recuo de pensamento, operando com uma espécie de concessão conceitual, a sua construção hipotética deslizesse do “não ser”, proposto primeiramente, para a possibilidade do “ser”, colocada na segunda tese. Na argumentação, o que antes não era admitido como ser, passa a ser, no exato momento em que Górgias desloca – e assim modifica – os conteúdos da primeira para a segunda tese. É nesse segundo momento que Górgias questionará o alinhamento que se compreende que o *Poema* de Parmênides faz, entre “ser” e “pensar”, alinhamento esse que implica na proposição de que só se pode pensar [e conseqüentemente dizer] aquilo “que é”⁸²: “é preciso que o representado seja”⁸³ e inversamente que o que “não é” não possa ser representado. Seguindo o raciocínio contido no texto de Parmênides, Górgias irá propor que, uma vez que só se possa pensar aquilo que “é”, sendo, portanto, impossível se pensar aquilo que “não é”, então, isso

⁸² CASSIN. 2005. p 25.

⁸³ *De Melisso Xenófanes e Górgias*. [9]. Utilizamos aqui a tradução de Barbara Cassin.

significa dizer que “é a mesma coisa pensar e ser” [*tò gàr autò noêin estín te kai êinai*]⁸⁴, ou mais precisamente, como sugere Cassin, para que não se introduza um “anacronismo cartesiano”: “é” o mesmo ser objeto do pensamento e ser⁸⁵. É importante que se observe que não é a própria existência alinhada ao sujeito pensante (do modo como ocorre na posterior filosofia cartesiana) o que é assinalado por Górgias, mas, sim, conforme aponta Cassin, o alinhamento do conteúdo ideativo, isto é, o pensamento com o “ser”, ou, em outras palavras, as coisas, porque são pensadas, enquanto objetos do pensamento e não o homem como objeto de pensamento de si mesmo questionando a sua própria existência.

Desse modo, percebe-se a possibilidade da sutileza sofística de Górgias, uma vez que, de acordo com o que se depreende do poema ontológico, a fronteira entre aquilo que existe na realidade e aquilo que é ficção [ou entre aquilo que se pensa, mas que não se encontra, de fato, na realidade] se apaga, cai [através do discurso] a linha imaginária que, supostamente, garantia em última instância uma diferenciação entre o que “é” e o que “não é”. Górgias utiliza, com humor, um exemplo de carroças correndo sobre as águas, que, pelo simples fato de poder ser enunciado e pensado, deveria necessariamente existir (§82). O que Górgias parece sugerir é que os pensamentos, eles mesmos, não devem ser considerados entes⁸⁶, enquanto pensamentos. Pois, na medida em que se considerar que os pensamentos são entes passa a ser necessário se conceber que todo o conteúdo do que é pensado, por correspondência, existe necessariamente⁸⁷, enquanto ente. Assim também, tanto Pégasos, Quimera, Sila, os Hipocentauros e as

⁸⁴ DK 3 B.

⁸⁵ CASSIN. 2005. p 37.

⁸⁶ *Tratado do não ser*. §78.

⁸⁷ *Tratado do não ser*. §79.

Górgonas, deveriam necessariamente existir, mesmo na qualidade de “não entes”, isto é, mesmo na qualidade de seres míticos que não tem comprovada existência concreta no real; estes seres então deveriam existir, uma vez que eles podem ser pensados⁸⁸. Para Cassin a versão do *Tratado* preservada por Sexto Empírico valoriza mais a idéia de que o ente não pode ser pensado e não o seu contrário, isto é, de que tudo o que é pensado pode ser. Trata-se de uma perspectiva peculiar, a de Sexto Empírico, que, como já vimos anteriormente, se alinha com os interesses da sua filosofia cética, a saber, a de questionar os critérios pelos quais os homens buscam certificar-se da existência das coisas e da produção de conceitos reputados dogmaticamente como verdadeiros.

A partir desse ponto delinear-se-á a tese conclusiva de Górgias, no *Tratado do não ser*. Trata-se de uma tese que acreditamos ser a mais importante para se poder perceber o pensamento de Górgias acerca do alcance da potência da linguagem humana, do modo como ela irá abordar no *Elogio de Helena*, que é onde ele constrói a tese de ser, a linguagem, uma poderosa e soberana droga para as almas.

A relação da fala com as nossas percepções sensoriais é insinuada por Górgias (§83) de um modo tal que ele parece pretender tanto acentuar como criar uma fronteira entre o campo da percepção, e o campo da enunciação daquilo que é percebido. O siciliano propõe que, ainda que os homens apreendam ou ainda que os homens assimilem mentalmente algo que ocorreu consigo, as suas falas, ou os seus discursos, não corresponderão a uma transmissão integral e completa desse, digamos, conteúdo ideativo, de uma pessoa para outra. Se for um fato, seguindo a linha de raciocínio gorgiana, que os homens consideram verdade que “há seres visíveis e audíveis” no mundo (§83) e que esses seres que existem são perceptíveis a todo o aparato sensível,

⁸⁸ *Tratado do não ser*. §80.

como poderiam então, os homens, comunicar entre si, através da linguagem, esses seres em sua plenitude, uma vez que as percepções do som e da visão são distintas e pertencem a modalidades sensoriais distintas que apreendem, cada qual ao seu próprio modo, acerca daquilo que eles percebem? Em outras palavras, Górgias parece apontar e ressaltar o fato de que os seres visíveis e audíveis, que são captados pela percepção, são referentes a modalidades sensoriais humanas distintas. Um exemplo, que pode ser aqui por nós pensado, a título de ilustração, mas que não é textualmente apontado por Górgias no *Tratado*, é o exemplo pensado em relação às dimensões de um ente material. Pensemos no caso da audição. Embora se possa associar as palavras com as percepções que se referem à afecção causada por um objeto qualquer, afecção essa que, ela mesma, provoca uma nomeação desse objeto, a audição – e, portanto a fala do que se irá ouvir – não contempla por si só, com plena exatidão, as dimensões de altura, de profundidade, de comprimento, de textura, do modo exato como ocorre, por exemplo, com as experiências sensoriais (*aisthetá*)⁸⁹ possibilitadas pelos múltiplos ângulos de visão, de um objeto, ou pela experimentação proporcionada pelo tato.

Seguindo adiante, a essa passagem que comentamos (§83), onde Górgias constrói o que consideramos aqui ser uma espécie de teoria da linguagem – muito mais do que uma negação da possibilidade de se conhecer ou saber acerca das coisas que compõem a realidade – podemos observar os dois fundamentais parágrafos nos quais a sua argumentação aponta para uma inusitada inversão do movimento de nomeação das coisas. Górgias propõe que a linguagem é fruto de uma fabricação humana. Ela, linguagem, segundo Górgias, é efeito das afecções, isto é, a fabricação das palavras

⁸⁹ A esse termo e seu respectivo conceito, corresponde uma profícua tradição filosófica ligada à idéia de *doxa*. Ver Platão *Teeteto* (156 c – 182 b- 184 d – 202 b6), *República* (507 c), *Timeu* (28 b – 65 a –) e Aristóteles (*De Anima* 417 b – 418 a).

seria provocada pelas incessantes marcas que os objetos, e os fenômenos exteriores, produzem no aparato sensível humano; e, portanto na memória. Sob essa perspectiva de Górgias, não é o homem que diz o que são as coisas externas, por exemplo, mas sim, as coisas externas é que fazem com que o homem fale, e emita as palavras que estarão, sim, relacionadas às percepções causadas, o que não corresponde, em última instância, a uma coisa em si mesma e nela mesma. Observemos essa passagem, para poder pensar o que Górgias sugere:

(§84) Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que está a vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não pode se tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca pode se transformar na nossa palavra (§85) e não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem. A palavra, diz ele, forma-se a partir do reflexo exterior dos objetos em nós, ou seja, dos objetos sensíveis. Na verdade, a partir do encontro do sabor, origina-se em nós a palavra produzida de acordo com a qualidade daquele, e também a partir da impressão da cor nasce a palavra conforme a essa cor. E se é assim, a palavra não é expressão do objeto exterior, mas é o objeto exterior que se torna revelador da palavra.

Já no início do parágrafo, Górgias não nega – em absoluto – que as palavras têm função de identificar as coisas. O siciliano indica que o “ser subsiste exteriormente” e que essa existência exterior não implica a possibilidade de uma transformação, isto é, de uma transformação das coisas em palavras. Porém, as palavras não são exatamente nem aquilo que se vê nem o “ser” das coisas vistas. Górgias parece admitir aqui que a palavra possa ter uma existência própria (§86) – destacada das coisas – mas que não há uma adequação perfeita entre as coisas que existem – e que nos afeccionam – e as palavras que decorrem do nosso contato com essas coisas. Esse momento é fundamental, sob o nosso ponto de vista, para se compreender a estrutura de recuo de pensamento que é própria ao estilo de Górgias. Acreditamos ser essa estrutura de recuo uma característica de Gorgias, que pode apontar tanto para uma estratégia sofisticada

própria, um estilo de manejo do discurso, como também para um traço característico das práticas forenses que são atribuídas a Córax e Tísias⁹⁰, expoentes da escola retórica italiana, à qual pertencia Górgias. Essas práticas, desses rétores, eram baseadas fundamentalmente no exame e na aplicação das possibilidades de sustentação de teses contrárias⁹¹, respeitando-se a regra fundamental de que não fossem apresentadas no mesmo discurso, ao mesmo tempo, pelo mesmo orador⁹². Entre os testemunhos que relacionam Górgias Leontino com essa tradição retórica siciliana, citamos o de Quintiliano (III, 1, 8 ss ou pg 19 de Test. E Fragm.): “Os mais antigos escritores destas artes oratórias foram Córax e Tísias da Sicília, a quem sucedeu um homem da mesma ilha, Górgias de Leontinos, discípulo de Empédocles, segundo a tradição”. Assim também na *Retórica a Herênio* encontramos referências à relação das técnicas retóricas de Córax e de Tísias, não somente com Górgias e Protágoras e os procedimentos de âmbito forense, como também com a atividade da escrita:

⁹⁰ Segundo uma tradição, ou tradições, transmitida por Diodoro da Sicília (XII, 53, 1 ss), Pausânias (VI, 17, 7 ss), Quintiliano (III, 1, 8 ss) e outros, aproximadamente em 427 a.C Górgias Leontino chegou a Atenas acompanhado de Tísias de Siracusa em uma missão diplomática. Tanto Platão, como também Aristóteles, alinham Górgias a esta tradição retórica da Magna Grécia, podendo ser observado no *Fedro* (272 d -274 a) algumas referências às técnicas retóricas dessa escola italiana. Platão se refere a essa embaixada diplomática, de caráter militar, da qual Górgias fez parte, no diálogo *Hípias Maior* (282 b-c): “Górgias, por exemplo, sofista de Leontinos, que aqui veio como embaixador de sua pátria...”.

⁹¹ Quanto a isso é interessante observar o que diz Aristóteles (*Retórica* 1402 a 16-25) quando se refere ao que seria a *Arte de Córax*, isto é, uma técnica retórica baseada na habilidade em se conhecer e saber manejar discursos que defendem teses opostas diante dos Tribunais. Sexto Empírico, no seu *Contra os Retóricos* (96-99), apresenta uma anedota na qual descreve Córax e Tísias diante de um Tribunal, pleiteando o direito a pagar ou não pagar uma dívida, utilizando, ambos, o mesmo argumento para tal. Também no *Fedro* (261b-e) essa prática discursiva, baseada na argumentação dos contrários, denominada por Platão como *antilogia*, é associada a Górgias. Esse estilo oratório era associado a Górgias, como também a alguns dos seus discípulos, como é o caso de Alcidas de Eléia, a quem – segundo Quintiliano (*Instituição oratória* III 1 8-10) – Platão se refere no *Fedro* como “Palamedes Eleático”, aludindo possivelmente aos discursos contrários compostos por Górgias (o mestre) e Alcidas (o discípulo). Trata-se aqui de uma referência aos discursos compostos por ambos, e que nos são conhecidos com os títulos de *Apologia de Palamedes* e *Kathegoría de Palamedes* (ou *Odisseu*).

⁹² Referimos aqui o princípio de não contradição aplicado ao âmbito forense, conforme destaca Górgias na *Apologia de Palamedes* (§25): “E contudo, de que forma há de ser forçoso acreditar num homem que, no mesmo discurso sobre a mesma pessoa, afirma a respeito dela duas coisas opostas?”

A prática da compilação⁹³, todavia, não é prerrogativa do período helenístico...[...]. Desde o surgimento na Magna Grécia, a retórica sempre implicou a elaboração de compêndios. Conta-se que em sua origem siciliana, atendeu á necessidade de cidadãos que reivindicavam terras confiscadas, servindo, como codificação da prática oratória existente, à atividade judiciária e á defesa da propriedade...[...]. O conflito entre opinião e verdade, remonta a Platão, que reiteradamente condenou a retórica por não produzir conhecimento que admitisse fundamentação metafísica. A verossimilhança seria suficiente para formar opiniões, mas o conhecimento verdadeiro, deveria provir da demonstração dialética.

(*Retórica a Herênio*. Introdução. 29-30-31)

Nietzsche, no seu ensaio denominado *Retórica*, refere-se a essa questão, na medida em que assinala que Córax e Tísias vangloriavam-se da sua *rhètorikè peíthous dèmiourgós* (retórica “que é” criadora de persuasão)⁹⁴.

A estrutura de recuo das três teses de Górgias se apresenta como uma espécie de auto-refutação, dialética, que conclui com o pensamento de que: as coisas podem ser, sim, assim como elas também podem ser conhecidas. Mas, em contrapartida, o campo da palavra não seria exatamente o campo da comunicação plena da essência dessas coisas, de uma pessoa para outra, mas, talvez, seja o campo em que se se compartilha as percepções, utilizando a linguagem. Na versão do *De M.X.G* é ressaltada essa complexa relação, que parece ser proposta por Górgias, isto é, a relação da linguagem humana com as afecções decorrentes do contato com algo. Pois, afinal como poderíamos ter uma noção precisa a respeito de algo que nos fosse inteiramente desconhecido, a partir unicamente dos sons, que são apreendidos somente pelos ouvidos? Nietzsche, ao se debruçar sobre essas questões relacionadas à antiga retórica, notadamente em Górgias, Platão e Aristóteles (*Da Retórica*), parece recepcionar esse problema, que é proposto

⁹³ Segundo Olivier Reboul (*Introdução à Retórica*. 1998. p 2), os cidadãos, na falta de representantes forenses – que hoje seriam os advogados – recorriam à logógrafos que se incumbiam de redigir as queixas para que os litigantes só tivessem o trabalho de lê-las diante dos tribunais.

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Retórica*. p. 30.

por Górgias no final do *Tratado*, na medida em que problematiza as relações entre linguagem, percepção e conhecimento, na seguinte passagem de *Ecce Homo*, um livro no qual, curiosamente, o filósofo define a sua própria escrita filosófica como um “remédio curativo para a sua alma”⁹⁵:

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente, ou mesmo rara – que seja a primeira linguagem para uma nova série de vivências. Nesse caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve “nada existe”.

(*Ecce Homo*. 1995. 53)

É notável como nessa passagem parece ser retomada por Nietzsche a idéia proposta por Górgias de que, de certa forma, o indivíduo já deve possuir uma impressão prévia baseada nas percepções e na memória que é fabricada pelas percepções, para que as palavras possam ser percebidas com a plenitude de sentido que se pretende que elas sejam capazes de produzir, quando, porventura, enunciadas ou escritas.

Estaria Górgias indicando que aquilo que os homens comunicam, de fato, são as suas percepções? E que essas percepções, embora possam se referir a uma mesma coisa que as produz, não são elas mesmas as mesmas percepções, devido ao fato de que nenhum indivíduo partilha exatamente, e absolutamente, o que outro indivíduo sente, pensa e percebe, em determinado tempo e espaço?

As palavras dizem as palavras, e não exatamente as coisas em si mesmas, do modo como elas são, parece ser esse um dos problemas ontológicos que desembocam na questão da linguagem, e que são apontados por Górgias. Essa idéia, destacada por Górgias, de que cada órgão sensorial percebe as coisas ao seu próprio modo, é uma

⁹⁵ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. p 25.

idéia que aparece associada à filosofia de Empédocles de Agrigento. E esse escopo filosófico de Empédocles, diretamente relacionado a Górgias, é referido por Platão, como se pode observar no diálogo *Mênon* (76 c-d), quando Platão dramatiza Sócrates buscando definir para Mênon (um discípulo de Górgias) o que seria, sob o seu ponto de vista, o conceito de uma figura geométrica. Sócrates, nessa passagem, cita a teoria dos eflúvios, que emanam da superfície porosa dos objetos e que causam, assim, a percepção da cor, do modo como os homens percebem; uma teoria que pode ser depreendida dos parágrafos finais do *Tratado do não ser*:

Sócrates: Queres, pois, que eu te responda à maneira de Górgias, por onde me possas seguir melhor?

Mênon: Quero, como não?

Sócrates: Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, segundo [na teoria de] Empédocles?

Mênon: Certamente.

Sócrates: E também de poros, para os quais ocorrem as emanações?

Mênon: Perfeitamente.

Sócrates: E, dentre as emanações, [não dizeis que] algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores?

Mênon: É assim.

Sócrates: E há também, não é, algo a que dás o nome de visão?

Mênon: Há.

Sócrates: A partir disso tudo então, “atende ao que digo”, [como] diz Píndaro. A cor é, pois, uma emanação de figuras de dimensão proporcionada á visão e [assim] perceptível.

(*Mênon*. 76 c-d)

Nada nos impede de cogitar que essa espécie de abordagem acerca das propriedades da percepção pudesse fazer parte do corpo de ensinamentos que Górgias oferecia aos seus discípulos. Segundo Diógenes Laércio (VIII. 58. 8), ao citar Sátiro, Górgias sabendo ser Empédocles “tanto médico como excelente rétor”, tornou-se seu discípulo. Diógenes escreve ainda que Górgias estava presente quando Empédocles praticou magia (*goetéuei*)⁹⁶. O fragmento de Empédocles DK 31 B 11 é referido por

⁹⁶ Verbo com forte matiz moral à época, significando algo como “ludibriar com artifícios falsamente mágicos”. Esse termo, *goetéuei*, e os seus cognatos se constituem como vitupério lançado pelo autor do tratado *Da Doença* (1) sagrada aos seus opositores. Essa palavra também ocorre no *Elogio de Helena*

Diógenes como uma explicitação dessa prática pelo próprio Empédocles. A métrica é épica e o dialeto é com evidente artificialismo mimético de Homero:

de todos os que se tornaram remédios dos males e apoio da velhice
 serás instruído, quando somente para ti farei todos eles.
 cessarás o espírito dos infatigáveis ventos, os que, contra a terra
 arremetendo-se com os seus hálitos, matam os campos.
 e, de novo, se quiseres, trará os sopros de volta.
 Aporás a negra chuva a estiagem oportuna
 aos homens, e a estiagem veranil aporás
 correntes dendrotróficas, plenas de éter;
 e do Hades trará o espírito de um homem morto.⁹⁷

Curiosamente existe um outro fragmento de Empédocles no qual o filósofo associa o *phármakon* com as cores. Quando ele se refere às tintas policromáticas, chama-as de *phármaka*, que com os seus pigmentos multicores “harmonicamente misturados por talentosos pintores”, conseguem “reproduzir formas (*êidos*) de todos os seres, sejam homens, animais, árvores” (Simplício. *Física*, 159, 27).

A respeito da hipótese relativa a essa espécie de autonomia da palavra, do modo como pode se depreender da parte conclusiva do *Tratado* de Górgias é interessante notar que ela permite que se proceda a distintas construções teóricas no campo da linguagem. Com Pierre Aubenque, por exemplo, vemos a possibilidade de compreender

(§10). Platão, no diálogo *Górgias* (483 e), utiliza esse verbo, que é traduzido, tanto por Carlos Alberto Nunes como por Manuel de Oliveira Pulquério, como “fazer sortilégios e encantamentos”. Jacqueline de Romilly no seu artigo *Gorgias et le pouvoir de la poésie* analisa essa potência mágica e encantatória da palavra, tal como ela é sugerida por Górgias no *Elogio de Helena*.

⁹⁷ φάρμακα δ' ὅσσα γεγάσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
 πείσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
 παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἳ τ' ἐπὶ γαῖαν
 ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν·
 καὶ πάλιν, ἣν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
 θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀύχμον
 ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀύχοιο θερείου
 ῥεύματα δενδρεόθρεπτα τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,
 ἄξεις δ' ἐξ Ἄϊδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός. Tradução de Henrique Fortuna Cairus.

Górgias como alguém que apontou para uma especificidade no domínio da linguagem humana⁹⁸, isto é, em um campo que diz respeito ao convívio e as relações que são estabelecidas entre os homens, em quaisquer locais em que eles se encontrem. Aubenque aponta a possibilidade de que a terceira tese do *Tratado* possa representar uma idéia diferente da que foi desenvolvida posteriormente por Antístenes⁹⁹, partindo-se de uma mesma premissa, a saber, a hipótese, de Górgias, de que não é possível se dizer acerca de essências, mas somente do próprio dizer. Para Aubenque, Górgias, ao propor que o “ser é incomunicável”, estaria propondo que o discurso não remete a nada além dele mesmo e isso “bem parece contradizer uma tese que afirma que o discurso está sempre com a verdade, já que o discurso é discurso de alguma coisa”. Ora, seguindo a leitura de Aubenque, se o “ser” é incomunicável devido ao fato de as palavras só poderem referir a elas mesmas, isso talvez não implique dizer que, necessariamente, as palavras, ou os discursos, estejam sempre alinhados com a verdade, não havendo, portanto, nesse caso, possibilidade de contradição. Vejamos isso, com as palavras de Aubenque:

Se as nossas falas têm um sentido para o outro, é que ele mesmo [o outro] tem a percepção das coisas que falamos. Portanto, é a percepção da coisa por outrem que dá sentido para ele a nossas falas, e não o fato de que elas teriam uma significação intrínseca: não há nem compreensão, nem mesmo encontro accidental que faz com que nossas falas, em vez de se perder, sejam retomadas de algum modo por outrem por sua própria conta, isto é, como expressão de sua própria experiência. (2012: 103)

Numa linha de raciocínio bastante parecida com a de Nietzsche, essa observação de Aubenque¹⁰⁰ nos faz pensar na possibilidade de que, para Górgias, talvez,

⁹⁸ AUBENQUE. 2012. p 103- 104.

⁹⁹ *Ibidem*. p 104.

¹⁰⁰ Na verdade Pierre Aubenque chega a apontar a incoerência em que incorreria Górgias, tendo ele desenvolvido uma carreira de orador e de sofista, caso quisesse com o seu *Tratado* simplesmente afirmar que “nada existe” na realidade ou que não é possível se conhecer nada (2012. p 103).

o problema da percepção e da suas relações com a memória e com a linguagem humana, fosse bem mais profundo e mais complexo do que uma suposta abordagem genericamente fenomenológica, ou relativista, tal como a que é atribuída a Protágoras pela tradição filosófica, notadamente a partir de Platão. Em nenhum momento observa-se Górgias afirmar que o homem – que percebe, que pensa e que diz – é a medida de tudo o “que é” ou do “que não é”. Mas, sim, que, em tese, não são exatamente e somente as palavras que dão o sentido, por terem elas mesmas significação intrínseca. É provável que Górgias não tivesse como objetivo último, ao escrever o seu *Tratado*, propor que “nada é”, pelo menos no sentido no qual Sexto Empírico habilmente se apropriou e que comumente é usado para separar Górgias de toda uma tradição filosófica preocupada em discutir questões relacionadas com o “ser”. Afinal, como já assinalamos, o *Tratado do não ser* – de acordo com a catalogação de Sexto – é um texto que possui caráter lógico, e não somente retórico, e Sexto interessava-se por solapar critérios dogmáticos, questionando a possibilidade de se conceber juízos verdadeiros absolutos, procedendo para tanto à suspensão do juízo (*epoché*). É possível compreender que o *Tratado* se conclui com a terceira tese, de que há “ser” e de que “há conhecimento”, mas que a comunicação a respeito desse conhecimento, puramente baseada na linguagem, é ela mesma, bastante problemática. Por sua vez, Kerferd, em sua recepção do pensamento da antiga sofística, explora aspectos de cunho relativistas e fenomenológicos¹⁰¹ que podem ser percebidos no pensamento de Górgias. Porém, há um risco, caso se queira classificar Górgias simplesmente como relativista, ou niilista, ou até mesmo como um precursor da filosofia cética. Trata-se do risco de se perder o que pode ser compreendido aqui como a via mais potente das teses de Górgias, a saber:

¹⁰¹ A respeito disso vale a pena conhecer o pensamento de Kerferd (2003. p 143 – 188) acerca do relativismo sofista e dos aspectos fenomenológicos que podem ser apreendidos de suas doutrinas.

a de que o mundo humano se constitui por memória, que é fabricada pelas percepções que são registradas, e que essas percepções registradas, concebidas como as afecções da alma, dão causa à fabricação da linguagem pelo homem. E que é com a linguagem que os homens se relacionam, deliberam, opinam, persuadem e principalmente acionam um inesgotável universo de percepções sensoriais que se armazenaram ao longo das suas vidas, para que, falando entre si, possam compreender-se de uma maneira satisfatória, mas jamais plenamente. Ou pelo menos jamais em termos de uma pretensa comunicação absoluta das essências de cada coisa. É provável que Górgias estivesse interessado, não exatamente por uma gnosiologia dos seres ou das essências, ou pela possibilidade de se transmitir esse tipo de saber, ao nível de doutrinas. Górgias talvez tivesse como escopo o extremamente complexo encontro entre os dizeres, a escuta dos dizeres relacionada àquilo que os indivíduos já possuem dentro de si, armazenado em suas memórias, e que é fruto das suas próprias percepções. Nesse caso, pensamos aqui, a compreensão não decorreria da possibilidade da palavra dizer a coisa, mas, sim, talvez, da palavra, associada a uma percepção, poder produzir o sentido, devido a sua associação com algo que já fora percebido. Devemos lembrar que a linguagem, enquanto potência farmacológica para a alma (e Górgias explora isso, no *Elogio de Helena*), atua na percepção, pois ela, palavra, é capaz de formar imagens na mente daqueles que escutam. Para se visualizar isso, nos basta lembrar do emblemático episódio de Helena rodeando o cavalo de madeira, imitando as vozes das esposas dos soldados gregos. Nesse caso, através da *mimesis* fabricada pela voz, Helena formou imagens mentais nos guerreiros. Imagens que só eram possíveis de serem provocadas, enquanto imagens, e que não correspondiam a uma realidade concreta, porque, em algum lugar do passado, aqueles homens construíram uma percepção acerca das suas esposas, a ponto de conseguirem associar as suas vozes – imitadas habilmente nesse

episódio por Helena – a uma equivocada percepção das suas presenças corpóreas naquele exato momento. Nenhum desses homens vê, de fato, as suas mulheres, naquele momento. Eles apenas vislumbram o que crêem serem as suas presenças, pois escutam a voz de Helena, que, utilizando a potência de *phármakon* da palavra, provoca neles uma percepção de algo que “é”, de fato existente (as suas esposas), mas que, por outro lado, “não é” verdadeiro, enquanto um “ser” presente naquele exato momento. Pois, afinal, fora apenas as suas lembranças, por associação do registro mnemônico já existente, com as palavras, que foram suscitadas. Trata-se, ao que parece, de um problema filosófico de difícil solução, pois se as palavras dizem respeito somente às palavras, e se o que há no mundo dos relacionamentos humanos são a linguagem e a memória (coletiva e individual) fabricada por linguagem, então, pode-se também pensar, a partir de Górgias, como Antístenes: que a linguagem é fundamental na medida em que significa sempre ela mesma, isto é, a mesma coisa; sem nenhuma possibilidade de contradição.

Mas, por outro lado, compreende-se que a possibilidade de contradição seria possível, sim, para Górgias, na medida em que aceita a hipótese de que a linguagem, com todas as dificuldades apontadas, em relação à impossibilidade da comunicação das essências, estaria indissociavelmente ligada àquilo que a revela. A linguagem estaria indissociavelmente ligada àquilo que a faz “vir a ser” linguagem, isto é, estaria ligada à percepção decorrente de uma afecção qualquer. Podemos evocar aqui o exemplo do âmbito forense, de um Tribunal, que é um dos locais nos quais os homens falam, uns para os outros, a respeito de ações passadas que não foram compartilhadas e percebidas, ao mesmo tempo e do mesmo modo. Essas falas, das partes em um Tribunal, mesmo não se referindo a algo que foi visto pelo júri, provocará uma afecção, na medida em que serão escutadas. A deliberação ocorrerá, motivada pela escuta e pela comparação de

discursos opostos e complementares (*apologia e kathegoria*) acerca, na maior parte das vezes, de ações que ninguém viu, ouviu ou sentiu. Em outras palavras, a percepção que estará em jogo, nesse caso, será a percepção decorrente puramente da escuta dos discursos e do incontrolável fluxo do jogo de relações perceptivas múltiplas que eles, discursos, são capazes de provocar nos ouvintes. Esse exemplo pode ficar mais claro aqui se referirmos esses discursos – opostos, e cada qual com a sua pretensão de verdade – à *Apologia de Palamedes* (§35) no momento em que Górgias enuncia o que aqui se propõe como uma hipótese, a saber: de que existe um alto grau de complexidade em deliberar, e decidir, a partir de discursos que não tornam evidentes “aos olhos dos ouvintes” as verdades acerca dos fatos que ninguém viu. A mesma idéia ocorre no *Elogio de Helena*, quando Górgias, referindo-se a persuasão (*peithôs*) acusará os astrônomos de “fazerem brilhar aos olhos dos que os escutam aquilo que nenhum deles vê (§13).

No De Melisso Xenófanes e Górgias ([10 (20)) tal imagem é construída da seguinte maneira:

Mesmo se eram cognoscíveis, diz ele, como alguém poderia torná-las manifestas a outrem? Com efeito, aquilo que alguém viu, diz ele, como enunciaria isto em um dizer? Ou ainda, (980 b) como isto se tornaria manifesto a quem ouve, sem ver?

Desse modo, pensamos, as pessoas podem obter um sentido, não exatamente porque a palavra comunica com precisão a coisa, ou o fenômeno, exatamente do modo como ele é, mas sim pelo fato das pessoas terem percepção, acerca de coisas e fenômenos, de um mundo que lhes afeciona constantemente. Percepção acerca de um mundo no qual é praticamente impossível parar o fluxo incessante da *phýsis*, donde incluímos a multiplicidade das relações humanas, para se poder observar esse fluxo com

exatidão. E isso – novamente destacamos – não significa dizer, em absoluto, que esse mundo é conforme cada um o vê, ou percebe, pois isso implicaria em subverter a tese de Górgias, na medida em que se afirmaria que a palavra de cada um diz cabalmente a coisa para cada um, do modo como cada um vê; uma hipótese que, de fato, ele, Górgias, em nenhum momento propõe. O que Górgias parece sugerir, nos parece, é algo mais complexo, na medida em que ele irá trabalhar no *Elogio de Helena*, assim como na *Apologia de Palamedes*, o campo específico no qual a linguagem é soberana e plena de potência, que é o campo (como vimos com Aubenque) das relações humanas. É provável que Górgias, avançado para o seu tempo, estivesse vislumbrando uma dimensão significativa da linguagem, em suas complexas relações, tanto com a percepção como com a formação da memória humana, a partir da própria linguagem. No *Elogio de Helena*, que veremos um pouco mais adiante, o sofista se propõe a remover da memória dos seus ouvintes e leitores, com o seu *phármakon* (discurso), as idéias proporcionadas e fixadas mnemonicamente através de uma cultura poética fundamentada nas narrativas; a cultura poética que colaborou para a formação do pensamento grego antigo. Apenas para concluir o nosso exame, da terceira tese do *Tratado*, observamos que, em um tempo posterior a Górgias, Aristóteles parece recepcionar e re-elaborar, parcialmente, algumas das idéias contidas no *Tratado*, como por exemplo, ao abordar, referindo-se à sofística, e dentro de sua própria perspectiva filosófica, as relações entre as coisas e as palavras. Citamos a passagem, de Aristóteles:

É impossível introduzir numa discussão as próprias coisas discutidas: Em lugar delas usamos os seus nomes como símbolos e, por conseguinte, supomos que as conseqüências que decorrem dos nomes também decorram das próprias coisas, assim como aqueles que fazem cálculos supõem o mesmo em relação às pedrinhas que usam para este fim. Mas os dois casos (nomes e coisas) não são semelhantes, pois os nomes são finitos, como

também o é a soma total das fórmulas, enquanto as coisas são infinitas em número.

(*Refutações Sofísticas*.165a 5-20)

Em referência a essa questão referida, podemos observar que a solução apresentada por Aristóteles, do modo como é apresentada no texto *Da Interpretação* (16 a), é a de alinhar de um lado as afecções da alma, provocadas pelas coisas, e de outro lado a palavra, ou os nomes com os quais os homens simbolizam essas afecções. O signo (palavra ou nome) simbolizaria, na perspectiva de Aristóteles, a afecção da alma registrada em memória. É interessante notar que a escrita, para Aristóteles, estaria afastada duplamente das coisas, na medida em que ela, escrita, simbolizaria as palavras, que por sua vez simbolizariam as afecções da alma, causadas pelas coisas mesmas. Se Aristóteles propôs, sistematicamente, pela primeira vez, uma espécie de teoria da significação (signo e significado), poderíamos nos perguntar se, com o seu *Tratado do não ser*, Górgias não teria fabricado uma espécie de teoria da linguagem, ou mesmo um esboço de teoria do significante. Para Górgias, o *lógos*, ou as palavras enunciadas pelos homens, são motivadas, provocadas, causadas e formadas, a partir de certo reflexo exterior proporcionado pelas coisas, nos homens. Elas, palavras, apontam, indicam, mas não correspondem a um sentido absoluto da essência daquilo que as provocou, e nesse aspecto Górgias pareceria ser um tanto quanto heraclítico. No *Elogio de Helena* Górgias não parece simplesmente propor uma analogia conceitual entre os discursos e as drogas com finalidade unicamente retórica.

O *Elogio* é também, mas são somente, uma demonstração (*epideixis*) da eficácia da droga, em forma de linguagem, pois mais do que afirmar determinadas qualidades de Helena, o discurso de Górgias se propõe a dissolver e remover uma certa identidade que a poesia e a opinião comum construíram na memória coletiva. É

principalmente sob esta perspectiva que acreditamos que Górgias retoma a questão da linguagem, do modo como ocorre no final do *Tratado*, para, a partir da hipotética limitação da palavra, em dizer um “ser” imutável acerca das coisas, poder mostrar a potência do *lógos* como *phármakon*, que é capaz não só de persuadir e suscitar as emoções, mas que também é capaz de construir e de modificar identificações que são erigidas por intermédio dos discursos.

CAPÍTULO III

4. *O Elogio de Helena de Górgias Leontino*

4.1 A Estratégia Discursiva de Górgias

Nossa abordagem do *Elogio de Helena* privilegia a idéia de que este texto tem um caráter híbrido, isto é, ele possui aspectos de um texto epidítico assim como apresenta uma estrutura que é própria aos discursos forenses. A apresentação das causas (*aitía*) possíveis da ida de Helena para Tróia é o eixo no qual se movimenta esse discurso de Górgias Leontino. O siciliano parece pretender não só absolver a rainha da culpa que lhe recai, uma culpa que é acompanhada da má reputação devido aos seus atos, mas também mostrar como que uma fala bem construída pode modificar os registros de memória coletiva que são fabricados pela linguagem; neste caso a narrativa poética acerca de uma personagem de Homero. Segundo Kerferd, em *O Movimento Sofista* (2003:136-137), no início do *Elogio de Helena* (§2) Górgias sugere que o seu texto tem como uma de suas finalidades demonstrar e mostrar (*epidéiknymi e déiknymi*) que aqueles que reprovam Helena enganam-se, incorrendo assim na ignorância (*amathía*). Ao que parece não se trata simplesmente de opor um discurso verdadeiro a um discurso falso, isto é, contrapor a verdade de uma defesa contra a falsidade de uma acusação. Górgias é um sofista. É um mestre na arte de compor discursos. E se Górgias, por um lado, afirma que os discursos não são próprios para se estabelecerem comunicações entre os indivíduos acerca da essência das coisas que os afetam, por outro lado ele afirma a soberania da linguagem entre os homens. A linguagem é o meio através do qual se atribuíram alguns predicados à Helena. A linguagem é o meio pelo

qual se transmitiu a opinião de que Helena é uma adúltera, uma “cadela”¹⁰², a sedutora responsável pela morte de milhares de homens e pelo infortúnio de milhares de esposas, que perderam os seus homens nos campos de luta de Tróia.

Assim, de um modo mais objetivo, o discurso de Górgias pretende livrar Helena da responsabilização pela morte de milhares de pessoas na guerra de Tróia. Trata-se de uma falta grave, a de ter provocado a morte de milhares que juntamente com a traição à Menelau, traição essa que deu causa à reunião da confraria de guerreiros, teria rendido à rainha espartana uma péssima reputação. Górgias nos lembra que Helena é uma “mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios” (§2)¹⁰³.

Já no início do discurso, Górgias indica que existe um certo saber a respeito de Helena. Um saber que está fixado através de uma memória coletiva que foi fabricada pela poesia. Afinal, todos, dentre aqueles que o escutam ou que lêem poesia, todos sabem “quem é” Helena. Todos, já ouviram dizer acerca dos predicados de Helena. Todos têm certa idéia formada acerca da sua inigualável beleza, ou por terem escutado uma opinião sobre isto – a opinião que não se pretende verdade, mas que é passada, de um para o outro – ou por terem escutado uma recitação dos poemas homéricos, ou por, quem sabe, terem não somente escutado, mas também presenciado a uma encenação trágica de Helena¹⁰⁴. Helena é a adúltera. Helena é a bela mulher que levou à morte

¹⁰² Referimos aqui uma passagem da *Odisseia* (IV 145 – 146) nas qual esse termo, “cadela”, é utilizado pela própria personagem Helena para definir a si mesma. Numa passagem da *Ilíada* (III 180-181) Helena também é referida como uma “cadela”.

¹⁰³ Será utilizada a tradução de Barbara Cassin, que será cotejada com a tradução de Manuel José de Sousa Barbosa e Inês Luisa de Ornellas e Castro. Algumas pequenas modificações, em relação a essas traduções, serão feitas.

¹⁰⁴ Eurípides encenou aproximadamente em 412 a.C a sua tragédia *Helena*. Na peça a rainha espartana nem mesmo teria ido a Tróia, mas, sim, para o Egito.

milhares de soldados, milhares de maridos de outras mulheres, que teriam, portanto, todas as razões do mundo para odiá-la. Helena é o protótipo da bela e fatal figura feminina que se opõe, em determinados aspectos, a personagens como Penélope, a esposa de Odisseu, um protótipo da mulher fiel, paciente, recatada. Os predicados de Helena são destacados num episódio relatado no exórdio do Livro II do *Da Invenção da Retórica a Herênio*. A obra relata que o pintor Zêuxis de Heracléia (464 a.C-398 a.C), famoso pela habilidade em retratar belas mulheres através da pintura, teria feito uma proposta aos habitantes de Crotona. Zêuxis, como mostra o texto, propôs-se a pintar no templo de Hera, um retrato de Helena, pois Helena encerrava em si mesma toda a beleza feminina¹⁰⁵. Para Zêuxis, Helena era a própria unidade do belo, corpo e voz, na forma de uma mulher. Assim, Górgias construirá a sua argumentação propondo-se a dar “lógica ao discurso”, um discurso com o qual ele pretende fazer cessar as acusações contra Helena (*egò dè boúloomai logismón tina tòi lógoi doùs tèn mèn kakòs akouóusan paúsai tês aitías, toùs dè memphoménos pseudomévous epidéixas kài déiksas t’alethès é paúsai tês amathías* §2). Górgias, ao indicar que irá dizer a verdade acerca do ocorrido com Helena, pretende mostrar que as acusações que pesavam contra a rainha espartana são, na realidade, frutos de uma ignorância a respeito dos verdadeiros motivos que a fizeram agir da maneira como ela agiu. É interessante, pois, de uma maneira inteiramente retórica, sem pretender pleitear nenhum objetivo propriamente epistemológico, por assim dizer, Górgias está, de início, sugerindo que, para se conhecer a verdade acerca dos fatos envolvidos em relações humanas que produzem saberes acerca do caráter dos indivíduos, é preciso conhecer as causas (*aitíai*) que fizeram com que alguém agisse ou deixasse de agir, de tal, ou qual maneira. É nesse

¹⁰⁵ Dionísio de Halicarnasso também refere esse episódio no seu *Sobre a Imitação* (Epítome. Livro II-4)

aspecto, que já destacamos anteriormente, que, para Mario Untersteiner, o *Elogio de Helena*, já pelas palavras que são empregadas no seu início, pode ser pensado não só como um discurso de caráter epidítico, isto é, não só como uma fala que elogia ou que censura, mas também como um discurso de caráter forense (2012: p. 165). E de fato, a idéia que nos é transmitida pelos termos *hoi memphómenoi tèn Helénon*¹⁰⁶ sugere que existe culpa, ou uma possibilidade de censura, em decorrência das ações de Helena. Esta observação de Untersteiner parece partir da classificação dos tipos de discursos que Aristóteles produz na *Retórica* (1358 b). Para Aristóteles os discursos judiciários ou forenses caracterizavam-se por, ou bem comportar uma defesa, ou bem por comportar uma acusação a alguém. Segundo o estagirita os discursos forenses se constituem pela necessária existência de partes que promovem um debate em torno de alguma causa diante de um júri. E tanto em uma defesa (*apologia*) como em uma acusação (*kathgoría*), como se vê na *Retórica*, o tempo das ações em questão é sempre um tempo passado. Não há causa e nem ambiência forense, isto é, não há o espaço em que se deve culpar ou absolver alguém, sem haver, necessariamente, alguma ação que já tenha sido concretizada. Sendo que tal ação deve ser passível de responsabilização, ou isenção de responsabilização, ou mesmo, dependendo do caso, de louvor ou de censura. O ouvinte, ou até mesmo o leitor de um discurso de defesa escrito, não deixa de ser também um observador, um *theorós*. O ouvinte – ou observador – é uma espécie de juiz que emitirá um juízo acerca de determinada questão, após a exposição discursiva das partes em causa. A palavra do orador – e isto é crucial nesse contexto – tem por objetivo fabricar uma visão do ocorrido, para que “aqueles que não viram”, escutando os discursos das partes, possam de algum modo apreciar as ações descritas. Ainda,

¹⁰⁶ Μέμφομαι significa culpar, censurar.

segundo Aristóteles nos discursos epidícticos o essencial é o tempo presente, “uma vez que se louva ou se censura em vista do estado de coisas presentes” (1358 b 20). São essas características que parecem sustentar a hipótese de que o *Elogio de Helena* seja, na verdade, um discurso híbrido: o louvor de Helena, com caráter epidíctico, pretende absolvê-la; um escopo caracteristicamente forense. Trata-se de um discurso que, no início, faz certo louvor à beleza, à linhagem divina e à inocência de Helena, assim como também é um discurso que tem como objetivo final defendê-la de uma acusação e modificar uma identidade que foi fixada em memória, pela linguagem. Ou, como sugere Coelho (2009: 69) Górgias vai fabricar um discurso que, de certo modo, “é antídoto, não apenas para inocentar Helena, mas para mostrar seu próprio poder.”

A estratégia argumentativa que é utilizada por Górgias pode ser percebida no final do §5, quando Górgias inicia a exposição das causas (*aitíai*) “em função das quais é provável (*eikós*) que se tenha produzido a viagem de Helena para Tróia”. Verifica-se aqui também que, em acordo com o que é indicado em *Retórica a Herênio* (Livro I. 17) apresenta-se a importância das causas e do que, dentro da argumentação, é concorde com aqueles que divergem sobre o assunto¹⁰⁷. Isto significa dizer que Górgias não busca refutar aqueles que acusam Helena, no que se refere a sua caracterização como pivô de uma guerra que levou milhares à morte. A respeito disso há certa concordância, de Górgias com os fictícios acusadores de Helena, isto é, de que ela tenha provocado, de fato, graves infortúnios. Porém, – e aí é que incidirá a defesa do siciliano – houve possíveis causas para isto, e tais causas inocentam Helena de ter agido por livre e espontânea vontade. A manobra discursiva passará a personagem central do texto, da

¹⁰⁷ Nessa passagem da *Retórica a Herênio* é sugerido que “depois de se concluir a narração, devemos mostrar em que concordamos com os adversários – se houver acordo sobre coisas que nos são favoráveis – e o que restou de controverso...”

posição de vilã para a posição de vítima. É na anterioridade possível dos fatos supostos, que podem ter provocado as ações de Helena e ter dado causa a delongada guerra, que Górgias irá instalar as chaves da sua absolvição. Assim Górgias afirmará não ser necessário “dizer aos que sabem o que sabem” (§5), isto é, que Helena reuniu milhares ao seu redor. Nas palavras de Górgias, referindo-se a essa união em torno do resgate da rainha:

Vários corpos de homens que tinham uma grande idéia de sua grandeza, dentre os quais uns gozavam de uma abundância de riquezas, outros do renome de uma antiga linhagem, da boa constituição do próprio vigor, ou da força de uma sabedoria que se adquire; e todos vieram, impulsionados pelo amor vitorioso e pela glória invencível.

(*Elogio de Helena*. §4)¹⁰⁸

4.2 Acerca das quatro causas que compõem o *Elogio*

A primeira das quatro causas apresentadas para se explicar a saída de Helena para Tróia (§6) se refere a “intenção do acaso (*týkhe*)”, a “vontades dos deuses (*theôn bouleúmata*)”, ou “aos decretos da necessidade” (*anánkes psephísmata*). Afinal, diz Górgias, nenhum mortal seria capaz de contrariar a vontade de um deus. Trata-se aqui, sob certo aspecto, de uma argumentação com consequência lógica, que se fundamenta naquilo que é provável, isto é, se baseia a idéia de que os mais fracos sejam subjugados pelos mais fortes, quando há intenção para isso. Ora, se os mais fracos são subjugados pelos mais fortes, e se os que são subjugados (pela força), por serem mais fracos, são inocentes. Então, a conclusão é: Helena, tendo sido subjugada, é inocente. Nesse caso, Helena estaria livre da culpa, uma vez que os homens, durante as suas vidas, estão

¹⁰⁸ Tradução de Barbara Cassin.

sujeitos às mesmas imposições da necessidade, do acaso, assim como também dos deuses. As argumentações acerca de todas as outras três causas que são propostas por Górgias no *Elogio* seguem essa mesma estrutura de raciocínio, que conclui a favor da absolvição (inocência) daqueles que são coagidos por forças que lhes são superiores.

A segunda causa que é apresentada por Górgias se refere à força física que possivelmente foi empregada no rapto de Helena, pelos soldados troianos (§7). Nessa hipótese, segundo Górgias, Helena também é isenta da culpa. Culpa que, na verdade, deveria recair sobre seus raptadores por terem eles cometido um crime. Górgias sugere inclusive punições para esse ato baseado na violência física; entre essas punições a *atimíai*¹⁰⁹. De maneira similar ao que fora proposto na hipótese da primeira causa, e de acordo com a hipótese da segunda causa que é proposta por Górgias, Helena poderia novamente ter sofrido uma coação contra a qual ela, mulher, não teria recursos para se opor. A primeira força coercitiva, apresentada no *Elogio*, fora a força divina, uma força necessária e transcendente. Porém, não se pode cogitar punir os deuses. A segunda força apresentada é a coação da força física humana, diferentemente da anterior, contingente e imanente. De acordo com essa segunda causa Helena também deveria ser libertada da censura – e conseqüentemente da culpa – por ter sido ela vítima da violência física dos homens. Aqui se separam as forças, já num âmbito bastante humano, da constituição física entre homens e mulheres. Afinal, o corpo de Helena, potente para reunir milhares através da sedução e da beleza, era impotente para resistir à força imposta pelos corpos dos homens.

A terceira causa proposta por Górgias nos conduzirá ao núcleo da analogia, que é o escopo da presente dissertação. Essa terceira causa se refere à hipótese do *lógos* ter

¹⁰⁹ Na Atenas do século V a.C significava privação total ou parcial dos direitos do cidadão.

sido o coator de Helena. *Lógos* aqui significa palavra, linguagem, discurso (§8). O *lógos*, dirá Górgias, é um “grande soberano (*lógos dynástes mégas estín*) que, por meio do menor e mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos”. De acordo com essa hipótese, o *lógos* teria o poder de estancar o medo. Poderia também afastar as dores e produzir o sentimento de alegria. Poderia provocar o medo e a piedade. Trata-se aqui, da passagem do *Elogio de Helena* na qual é atribuída à palavra a potência de suscitar ou fabricar as emoções humanas. Essa potência de afecção da linguagem é especificada nos seguintes parágrafos, quando Górgias propõe:

(§9) É preciso que eu o revele, àqueles que me escutam, apelando também para a opinião comum. Considero e defino toda a poesia como um discurso sob medida. Sobrevêm, naqueles que a escutam, o tremor que habita o medo, a piedade que abunda em lágrimas, o luto que compraz na dor, e a alma experimenta, diante das alegrias e dos revezes que advêm de ações e de corpos estranhos, por intermédio dos discursos, uma paixão que lhe é própria. Passemos assim, de um a outro por meio do meu discurso¹¹⁰ ...[...](§10) As encantações que os deuses inspiram vêm, através das palavras do discurso, provocar o prazer, afastar a dor, pois a força de um sortilégio, na medida em que penetra a opinião da alma, a atrai, a persuade e a transforma como que por magia. Foram descobertas as artes duplas¹¹¹, o sortilégio e a magia capazes de determinar os erros da alma e as ilusões da opinião.¹¹²

Não há como passar despercebida essa referência que é feita por Górgias aos sentimentos de medo e de compaixão, sem se pensar numa alusão à experiência, de

¹¹⁰ Segundo Barbara Cassin é possível que essa “passagem” de “um a outro por meio do discurso” a que se refere Górgias seja algo mais do que a passagem de um argumento a outro, mas também a possibilidade de que Górgias nesse momento esteja enfatizando a ação de comoção poética a qual ele acabara de se referir em seu discurso (nota de rodapé10 página 297).

¹¹¹ Há um grande desacordo a respeito do que seriam estas “artes duplas” a que se refere Górgias. As “artes duplas”, por exemplo, significariam poesia e prosa? Ou, quem sabe, oratória e dialética? Ou mesmo ainda poderiam ser simplesmente as artes discursivas próprias aos homens da *doxa*, os homens parmenidianos “de duplas cabeças”. Esta última hipótese, no caso, se aceitarmos ser possível que Górgias brinque com o par de oposições “ser e não-ser”, “falso-verdadeiro” ou com “verdade-opinião” conforme ele faz no *Tratado do não ser*. A própria personagem Helena encerra uma duplicidade, uma vez que ela pode ser concebida como filha de Zeus ou de Tíndaro, ou como filha de Leda ou Nêmesis.

¹¹² Utilizamos aqui a tradução de Barbara Cassin.

Aristóteles, em relação ao teatro trágico, que se encontrava em pleno esplendor, na Atenas do V a.C. Ainda mais se observarmos serem justamente essas emoções (*páthe*), de medo e de compaixão, destacadas na *Poética*, por Aristóteles, como paixões que são próprias da poesia trágica. São essas as emoções proporcionadas pelas tragédias, que, segundo Aristóteles, teriam como sua finalidade (*télos*) a promoção da *kátharsis*¹¹³ nos espectadores ou nos leitores¹¹⁴.

Ora, se considerarmos, como observa Coelho (2009: 72), que o antigo teatro grego era principalmente apoiado na palavra, podemos pensar que Górgias poderia estar evocando a experiência de reconhecimento que os espectadores experimentam, diante das “alegrias e dos revezes que advém das ações e dos corpos que lhes são estranhos”, para poder falar das afecções fabricadas pelos discursos, discursos esses que têm potência de droga. Nesse caso, talvez, a palavra poética, do modo como se refere a ela Górgias, possa também ser pensada como uma palavra que possui, de modo similar ao que propôs Aristóteles, uma dimensão catártica, considerando-se a capacidade da linguagem de fabricar vivências afetivas fundamentadas na experiência de alteridade que é provocada pela poesia. Por intermédio dos discursos de um outro (o ator) que não si mesmo, os espectadores (ouvintes ou leitores) ingressariam numa mesma via relacional, uma mesma via experiencial, que é promovida pelo discurso. Podendo, nessa via, se reconhecer e se identificar com os afetos que são suscitados a partir dos corpos e dos discursos dos atores.

¹¹³ *Poética*. 1449 b.

¹¹⁴ Aristóteles sugere que também a leitura das tragédias – podendo se utilizar dos versos metrificados próprios à epopéia – é capaz de produzir prazer e deleite nos homens (1462 15).

Seguindo esse raciocínio, os homens, então, poderiam experimentar uma paixão que lhes seria íntima e ao mesmo tempo estranha. Íntima por senti-la intensamente em si mesmo, como se fosse originalmente sua, a paixão. Estranha por não ser propriamente a sua paixão, mas, sim, a paixão do outro. Uma paixão que, sendo percebida através de um processo de identificação, seria tomada como própria, pelo indivíduo. Tratar-se-ia assim, talvez, da possibilidade também de se pensar as “artes duplas” em relação à idéia de movimento. Tratar-se-ia, então, de um movimento tanto de reconhecimento como de identificação¹¹⁵ a partir da experiência estética que une poeta e auditório, ou ator e platéia, sendo esse, justamente, o tipo de experiência que é proporcionada pela poesia trágica. Fato é, a palavra poética, que afeta e transforma as pessoas, pode ser pensada, talvez, como uma via de afecção entre seres distintos, singulares, mas que compartilham afetos bastante similares, o que permite que esses afetos sejam generalizados enquanto “medo”, “tristeza” ou “alegria”, a partir dos mesmos discursos que os suscitaram. Podemos vislumbrar aqui a idéia proporcionada pela terceira tese do *Tratado*, onde Górgias sugere que aquilo que a palavra veicula e transmite está em acordo com a afecção que a fez ser palavra, e não com a coisa em si mesma.

Dito de outro modo, Górgias talvez estivesse propondo que se os discursos comunicam, aos que escutam, percepções já anteriormente armazenadas mnemonicamente – e não exatamente essências intrínsecas às palavras – isso se deveria a idéia de que qualquer conhecimento fundamentado na comunicação via linguagem é,

¹¹⁵ Pode-se pensar, nesse contexto das tragédias, que à experiência da identificação, isto é, à experiência de conseguir identificar o que alguma coisa é, não se segue necessariamente que o indivíduo tenha que se reconhecer naquilo que foi identificado. Assim como é possível que um indivíduo reconheça algum caractere, em uma ação, ou em um personagem, mas não consiga precisamente identificar o que foi reconhecido. Trata-se, nesse segundo caso, de um tipo de impressão de algo que parece ser familiar, por ser reconhecido, e ao mesmo tempo estranho, por não ser precisamente identificado.

na verdade, um reconhecimento das impressões e das percepções que já subsistem no indivíduo. Todos sabem, de certa forma, o que é medo, por já o terem sentido em algum momento. De um indivíduo ao outro, a arte poética, sendo bem mais filosófica do que a história¹¹⁶, é capaz de reproduzir situações onde esses indivíduos podem se perceber e se reconhecer, por intermédio dos discursos e dos corpos que lhes são alheios.

Pode-se pensar aqui, a título de ilustração, na intensidade de uma relação discursivo-afetiva desse porte, ao se formar a imagem de uma platéia que recua assustada ao se identificar¹¹⁷ com um personagem como Édipo “que desposa a sua mãe e que fura os seus olhos”¹¹⁸. Reconhecer-se na figura do personagem Édipo, com os olhos vazados que, sem luz, refletem seu angustiante destino. Isso significa, talvez, poder perceber e sentir, o infortúnio de alguém que, por peripécia do destino, envolvimento em uma trama de linguagem¹¹⁹ ou em decorrência das suas próprias ações, não merecia o mal recebido. E que por isso, em consequência de fazer suscitar as paixões¹²⁰, consegue – porque não? – uma parcial absolvição dos seus atos, diante de

¹¹⁶ *Poética*. 1451 b.

¹¹⁷ Aqui a expressão “se identificar” tem o sentido tanto do movimento de identificação como do movimento de reconhecimento, isto é, ao ato de reconhecer ser possível acontecer consigo mesmo as ações em questão que estão sendo representadas por intermédio de outros.

¹¹⁸ CASSIN. 2005. p 54.

¹¹⁹ De certo modo, um dos problemas centrais da tragédia *Édipo Rei* se refere à questão colocada pela Esfinge a respeito do “que é” o homem. O ardil de linguagem contido no enigma “qual o ser de dois, três e quatro pés”, aponta tanto para a questão do homem em geral, isto é, do homem enquanto conceito, como o “ser” que nasce (quatro pés), que cresce (dois pés) e que entra em declínio (três pés) com o passar do tempo, como também aponta para o problema que talvez seja o mais delicado, para o homem, enquanto um ser particular e individual. É nesse aspecto que, ao que parece, reside o principal equívoco de Édipo, na medida em que ele crê ter respondido em absoluto a questão que é colocada pela Esfinge. O herói de Sófocles não percebe que a armadilha do enigma residia no fato dele, Édipo, não conhecer a si mesmo, no que se refere às suas origens e ao seu próprio nome, para poder saber a respeito da sua identidade, tal como ela veio a se revelar no decurso da trama. Por que, afinal, o seu próprio nome dizia acerca das marcas nos seus pés (*Oidipous*), marcas feitas quando ele ainda era um ser “de quatro pés?”.

¹²⁰ *Poética*. 1452 a 33 – b.

uma platéia que crê, e que julga no seu íntimo, que nada, absolutamente nada, poderia ter sido feito para evitar a tragédia ocorrida com o desafortunado herói.

Assim, traçando aqui, a partir desse exemplo, um paralelo com o *Elogio de Helena*, Helena também não deveria ser responsabilizada, pois a força do *lógos* seria soberana sobre os homens. Seria esse *lógos* uma potência universal, isto é, geral, no mundo dos humanos. Uma força que persuade e que encanta, uma força que afeta e que é capaz de influenciar os juízos. Uma força que enfeitiça as almas. Tratar-se-ia da potência psicagógica que é referida no *Fedro* (261 b e 271 d), por Platão, dentro do contexto em que é representada a preocupação de Sócrates com os efeitos psicagógicos que são produzidos pelos discursos de sofistas e rétores, seja nos Tribunais nas Assembléias ou nas conversações particulares.

Na *Poética* (1450 a 33), Aristóteles propõe que a psicagogia – no contexto da sua análise acerca das tragédias – seria proporcionada pelos movimentos de reconhecimento e de peripécia, relativos ao mito. Assim, é possível compreender que as experiências emocionais percebidas pela poesia trágica são similares às que um hábil orador consegue produzir no seu público ouvinte. Nessa parte do *Elogio de Helena*, Górgias parece transparecer o que se percebe como uma certa mistura que, possivelmente, caracterizaria a sua técnica retórica.

Se, por um lado, a defesa de Helena começa enfatizando a probabilidade – ou a verossimilhança – como um elemento necessário à persuasão (*peithó*), por outro lado será a partir do oitavo parágrafo do *Elogio de Helena* que Górgias começará a sinalizar aspectos que estão relacionados com a musicalidade que é inerente à linguagem humana. A potência musical que emana da fala pode ser pensada como um instrumento da *psicagogia*. Referimo-nos aqui a uma parte do texto na qual Górgias indica uma

proximidade existente entre o encantamento e a sedução que são promovidos pelos discursos e as antigas práticas médicas.

Segundo o filósofo neo-pitagórico Jâmblico (*Vida de Pitágoras* 64), era conhecido – no âmbito da seita pitagórica – que a música produz *psicagogia*, tendo assim, portanto, uma potência suficiente para seduzir e para conduzir as almas dos ouvintes. Segundo Armando Plebe¹²¹, citando Jâmblico, Pitágoras imaginava “combinações de certos cantos diatônicos, cromáticos e enarmônicos, por meio dos quais facilmente se anulavam e desviavam, em sentidos opostos, as paixões da alma”. Para os antigos pitagóricos da Sicília a música era também considerada um instrumento de cura, isto é, terapêutico. Tal idéia aproxima Górgias e Empédocles do pensamento pitagórico. Untersteiner, referindo-se aos parágrafos 9 e 10 do *Elogio*, lembra que os pitagóricos foram os primeiros a estabelecer (em teoria) e a cultivar (na prática) “o famoso paralelo entre o tratamento do corpo por meio da medicina e o tratamento da alma por meio da música” (2012:192). A palavra encantatória, isto é, com poder de encantamento e cura, é referida tanto por Homero, como por Platão. Na *Odisséia* (XIX - 457) Odisseu é curado de um ferimento na perna com “palavras mágicas”¹²² (*epaoidé*). E Platão, na *República*, chega mesmo a referir, na mesma passagem, as aplicações de *phármaka* (drogas) e de *epodái* (canções mágicas) como espécies de placebos para os homens, que ao invés de temperarem os seus próprios hábitos de vida, preferem os remédios e os encantamentos, que de nada – ou quase nada – valem sem temperança e moderação.

¹²¹ PLEBE. 1978. p. 5

¹²² Utilizamos aqui a tradução de Trajano Vieira, que compreende esse termo como “palavras mágicas”, ao invés de “esconjuros” conforme a outra tradução consultada, no caso a de Carlos Alberto Nunes. *Epaoidé*, *epōdé* e *epōdós*, podem ter significação poética, terapêutica, pejorativa ou mesmo prazerosa.

Diferentemente do que sugerimos anteriormente, Armando Plebe propõe que a enigmática referência feita por Górgias às “artes duplas” (§10), no que se diz respeito às práticas discursivas, estaria relacionada ao fato de Górgias proceder a uma distinção entre a prosa e a poesia. A prosa, seguindo a leitura de Plebe, seria um *lógos áneu métrōn* (discurso sem metro) e a poesia – uma arte discursiva produtora de ilusão (*apáte*) – seria um *lógos échon métron* (discurso com metro). Nas palavras de Plebe, se lê que:

O conceito de poesia como *apáte* deve ter dependido da educação pitagórica que Górgias recebeu de Empédocles, em sua juventude. Isto se relaciona ao conceito “mágico-estético” próprio dos pitagóricos, de um “encantamento” poético *epoide*, *goetia*. Porém há uma diferença. Para os pitagóricos a arte devia servir tanto para curar as moléstias do corpo quanto da alma [*he mousiké*], visando à saúde [Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 110].

(PLEBE. 1978:12-13)

Aqui se pode pensar numa questão, em relação à classificação da poesia como um discurso com metro, tal como ocorre no texto de Górgias. Aristóteles, na *Poética* (1447 b 20), após classificar os diálogos socráticos como um tipo específico de poesia, irá propor que é a matéria da qual trata o texto que define se esse texto é ou não um poema. Para isso, Aristóteles cita Empédocles, que, embora escrevesse em forma metrificada produzia textos de filosofia e não exatamente de poesia, tal como Homero, por exemplo.

Por sua vez, Cassin¹²³, com outra interpretação, acredita que *dissói technái* não significaria exatamente “duas artes” distintas entre si, mas sim “artes duplas”, isto é, artes de dois lados, de duas faces, com um caráter de ambivalência. Cassin enfatiza, nesse seu pensamento, a potência do dizer e do se fazer crer, tanto em uma coisa como

¹²³ 2005. p 297. n 11.

no seu contrário: o verdadeiro e o falso, o relato veraz e a simples “ficção que fixa” uma opinião, e que ao fixar uma opinião (acrescentamos aqui) também fabrica memória. É interessante notar, que, com essa hipótese de Cassin, é possível compreender que o *Elogio de Helena* possa ser pensado, de fato, como um discurso (*apología*) que já parte de algum outro discurso que é o seu oposto (*kathegoría*). De onde se pode perguntar: acusação e defesa, em um tribunal, poderiam ser pensadas como um exemplo das “artes duplas”?¹²⁴

Isócrates, discípulo de Górgias, confirma a impressão acerca do caráter apologético do *Elogio de Helena* de Górgias, ao afirmar, ele, Isócrates, no seu próprio *Elogio de Helena*, que Górgias “disse que escreveu um elogio para Helena, mas que de fato foi uma defesa, o que ele escreveu”¹²⁵. Isso nos permite vislumbrar uma característica em comum entre os discursos forenses e os discursos poéticos, pelo menos do modo como se percebe na escrita de Górgias. Conforme um enunciado da *Apologia de Palamedes* de Górgias pode-se ler que os discursos forenses contemplam a possibilidade de se dizer os contrários, contanto que o mesmo orador não diga os contrários, ao mesmo tempo, no mesmo contexto, através do mesmo discurso, diante dos juízes¹²⁶. Trata-se da proposição que foi consagrada por Aristóteles como princípio

¹²⁴ No *Fedro* (261 b- 262 c), Platão parece fazer referência também a uma espécie de arte dupla, uma arte discursiva capaz de fazer com que “as mesmas coisas pareçam aos ouvintes semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas”; ao que acrescentamos aqui, acusação e defesa, a respeito de um mesmo personagem. Um bom exemplo pode ser pensado em referência ao próprio Górgias, que escreveu uma *Apologia de Palamedes*, e ao seu discípulo Alcidamante de Eleia, que escreveu um discurso complementar a esse discurso de Górgias, a saber: a *Kathegoría de Palamedes*. Vale ressaltar que nessa passagem do *Fedro*, a qual aludimos, Platão faz referência tanto à potência psicagógica como a Górgias e a escola retórica italiana (Córax e Tísias), além de criar um personagem denominado “Palamedes de Eléia”, o qual acreditamos ser uma máscara, uma sobreposição de personagens que mistura um mito (Palamedes) com uma pessoa real, num presente ou num passado recente, associada à tradição dialética zenoniana e que possivelmente foi contemporâneo de Platão.

¹²⁵ Isócrates. *Elogio de Helena*. §14.

¹²⁶ *Apologia de Palamedes* (§25).

de não contradição¹²⁷, e que, nesse contexto escrito por Górgias, está referido ao âmbito forense.

Os Tribunais só fazem sentido de ser, na medida em que duas partes – mostrando versões divergentes sobre fatos passados – apresentam-se oralmente para que seja decidida qual a versão dessas duas partes prevalecerá como a verdadeira, ou, pelo menos, como a mais convincente. Por sua vez, o discurso poético permite que se apresentem contradições, na medida em que a fala poética – se seguirmos os passos de Aristóteles – contempla o universo daquilo que é possível ser, isto é, a palavra poética sendo pensada de acordo com a sua capacidade de fabricar ficção (ilusão), respeitando-se para isso uma lógica das probabilidades que permite que uma narrativa possa ser considerada verossímil. Édipo é simultaneamente pai e irmão dos seus filhos, sendo Jocasta, sua mãe e esposa, além de avó e mãe dos seus próprios filhos. A aparente incoerência desse quadro pertence, de fato, ao universo daquilo que é provável, mesmo que essa situação mítica provoque aversão, na medida em que contraria regras e convenções humanas, como é, nesse exemplo aplicado à tragédia, o caso da interdição do incesto. E o adultério, supostamente praticado por Helena, também está fortemente relacionado a este universo de regras de convivência humana. A fórmula da probabilidade, alternada com a necessidade, na poesia, é referida na *Poética*, por Aristóteles: *katà tò eikòs è tò anankâion* (1451 a38).

No parágrafo11, Górgias irá destacar a relação entre memória e discurso. Górgias diz que “se todos, de tudo guardassem a memória do que se passou e pudessem prever presente e futuro, o discurso, permanecendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo”. Ao referir-se a uma memória passada, na medida em que a alinha a uma

¹²⁷ *Metafísica*. 1006 a.

percepção do presente, Górgias parece apontar para a limitação humana em produzir recordações absolutas em referência a uma totalidade dos fatos passados e que foram experimentados. Em outras palavras, não é possível se lembrar de todos os fatos exatamente como eles se deram. Tal limitação também implica, ao que parece, em uma impossibilidade de se relatar de maneira exata, de um para o outro, uma totalidade dos fatos ocorridos. Afinal, podemos pensar: se todos os homens tivessem uma plena recordação do passado (*mnesthênai tò paroikhómenon*) o dizer sobre os fatos passados seria um só dizer, infalível e o mesmo para todos. A memória seria única, na medida em que todos compreenderiam, com exatidão, as mesmas coisas a respeito do que aconteceu. E acerca do presente e da possibilidade de predição do futuro, caso a percepção do presente e a memória do passado, nos homens, fosse realmente unívoca, também não haveria engano e nem ilusão, pois “o mesmo” deveria ser o único dito possível para todos: haveria apenas um discurso.

Górgias provavelmente está trazendo à baila caracteres que podem ser relacionados à tradição poética, responsável por fixar em memória as narrativas acerca de tempos remotos, um movimento que foi responsável pelo advento da cultura. Tempos remotos em que os, poetas, os grandes *aedos*, eram transmissores dos saberes, dos costumes e da tradição propriamente dita¹²⁸. Tempos nos quais os dizeres, de certo modo, fabricavam o real, sob a ótica dos humanos, de tal modo como o que se dizia e como o que se escutava. O próprio mito da unificação do povo grego, partindo do resgate de Helena, parece remontar a este potente tipo de discurso poético. Uma poesia que proporciona certa organização social, com os costumes, os saberes e os cultos vigentes, de uma época aproximadamente quatro séculos anterior à época em que se

¹²⁸ Sobre esta função, não só atribuída aos poetas, de terem sido “mestres da verdade”, é interessante consultar Marcel Detienne no seu livro *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*.

supõe terem sido confeccionados tais textos. Górgias se refere a esse aspecto, que diz respeito à capacidade da poesia de formar memória coletiva, no início do *Elogio de Helena*, onde ele sinaliza que o “não saber” a respeito de Helena decorre, também, de uma memória coletiva que foi fabricada pelos poetas (§2): “Helena, mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos homens que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios.”

A personagem Helena pode ser pensada como um perfeito exemplo da eficácia das tais “artes duplas” a que se refere Górgias. Uma vez que a respeito da sua presença poética, transmitida por diversas gerações, pode se dar ênfase, tanto como mito de formação da unidade helênica, quanto como mito dela mesma, Helena, a personagem que, supostamente motivada por amor, promoveu essa união, fazendo eclodir em torno de si uma guerra de gigantescas proporções. Dito de outro modo, Helena é simultaneamente a personagem que promove a unificação de um povo (com caráter geral, de universalidade) como também um mito de caráter singular, a sedutora sereia, de corpo e voz. O que se sabe de Helena foi contado, e não exatamente visto, é também o que Górgias parece sugerir. Assim como também foi contado de que modo os gregos se uniram para poder resgatá-la. Se por um lado os poetas sabem iludir, com os seus discursos, os homens em geral também se iludem ao crerem poder saber cabalmente acerca dos seus passados, do seu presente e do seu futuro. Nas palavras de Górgias:

(§11) Mas, em realidade, não há meio de lembrar do passado, nem de examinar o futuro. De modo que, na maior parte dos casos, a maior parte dos homens fornece à alma a opinião como conselheira. Ora, a opinião, que é vacilante e sem resistência, coroa aqueles que dela fazem uso de uma felicidade vacilante e sem resistência...[...](§12) Pois o discurso que persuade cria uma necessidade na alma que ele persuade, de ser, a uma só vez, persuadida pelas coisas que são ditas e condescendente face às coisas que são feitas. Aquele que persuade, na medida em que constringe, comete então uma injustiça, mas quanto á persuadida, na medida em que foi constringida pelo discurso, é sem razão que dela se ouvem imprecações.

Essa passagem acima nos remete a um pensamento que Plutarco atribui a Górgias (*Da Glória dos Atenienses* 5 348c), de que “aquele que iludiu” deve ser considerado “mais justo do que aquele que não iludiu”, pois (acrescentamos) se ele iludiu, pelo menos cumpriu aquilo que prometeu. Ao passo que “aquele que é iludido” deve ser considerado mais sábio do que “aquele que não foi iludido”, pois quem se deixa afetar, sendo impressionado pelo “prazer das palavras” (pela poesia) não pode ser considerado uma pessoa insensível. A deleitosa ilusão, nessa passagem referida por Plutarco, se encaixa tanto no caso da experiência trágica, poética, como na escuta dos belos discursos, sejam eles políticos, públicos ou de alcova.

Seguindo o raciocínio de Górgias, a persuasão provocada pelos discursos é tal, que se fabrica uma necessidade de modo similar como ocorre quando uma droga produz vínculo com um indivíduo. Helena foi persuadida e também foi vítima de injustiça, por parte daquele que a persuadiu. É importante enfatizar que Górgias parece propor que a alma persuadida passa a necessitar de que o discurso que a persuadiu esteja alinhado às ações que decorrerão da persuasão (§12). Os corpos devem cumprir e agir de acordo com aquilo que a palavra se comprometeu a fazer. Aquele que foi seduzido espera que aquele que seduziu consuma em atos tudo aquilo que lhe foi dito. A palavra que encanta deve cumprir a sua função de gozo, e quem usufrui dela, goza com ela e por ela. Assim, nessa passagem, palavra, ação e afecção parecem unir-se em torno de um poderoso pacto. Por intermédio do poder da linguagem passa-se a sofrer da sua ação, na alma e no corpo. O persuadido passa a desejar ser “persuadido pelas coisas que lhe são ditas e condescendente em razão das coisas que lhe são feitas”, isto é, a alma daquele que foi persuadido, encantada, fica inteiramente a mercê, cedendo aos desejos e intenções e ações daquele que persuadiu. Górgias, assim, parece nos mostrar como uma coação

dessa espécie, um ato de força que parte da palavra, tendo a fundamentação poética, discursiva, que é própria da linguagem, é capaz de produzir prazer, mesmo que por certa imposição ou violência.

A respeito da propriedade dos discursos em agir sobre as pessoas, operando sobre a memória, Casertano chama a atenção para a hipótese de que determinados sofistas contemplassem uma nova maneira com a qual os homens da *pólis* se relacionavam com a verdade:

Não se deve desprezar o fato de que a técnica do discurso ensinada pelos sofistas, mesmo se aparentemente servia-se dos mesmos instrumentos da educação tradicional (Homero e os poetas), não era uma “técnica neutra”, um simples expediente retórico, mas de fato veiculava uma nova concepção de cultura.

(CASERTANO. 2010. 19)

Desse modo, pode-se pensar que os discursos de sofistas como Górgias, talvez estivessem propondo um novo tipo de formação sapiencial onde não mais se concebia falar em termos de verdades absolutas. Poderia estar sendo questionada a antiga figura do sábio que era investido de um poder sapiencial divino. Esta hipotética figura do sábio agora estaria exposta às leis dos Tribunais e aos confrontos das opiniões, diversas e divergentes, na *Ágora* e nas *Assembléias* populares. Se, por um lado, a palavra, sob esse escopo sofístico, não teria a potência necessária para trazer consigo uma garantia de transmissão, no que diz respeito à possibilidade de um conhecimento pleno, acerca do real e das relações entre homem e natureza, que compõe o real, ela, então, palavra, por outro lado, afirmava-se enquanto uma potência eficaz. Os discursos tornavam-se soberanos, em um universo relacional humano cada vez mais dependente das deliberações e dos acordos políticos. Trata-se do universo referido às diversas aporias que a vida impõe, no dia a dia de convívio entre muitos indivíduos, com os seus desejos

e as suas perspectivas inteiramente distintas, umas das outras. É no parágrafo 13 que Górgias enumera e contextualiza tipos diferentes de discursos, que compõe o universo de linguagem humana. Propõe Górgias, “que a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas do que bem quiser”. Observe-se a seguinte passagem, imediatamente anterior à analogia entre *lógos* (palavra) e o *phármakon* (droga):

(§13) É necessário tornar-se consciente, a princípio, com o discurso daqueles que falam do céu, daqueles que, opinião contra opinião, eliminando uma, desenvolvendo outra, fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião; em segundo lugar, com os combates constrangedores por meio de discursos, quando um único discurso encanta e persuade uma massa considerável, e quando é a arte que engendra a sua redação e não a verdade que determina o seu pronunciamento; terceiro, com os conflitos entres discursos filosóficos, onde também se mostra a rapidez do juízo, capaz de modificar, com facilidade, a confiança depositada na opinião.

Afinal, diz Górgias, os astrônomos conseguem com os seus discursos, com os seus *meteorológon lógos*, convencer acerca da constituição do real e da existência de coisas que absolutamente ninguém vê. As palavras, nesse aspecto – podemos compreender –, fabricam essas realidades, que nenhum mortal, de fato, consegue enxergar plenamente. O *lógos* faz coisas brilharem aos olhos de quem o escuta. Nessa parte do *Elogio de Helena* é possível vislumbrar em que medida Górgias Leontino pode estar retomando a terceira e conclusiva tese do seu *Tratado do não ser*; a tese pela qual ele sugere a existência de um hiato praticamente intransponível, entre palavra e coisa. As disputas oratórias jurídicas, os *dià lógōn agônas*, e as discussões filosóficas estabelecidas em um âmbito de polêmica, são os outros dois tipos de discurso de que Górgias lança mão nessa passagem (§13) para exemplificar o poder de persuasão da linguagem. Esse *philosóphon lógon amillai* (conflito de discursos filosóficos) pode ser pensado e exemplificado através das comparações possíveis entres as diversas doutrinas

filosóficas, cada qual sustentando princípios diversos entre si para se compreender a estrutura do real.

No que diz respeito à confecção dos discursos, ao apontar o fato de ser possível fabricá-los com “arte que engendra a sua redação” (*téknei grapheís*) e não necessariamente com a “verdade que determina o seu pronunciamento” Górgias está se referindo à escrita, a arte de se redigir um texto, com plena força de persuasão, mas que não necessariamente tem compromisso com a verdade. O verbo *gráphein* significa tanto escrever como pintar, e de fato, pode-se pensar na escrita como uma modalidade de discurso que pertence tanto ao campo da visão, como ao da audição. A letra é também uma imagem que remete, por associação, aos sons. Em Górgias, muito embora isso seja pouco explorado, a analogia das palavras com o *phármakon* (§14) se refere tanto aos discursos orais, como aos discursos escritos. O que propõe Górgias (§13) é que a escrita, também tendo potência de *phármakon*, conforme ele explicita no parágrafo seguinte, nem sempre é portadora de verdade. Trata-se da idéia de que potentes discursos podem ser produzidos com arte, podendo ter ou não ter, esses discursos, compromisso com a verdade.

De acordo com os seus interesses filosóficos, Platão, no diálogo *Fedro*, recepciona essa questão, que se refere à arte da escrita e a sua potência psicagógica – e porque não? – à sua potência de droga. Em diversas partes desse diálogo pode-se perceber a sombra de Górgias, quando ele não é citado nominalmente, assim como as dos seus mestres e as dos seus discípulos¹²⁹. Se por um lado o egípcio *Theuth* é o personagem com o qual Platão apresenta o seu mito da invenção da escrita, a escrita como um *phármakon*, por outro lado, em Górgias, essa relação da escrita com a

¹²⁹ Córax e Tísias, por um lado, e Isócrates e Alcidas de Elea, por outro.

memória e com a droga, pode ser pensada através do mito de Palamedes, a quem Górgias atribui a criação da escrita como um instrumento para a memória (*grámmata mnémes órganon*), conforme se encontra na *Apologia de Palamedes* (§30).

Se, por um lado, Helena tem a habilidade sofística do manuseio dos discursos e das drogas, como se vê na *Odisseia*, por outro lado, Palamedes pode, sim, ser considerado o herói sofista de Górgias¹³⁰, por defender-se somente com a fala, sem o recurso de poder recorrer à leitura de textos para se defender, diante de um Tribunal¹³¹. É possível se pensar aqui em termos de uma proximidade de perspectivas, entre Eurípides e Górgias, no que se refere às personagens Helena e Palamedes. Eurípides compôs a tragédia Helena (aproximadamente em 412 a.C), e oferece, assim, uma versão que redime as ações da personagem homérica, que nem mesmo a Tróia teria ido, de fato, na versão de Eurípides. E Eurípides também fabricou uma peça para Palamedes (aproximadamente em 415 a.C), da qual nos restarem alguns fragmentos e aonde esse herói dos *Cantos Cyprios* (VII a.C) é apresentado com características similares as que

¹³⁰ Seguindo os passos de Górgias, Filóstrato, em *Heróico* (677 23; 684 28-37; 685 11-14-16-25; 689 33; 690 14; 691 31; 692 6; 695 16-22; 707 6; 708 4-5; 709 2-18-30; 710 14; 711 9-28; 712 2-5-17-26; 713 9-23; 714 11-25-21; 715 1-5-20; 716 4; 718 4; 728 14ss), dá a entender que a sofística se encontra na órbita de Palamedes e não exatamente na de Odisseu. Ver também J. A. Clua, em “*El mite de Palamedes e la Grècia antiga: aspectes canvaints d’un interrogant cultural i històric*”, *Faventia* 7, 2 (a985), 69 y sigs.

¹³¹ Palamedes é um herói do ciclo épico de Homero (*Cantos Cyprios* VII a.C) que não está presente nem na *Iliada* e nem na *Odisséia*. Seu mito (Apolodoro. Epítome III. 7-8; Higino. *Fábulas*. 105; Alcídante de Eléia. *Kathgoría a Palamedes*; Xenofonte. *Apologia de Sócrates* 26) conta que foi ele o responsável por desmascarar Odisseu que se fingiu de louco para não ter de ir a Tróia lutar ao lado dos gregos pelo resgate de Helena. Para se vingar de Palamedes, por ter exposto a sua farsa e tê-lo obrigado a ir à guerra, Odisseu, já no final da campanha contra Tróia, teria falsificado uma carta na qual se podia ler uma mensagem que supostamente confirmava uma aliança entre Príamo e Palamedes. Diante disso, Palamedes foi acusado injustamente e condenado a morte pelo Tribunal de Guerra. Tanto Ésquilo, como Sófocles e Eurípides escreveram tragédias para esse personagem. A ele, tal como ao *Theuth* de Platão, é atribuída não só a invenção da escrita como *phármakon* (Eurípides), mas também a invenção dos números, da geometria e do gamão (*Apologia de Palamedes*, §30 – 31). Existem autores que estudam a proximidade entre a *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão e a *Apologia de Palamedes*, escrita por Górgias, sendo que o próprio Platão, assim como também o fez Xenofonte, compara, em seu texto, a figura de Sócrates com o personagem Palamedes. A respeito dessa proximidade entre as Apologias escritas por Górgias e por Platão, é possível consultar James A. Coulter, “*The relation of the Apology of Socrates to Gorgias’ Defence of Palamedes and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric*”, *HSCPh* 68 (1964), 269-303; J. Morr, “*Des Gorgias Palamedesund Xenophon Apologie*”, *Hermes* 61 (1926), 467sqq.

podem ser encontradas na *Apologia de Palamedes*. Górgias apresenta Palamedes como criador de um instrumento de linguagem para a memória e Eurípides¹³² também, na medida em que a escrita é um *phármakon*, um remédio para o esquecimento, ou, dito de outro modo – e bastante parecido com o caso de *Theuth* de Platão – um remédio para a memória. Citamos aqui o fragmento onde isso é dito (fr. 578.1):

Sozinho, ao estabelecer remédios para o esquecimento
de consoantes e vogais, constituindo sílabas,
inventei para os homens o conhecimento das letras.
De sorte que, ausente, sobre as ondas,
mesmo dali pode saber bem sobre suas casas,
e pode quem morre dizer a todos
a quantidade de bens, escrevendo; e quem recebe pode saber
os males que fazem os homens caírem em discórdia
uma tabuinha¹³³ dirime, e não permite dizer mentiras.¹³⁴

¹³² François Jouan, (*Eurípide et les légendes des Chantes Cypriens*.2009.p.350) aproxima as perspectivas de Eurípides e de Górgias, no que se refere ao personagem Palamedes enquanto criador da escrita como *phármakon* para o esquecimento. Seguindo o raciocínio de Jouan, o instrumento para a memória a que se refere Górgias, na *Apologia de Palamedes* (§30), corresponderia perfeitamente ao remédio para o esquecimento, que é descrito por Eurípides no fragmento da tragédia *Palamedes*. François Jouan, também cita o *Fedro* de Platão (275 a-b), referindo-se a passagem na qual Sócrates apresenta *Theuth* como um deus criador da escrita, a saber, um criador da escrita como *phármakon* para a sabedoria e para o esquecimento (*léthe*).

¹³³ Optou-se por traduzir δέλτος por “tabuinha” ou por “tabuinha onde se escreve”, de acordo com a tradução que Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez propõem para δέλτος, na peça *Hipólito* de Eurípides (856 – 865 – 877 – 1057). No verso 1057 de *Hipólito*, o personagem Teseu refere-se a δέλτος como uma “tabuinha que não admite interpretações ambíguas”. E em *Ifigenia entre los Tauros* (756), também de Eurípides, δέλτος é traduzido por Germán Santana Henriquez como “tabuinha escrita”. Vale lembrar que Aristófanes (*Vespas*. 578) satiriza a pretensão de que a escrita, de fato, pudesse dirimir as dúvidas, quanto, por exemplo, à vontade de um moribundo contida em um testamento. Citamos aqui a passagem na qual Aristófanes se refere hipoteticamente a essa situação: “um pai moribundo indica no testamento o marido que destina à filha, única herdeira, deixamos com ele o mísero testamento e a conchinha que cobre o selo e damos a moça àquele cujas súplicas nos convencem.”

¹³⁴ τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος,
ἄφωνα φωνήεντα συλλαβὰς τιθεὶς
ἔξηῦρον ἀνθρώποισι γράμματ' εἰδέναι,
ὥστ' οὐ παρόντα ποντίας ὑπὲρ πλακὸς
τάκεῖ κατ' οἴκους πάντ' ἐπίστασθαι καλῶς,
παισὶν τ' ἀποθνήσκοντα χρημάτων μέτρον
γράψαντας εἰπεῖν, τὸν λαβόντα δ' εἰδέναι.
ἂ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἀνθρώποις κακὰ
δέλτος διαίρει, κούκ ἔᾶ ψευδῆ λέγειν. Utilizamos aqui as traduções de François Jouan e de Henrique Fortuna Cairus.

Em relação a esse fragmento da peça *Palamedes* de Eurípides é interessante observar que, Aristófanes¹³⁵, na comédia *Tesmoforiantes*, alude ao modo como Éax¹³⁶ (irmão de Palamedes) teria conseguido avisar Náuplio (seu pai) acerca da morte de Palamedes. Segundo Aristófanes, Éax teria escrito uma mensagem num remo de madeira, para depois lançar o remo com a mensagem ao mar¹³⁷. As ondas teriam levado o remo com a mensagem gravada até Eubéia, onde Náuplio, tomando ciência do que ocorrera com seu filho, decide planejar uma vingança¹³⁸.

Górgias, no parágrafo 13 ao apontar para a arte da escrita, não parece estar fazendo exatamente uma apologia da fabricação de discursos descompromissados com a verdade, mas, sim, para o fato de que é possível redigir discursos potentes e persuasivos sem que o pronunciamento desses discursos esteja necessariamente alinhado com a verdade. Fica sugerido, nessa passagem, que Górgias de fato não vinculava, em absoluto, palavra e verdade. A título de ilustração, pode-se pensar nas partes que compõem a unidade de um cenário forense. Pode-se pensar nas partes, com os seus interesses opostos, onde o objetivo de cada uma delas é a persuasão dos juízes, sem

¹³⁵ Na *Tesmoforiantes* (845-850) Aristófanes menciona a suposta frustração de Eurípides, por este não ter conquistado o primeiro prêmio com a tragédia *Palamedes* (aprox. 415 a.C). Considera-se que a data de encenação da *Tesmoforiantes* tenha sido aproximadamente 411 a.C, e, de fato, Aristófanes, ironizando Eurípides na *Tesmoforiantes*, sugere “cativar Eurípides imitando a sua recente *Helena*”, uma referência expressa à peça de Eurípides que acredita-se ter sido encenada um ano antes (aprox. 412 a.C).

¹³⁶ ARISTÓFANES. Escólio. *Tesmoforiantes*. 771.5.

¹³⁷ Pode-se ler na *Tesmoforiantes* (770): “Como encontro Eurípides? Via núncio? Eureka! Em *Palamedes* me inspiro e inscrevo sobre as pás dos remos (referência ao procedimento de Éax, conforme ocorre no Escólio), ao mar lançadas. Mas não tenho remos...[...]...e se escrever o texto nas tabuinhas e arrojá-las aos quatro ventos?”. Tradução de Trajano Vieira.

¹³⁸ Eurípides, na tragédia *Helena* (765), faz referência ao modo como Náuplio vingava a morte de Palamedes. Náuplio, sabendo que as naus gregas retornavam de Tróia, ordena que ao cair da noite se acendam tochas em torno dos rochedos da Ilha de Eubéia. Diversas naus gregas naufragaram nos recifes de Eubéia, acreditando que os sinais de fogo indicavam um local seguro para poder aportar os navios. Os fragmentos de *Náuplio Navegante* e *Náuplio Ateador de Fogo*, peças perdidas de Sófocles, contêm algumas pistas acerca da vingança tramada por Náuplio.

haver, portanto, um compromisso tácito com as verdades acerca dos fatos passados, que serão explanados, examinados e analisados. Sobre essa imagem que propomos aqui, Platão se refere textualmente, abordando o caráter dos discursos, quando diz no *Fedro*, pela boca de Sócrates, que “nos tribunais não interessa absolutamente nada a ninguém a verdade das coisas”, mas, sim, somente aquilo que é persuasivo, e esse deve ser o escopo daqueles que estão examinando o provável (*eikòs*). A respeito disso Aristófanes produziu uma crítica humorada, em *As Nuvens*, ao mostrar o personagem Estrepsíades desejoso de aprender com Sócrates a técnica de transformar discursos fracos em discursos fortes (883)¹³⁹, com o intuito de eximir-se do pagamento das dívidas adquiridas por seu filho, em razão da sua paixão por cavalos. Também a própria acusação que é promovida por Odisseu e que culmina com a condenação de Palamedes, pode ser considerada como um exemplo típico de uma ação de escrever acerca de acontecimentos que não correspondem à verdade. Referimo-nos aqui tanto à carta que no mito de Palamedes é falsificada por Odisseu¹⁴⁰ como à formalização de uma acusação perante um tribunal ateniense, que conforme o próprio testemunho de Platão era algo feito por escrito, para ser lido diante daquele que estava sendo acusado¹⁴¹.

É no parágrafo seguinte, (§14) que Górgias irá propor o que consideramos ser o escopo principal das suas teses e das suas práticas, a saber, a analogia entre *lógos* e

¹³⁹ Nessa passagem ocorre o diálogo entres os personagens “Argumento Justo” e “Argumento Injusto”.

¹⁴⁰ Na *Kathgoría de Palamedes* (8-13), Alcídamante de Eléia cria uma versão para a suposta traição de Palamedes, ao sugerir que uma flecha que fora lançada próxima a Palamedes, continha uma mensagem escrita que confirmava o pacto entre Príamo e Palamedes.

¹⁴¹ C.f no final do *Teeteto* (210), Sócrates se despede dizendo que vai comparecer ao Pórtico do Rei para conhecer a acusação que Meleto formalizou (escreveu) contra ele, Sócrates. O diálogo *Sofista*, no qual Sócrates desenvolve uma longa conversação com o personagem denominando “Estrangeiro de Eléia”, começa justamente com Sócrates retornando do local onde foi lida a acusação que havia sido redigida contra ele, conforme é citado no final do *Teeteto*.

phármakon. Essa parte do *Elogio de Helena* é a parte onde Górgias apresenta as três ocorrências do *phármakon* que existem no texto:

Pois existe uma mesma relação entre o poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza do corpo: assim como tal droga faz sair do corpo tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.

(*Elogio de Helena*. §14)

Ora, pode-se aqui pensar, que as drogas que fazem sair humores do corpo são drogas que podem também produzir *kátharsis*, com finalidade de harmonizar a saúde. E a medida, a dosagem da droga, influi na reação dos indivíduos em relação a ela, droga, determinando assim se o *phármakon*, nesse caso, terá agido como um remédio ou como um veneno. O *phármakon* pode fazer cessar a doença como também pode fazer cessar a vida. Nesse momento Górgias parece apontar para uma polaridade da potência dos discursos, compreendidos como *phármakon* para alma. Diz Górgias que os discursos podem, além de persuadir e de encantar, alterar as paixões, de um modo análogo àquele com que a droga faz ao extrair os humores do corpo. Os discursos podem suscitar afetos tidos como contrários, como por exemplo, provocar o medo ou incitar a coragem, naqueles que os escutam. Assim, Górgias toma emprestado tanto da medicina como da poesia um paradigma para poder pensar a potência e o alcance da linguagem humana. A personagem Helena é apresentada como um modelo ideal, a heroína da sofística que estará referida na analogia de Górgias. Afinal, ela é uma personagem que aprendeu no Egito o preparo e a aplicação do *phármakon* (ODISSÉIA. IV. 220-234). Helena também usa a força das palavras, a sua própria voz, tal “como se fosse uma sereia” (COELHO. 2009.79), para enfeitiçar e atrair os soldados aqueus para fora do cavalo de madeira, o qual, segundo Menelau, na *Odisseia*, ela, Helena, “teria rodeado por três vezes”

(*Odisseia*. 277-279). Desse modo, o discurso sofístico aponta para a possibilidade de modificação dos estados do ser, na medida em que suscita afetos que podem influenciar os juízos, impelir, ou mesmo inibir ações. Segundo Cassin, “o discurso sofístico, na verdade, está para a alma assim como o *phármakon*, remédio ou veneno, está para o corpo; o *phármakon* induz uma mudança de estado para o melhor ou para o pior” (1990: 12)¹⁴². Palamedes, por sua vez, é um personagem que pode também ser pensado como modelo mítico da sofística gorgiana, uma vez que a sua defesa, escrita por Górgias, se dá em função de uma falsa acusação baseada na “arte escrita”, sem compromisso com a verdade, tal como é destacado no *Elogio* (§13).

A partir do §15 Górgias apresentará a quarta e última causa segundo a qual Helena deve ser absolvida. Trata-se da possibilidade de que o deus *Eros* tenha influenciado Helena em relação à sua ida à Tróia. Através da visão, segundo Górgias, a alma dos homens pode ser marcada, no seu modo de ser e no seu modo de agir. Górgias lança mão de uma imagem, para construir esse argumento. Trata-se da imagem de um exército, bem armado, cuja simples visão, da sua formação, já seria o suficiente para promover reações naqueles que o vêem. A imagem, nesse caso, estaria referida como linguagem visual, isto é, como linguagem formada a partir da associação entre as figuras, com os símbolos que as compõe (armaduras, armas e corpos) e o que a percepção dessas figuras comunica para aqueles que, por algum tipo de experiência anterior, percebem a ameaça que se apresenta diante de si:

(§16) Logo que vemos os corpos inimigos e a formação inimiga, em bronze e

¹⁴² E de fato, é essa idéia a que se vê Platão desenvolver no *Teeteto* (167 a), onde o filósofo aproxima a ação do sofista da ação do médico. O médico, opera alterações no corpo, com a administração das drogas (*phármaka*) e o sofista age sobre as almas, fazendo passar de um estado pior, para um melhor, com os seus discursos.

ferro, protegida ou em campanha, disposta com seus armamentos diante dos inimigos, assim que a vista apreende tal espetáculo, ela entra em desordem e desorganiza a alma, de modo que, com frequência, na presença de um perigo por vir, alguns fogem acometidos pelo pavor. Porque a verdade do sofrimento instala-se através do pânico que a visão transmite; esta mesma visão que, sobrevindo, produz satisfação quando da visão do belo discernido conforme a lei, e quando da visão do bem produzido conforme a justiça.

Vale notar que a palavra *alexetérion*, traduzida nesse contexto, por defesa, proteção (armamento), é uma palavra de caráter polissêmico, que também pode significar remédio. As pessoas, diz Górgias, ao serem tomadas pelo pavor, tal como no exemplo da visão de um exército bem armado, podem se desorganizar mentalmente, pois no instante em que vêm, “perdem o sentido do presente” (§17). Assim a imagem, ou melhor, o que a imagem diz para aquele que a vê, pode bem fazer com que as pessoas caiam em doenças terríveis e loucuras incuráveis (*kai deinâis nósois kai dysiátois maníais periépeson*). Pela sequência do raciocínio de Górgias, compreende-se que tanto as imagens percebidas pela visão “inscrevem no pensamento as imagens das coisas vistas”, como também as imagens provocadas pela fala, tal como o exemplo de Helena imitando as vozes das esposas dos soldados. Os discursos, nesse contexto em que é desenvolvido por Górgias, podem ter também a capacidade de produzir sofrimentos, doenças e loucuras, na medida em que também têm a potência necessária para atingir intensamente as emoções.

Para concluir a nossa abordagem do *Elogio de Helena*, citamos os parágrafos finais (§18 -19), onde Górgias mencionará a relação existente entre a visão dos corpos, com o amor e o desejo, assim como fará uma referência a pinturas (*grafia*) e esculturas humanas (*andriántes*) e a suas capacidades de provocar deleite ou prazer. Górgias aqui cita as imagens produzidas pelos pintores (*graphêis*) que quando perfeitamente fabricadas “partindo de muitas cores e volumes, um corpo e um contorno únicos”,

encantam a visão. Pois, diz Górgias, “esculpir homens, moldar deuses, é fornecer aos olhos uma doença plena de prazer” (§18). Esta passagem remete ao prazer e ao encantamento fabricados pela poesia, que também constrói, na memória de quem a escuta, as imagens de homens e de deuses, produzindo, com doses de ilusão, uma deleitosa doença na alma, isto é, uma realidade fundada em bases ficcionais. E que mal há, dirá Górgias, se “os olhos de Helena encontrando prazer no corpo de Páris comunicaram à sua alma o ardor e a avidez do amor; o que há nisso de espantoso? (§19)”¹⁴³. Afinal, se *Eros* é um deus, mais uma vez prevalece a hipótese defendida desde o início da argumentação do *Elogio*, a saber, a tese de que o mais fraco nada pode fazer contra o mais forte. Desse modo, Górgias conclui o encômio, absolvendo Helena e atribuindo a sua partida de Esparta à força da necessidade divina, ou à força física dos homens, ou à potência soberana do *phármakon*, discurso, ou aos desígnios da força de *Eros* (§20). O siciliano encerra a sua escrita, produzida para o seu próprio *páignion* (divertimento, jogo, brincadeira), afirmando ter cumprido aquilo que ele se propusera no início do discurso. Górgias conclui, dizendo ter modificado a idéia de que até então se fazia a respeito de Helena, a idéia que fora registrada na memória coletiva, pela poesia e pelas opiniões. O sofista, aplicando o *phármakon*, diz ter afastado a injustiça e dissolvido a ignorância acerca dos verdadeiros motivos que estavam por trás das ações de Helena. Entre outras coisas, é provável que Górgias, conforme percebe Untersteiner (2012: 181), tivesse uma aguçada percepção acerca da “multiplicidade contraditória do real”, isto é, da dimensão trágica, humana, de uma existência incessantemente atravessada não só pelas leis físicas (*phýsis*), sob as quais os homens são impotentes, mas principalmente por leis humanas (*nómos*), os complexos acordos erigidos para se

¹⁴³ Utilizamos aqui a tradução de Barbara Cassin.

poderem minorar as divergências, as discordâncias, e os inevitáveis conflitos; sejam esses conflitos, de opiniões, interesses ou desejos.

CONCLUSÃO

Não é uma tarefa simples a de concluir um texto que tem como proposta analisar filosoficamente o pensamento de um sofista como Górgias. Ainda mais, quando se percebe que boa parte da tradição filosófica opôs filosofia e sofística de um modo quase inconciliável; seguindo uma linhagem de transmissão platônico-aristotélica.

Preocupado com as questões referentes à polissemia e a potência da linguagem humana, Górgias Leontino foi imortalizado em memória – através da escrita platônica – como uma espécie de anti-herói da sofística; o rétor por excelência, segundo Platão. Porém, é possível ler sobre Górgias, na escrita de Platão, lendo, concomitantemente, Górgias escrito pelo próprio Górgias. Assim como também se pode ler sobre Sócrates – que nada escreveu – na escrita de Aristófanes, ou na de Platão, ou mesmo na de Xenofonte.

As idéias e o humor, assim como uma boa dose de *agôn*, são quase indissociáveis, nas escritas desses pensadores. Compreendemos que Górgias, talvez parodiando Parmênides, conduziu as suas teses do *Tratado do não ser* a um aparente paradoxo; a saber: a sua conclusiva tese de que a palavra não diz acerca das essências que compõe o real, e, portanto ela, palavra, sobre esse aspecto, seria limitada. Mas por outro lado, segundo Górgias, a palavra é também soberana. A palavra é soberana no universo relacional humano, que é um universo constituído por linguagem e por memória edificada por linguagem. A palavra, segundo Górgias, atua nas almas tal como as drogas agem nos corpos.

Dois reinos distintos é o que estaria propondo Górgias? De um lado o reino do real, regido pelas leis da *phýsis*. O reino das coisas que são e que podem ser percebidas, mas que escapam à pretensão de serem – elas coisas – ditas em absoluto, pelas palavras. De outro lado o reino da memória, do registro mnemônico, conforme ele se constitui, através das gerações, pela transmissão baseada nas linguagens, sejam essas visuais ou faladas. E possível uma ontologia em Górgias? É possível uma *meontologia*, isto é, uma espécie de ontologia do “não ser”, que “vem a ser” na medida em que é percebido, registrado mnemonicamente e dito – da maneira como é possível dizer – por aquele que percebe? Nada impede de se pensar sobre isso.

Porém, ao fim da nossa investigação, acreditamos que o maior interesse de Górgias tenha sido em relação à ação dos discursos na alma, assim como em relação a capacidade que os discursos têm, de transformar, de persuadir, de comover e de influenciar os juízos dos homens; conseqüentemente também nas suas tomadas de decisão. Esse posicionamento gnoseológico de Górgias, perante a potência dos discursos, de fato se alinha com o tipo de ensino que lhe foi atribuído pela tradição.

O pensamento de Górgias nos remete à dimensão trágica da existência humana. Uma existência que não goza da prerrogativa de poder observar – precisamente – o fluxo incessante da *phýsis*. Para Górgias, os homens são afetados pelo contato com tudo aquilo que lhes é externo. Esse contato produz marcas internas, produz afecções na alma. Trata-se de um contato que produz percepção, que por sua vez provoca a fabricação das palavras. Para Górgias, a soberania da linguagem humana não anula o fato de estarem os homens sempre a mercê dos desígnios do destino, do acaso ou mesmo da força do amor. Esse último é o caso da força de *Eros*, que pode ter arrebatado Helena e Páris. Helena, a bela sedutora pode representar não só todas as mulheres em

uma somente, mas também pode representar todos os humanos em geral. Todos os homens, tal como Helena, estão sujeitos ao potente campo de ação do discurso, um *phármakon* para o espírito. E, afinal, o que podem fazer os homens, em geral, quando são capturados pelo amor (*Eros*) que os arrasta e os conduz para lugares jamais antes pensados?

Consideramos que tanto Helena como Palamedes podem ser pensados como protótipos da arte sofística de Górgias. Ambos são personagens que entraram para o imaginário da antiga cultura grega através da poesia e da polêmica que envolvia os seus atos e discursos. E Górgias, “aplicando antídoto”, no caso o seu próprio discurso, parece buscar mostrar como que se modificam – com as palavras – saberes que na verdade são calcados em opiniões que são formadas por narrativas próprias ao mundo relacional humano. Um mundo do qual não se tem absoluta memória do passado, nem certeza acerca do presente e muito menos previsão acerca do futuro. Acreditamos que Górgias constituiu, sim, uma escola de sofística, mesmo sem ter – até onde se sabe – um local de ensino fixo, pois o seu ensino nos é relatado como tendo sido deveras itinerante. Ao longo da pesquisa, descobriu-se, por exemplo, que Alcídamente de Eléia – herdeiro da sofística de Górgias e que acreditamos ser referido por Platão, no *Fedro*, como “Palamedes Eleático” – representava um estilo oposto ao de Isócrates (rival de Platão e de Aristóteles) outro dos grandes discípulos do siciliano. Dentro da tradição do ensino sofístico gorgiano também houve um censor da sofística. Trata-se de Isócrates, que foi defensor de uma educação predominantemente literária, isto é, onde se privilegiava a leitura e a produção de obras escritas. Por outro lado, houve Alcídamente, um defensor da sofística e rival de Isócrates, e provavelmente também de Platão. Alcídamente foi um

apologista dos discursos eloqüentes e improvisados – notadamente inspirado no ensino de Górgias – e que via perigos e limitações na arte da escrita.

Górgias escreveu sobre Helena, um elogio ao qual Isócrates chamou de defesa, tendo ele, Isócrates, escrito o que considerou ser um verdadeiro elogio à memória da rainha espartana. Quem detêm a verdade sobre o que ocorreu com Helena? Homero, Estesícoro, Eurípides, Platão (evocando a palinódia de Estesícoro no *Fedro*) Górgias ou Isócrates? Górgias escreveu sobre Palamedes, o herói dos *Cantos Cyprios* que fabricou a escrita como um instrumento para a memória. Essa, uma perspectiva extremamente próxima da de Eurípides, que concebeu na sua tragédia perdida *Palamedes*, o herói como criador de um remédio para o esquecimento, isto é, de um instrumento – em forma de droga (*phármakon*) – para a memória. Alcidas de Eléia, talvez emulando Górgias, seu mestre, também escreveu sobre Palamedes. No caso escreveu uma acusação, ao invés da defesa que foi escrita por Górgias. Eis a unidade, possível de ser pensada – dentro de uma transmissão de saberes numa escola – que se encontra em discursos considerados opostos. Teria, de fato, Palamedes, feito um pacto com Príamo, conforme propõe Alcidas de Elea na sua *Acusação à Palamedes*, ou teria sido o seu mestre (Górgias) quem da verdade, acerca do mito, mais se aproximou, na sua *Apologia de Palamedes*?

É possível que para se buscar compreender os pensamentos de Górgias – ou dos seus discípulos, ou mesmo os de Platão em relação a Górgias – o melhor caminho não seja o da pura e simples oposição.

Talvez o melhor caminho parta de uma premissa inicial, onde se aceite que muito daquilo que é considerado simplesmente como oposto, ou inconciliável, como é o

caso da acusação e da defesa, da censura e do elogio, do saber e do não saber, seja na realidade complementar.

É possível – quem sabe? – que ocorra desse modo também, com a filosofia e a sofística.

BIBLIOGRAFIA

- ALCIDAMANTE. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução Javier Campos Daroca. Madrid: Ed. Gredos, 2005.
- APOLODORO. *Biblioteca Mitológica*. Tradução Julia García Moreno. Madrid: Ed. Alianza, 2010.
- ARISTÓFANES. *Lisístrata e Tesmoforiantes*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *As Vespas; As Aves; As Rãs*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *As Nuvens*. Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Ed. Grifo, 1976.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução José Veríssimo Teixeira. São Paulo: UNESP, 2013.
- _____. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- _____. *Poética* de Aristóteles. Tradução Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1974-2010.
- _____. *Política*. Tradução Mario da Gama Cury. Brasília: UNB, 1985.
- _____. *Retórica*. Trad. de Manoel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.
- AUBANQUE, P. *O Problema do ser em Aristóteles*. Tradução Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.
- CASERTANO, G. *Sofista*. Tradução Pe. José Bortolini. São Paulo: Ed. Paulus, 2010.

- CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990.
- _____ *Efeito Sofístico*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- _____ *Si Parménide*. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 1980.
- COELHO, M.C.M.N. As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre *phármakon* e *lógos*. São Paulo: Loyola, pg. 67-86, 2009.
- _____ *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias* in Ensaio sobre Retórica. Belo Horizonte: Ed. Tessitura, 2010.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DIELS, H. e her, VON KRANZ, W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, 1 vol., Berlim, 1906 ; vol. 2, 1922 [D.K].
- DIÓGENES Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução Mario da Gama Kury. Brasília, Ed. UNB, 2008.
- DOODS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DROZ, G. *Les Mythes Platoniciens*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.
- DUMONT, J-P. *Les Sophistes. Fragments et Témoignages*. Paris : Presses Universitaires de France, 1969.
- ÉSQUILO. *Tragédias*. Tradução de José Antonio Alves Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2009.
- EURÍPIDES. *Medéia*. Tradução de José Antonio Alves Torrano. São Paulo. Editora Hucitec. 1991.
- _____ *Fragments*. Translated by Christopher Collard and Martin Cropp. London: LOEB CLASSICAL LIBRARY, 2008.

- _____ *Helena*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Movimento, 2009.
- FILÓSTRATO. *Vida de los Sofistas*. Tradução Maria Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.
- _____ *Heroico*. Tradução Francesca Mestre. Madrid: Gredos, 1996.
- GÓRGIAS. *O Elogio de Helena*. Sofistas, Testemunhos e Fragmentos. Tradução Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- _____ *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 2011.
- HALICARNASSO, D. *Tratados de Crítica Literária*. Tradução Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos, 2005.
- HAVELOCK, E. A. *A Musa Aprende a Escrever*. Tradução Maria Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. Gradiva, 1996.
- _____ *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Ed. Papyrus, 1976.
- HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- HIPÓCRATES. *Textos Hipocráticos. O Doente; o Médico e a Doença*. Tradução Henrique F. Cairus e Wilson A. Ribeiro Jr. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Oswaldo Cruz, 2005.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- ISÓCRATES. *Elogio de Helena*. Tradução Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

- JOUAN, F. *Euripide et lès légends des Chants Cypriens*. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade. Paris : Belles Lettres, 2009.
- KERFERD., G.B. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- MARISCAL, R. e PRESENTACIÓN, L. *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Euripides: la trilogía troyana de 415 A.C.* Granada: Ed. Universidad de Granada, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Da Retórica*. Tradução Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Ed. Passagens, 1999.
- _____ *Ecce Homo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.
- PLATÃO. *Apología de Sócrates*. Tradução J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- _____ *Banquete*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.
- _____ *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____ *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____ *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- _____ *Laws*. Translated by R. G. Bury, Litt. D. London: LOEB CLASSICAL LIBRARY, 1961.
- _____ *Mênnon*. Tradução Maura Iglesias. Rio de Janeiro. Ed. Puc-RJ/Ed. Loyola, 2001.
- _____ *Teeteto*. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____ *República*. Tradução Conrado Eggers Lan. Madrid. Ed. Gredos, 1988.

- _____ *Timeu*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: Ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Universidade de Coimbra), 2011.
- PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EDUSP, 1978.
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Tradução João Amado Lisboa: Edições 70, 1986.
- ROMILLY, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. New York : Oxford University Press, 1992.
- SÓFOCLES. *Fragmentos*. Tradução José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 1983.
- UNTERSTEINER, M. *A Obra dos Sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.