

O DISCURSO É UM GRANDE SOBERANO: O PODER DA LINGUAGEM E UM *ELOGIO AOS SOFISTAS*

Ana Paula El-Jaick¹

RESUMO: Os sofistas passaram pela história de nosso pensamento ocidental como mestres da retórica e da oratória que ofereciam suas técnicas aos políticos em troca de pagamento. Contudo, contemporaneamente, vemos florescer certo movimento de *reabilitação* dos sofistas (cf. Cassin, 2005[1995]; Kerferd, 2003 [1981]; Lopes, 2011; Martins, 2011) buscando mostrar que, antes, há um *pensamento sofisticado* – tanto do ponto de vista filosófico quanto no que tange à questão da linguagem (a que mais interessa a este ensaio). Assim, o *Elogio aos sofistas* que pretendo fazer aqui deve ser no sentido de desconstruir o estereótipo segundo o qual os sofistas eram cidadãos sem escrúpulos, antiéticos. Em vez disso, eles teriam formulado uma resposta que não refletia o paradigma de verdade estabelecido por Sócrates. Afinal, a sofística descarta a existência de uma verdade única, entendendo que ela depende das circunstâncias – ou seja, a verdade pode variar. O que há, então, é um outro paradigma, uma outra forma de lidar com a verdade – e, conseqüentemente, um outro olhar sobre o discurso, a linguagem, o *lógos*. Este artigo elegeu como objeto de análise, por entender que ali estava uma de nossas melhores fontes em que podemos investigar o *poder da retórica* constatado pelos sofistas, o *Elogio de Helena*, de Górgias. A tese defendida aqui é que, no *Elogio...*, esse pensamento sofisticado se desvela como certa protoimagem de uma perspectiva “radicalmente pragmática da linguagem e do sentido” (MARTINS, 2011, p.449). De fato, a sofística coloca em questão o paradigma referencial da linguagem, pois o *logos* não diz o real, não diz o mundo – antes, o discurso *faz* coisas. Sem temer a anacronia, mas desejando mostrar a atualidade e vivacidade do pensamento sofisticado, ratifico a hipótese de que o *Elogio de Helena* seja um exemplo metonímico do embrião de uma concepção de linguagem como ação – pois o discurso tem um *poder demiúrgico*, pois “o discurso é um grande soberano”.

Palavras-chave: Górgias. Sofística. *Elogio de Helena*. Linguagem.

ABSTRACT: The Sophists passed our Western history as teachers of rhetoric and oratory offering their techniques to politicians in return for payment. However, we can see today a movement seeking to review this (cf. Cassin, 2005 [1995]; Kerferd, 2003 [1981]; Lopes, 2011; Martins, 2011), trying to show that there is a sophisticated *sophistry thought* – both from a philosophical and a linguistic point of view (the latter is what matters most to this text). Thus, my *Encomium of the Sophists* that I intend to do here must be in order to deconstruct the stereotype according to which the sophists were citizens unscrupulous, unethical. Instead, they have formulated an answer that did not reflect the true paradigm established by Socrates. After all, the sophistry rule out the existence of a single truth, understanding that it depends on the circumstances – that is, the truth may vary. Then, they formulated another paradigm, another

¹ Professora Adjunta do Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

way to deal with the truth – and hence another look at the speech, language, *lógos*. This article has chosen as the object of analysis, understanding that there was one of our best sources we can investigate the *power of rhetoric* found by the Sophists, the Gorgias' *Encomium of Helen*. The argument advanced here is that, in *The Encomium...*, what we are calling *the sophistic thought* is revealed as certain *image* of a "radically pragmatics [perspective] of language and meaning" (MARTINS, 2011, p.449). In fact, the sophistry put into question the *referencialist* paradigm of language according to which the *logos* refers the real, *tells* the world – the sophists will say that the speech *does* things. So, I wish to show the relevance and vibrancy of sophistic thought, defending the thesis that Gorgias' *Encomium of Helen* is a metonymic example of a conception of language as *action* - because the speech has a quasi-divine power, for "Speech is a powerful lord" .

Keywords: Gorgias. Sophistry. *The Encomium of Helen*. Language.

“Tornar forte o discurso [*logos*] fraco” (*Apologia de Sócrates*, 19b5c) é uma promessa reputada a Protágoras e uma acusação sofrida por Sócrates, segundo Platão nos informa na *Apologia*. Temos essa promessa do sofista, é verdade – mas refazer a história do pensamento sofístico de modo a reconfigurar um retrato mais ou menos fidedigno de quem eles eram não é tarefa nada fácil. Um primeiro percalço está na precariedade das evidências textuais que sobreviveram. E se os textos dos próprios sofistas chegaram a nós esparsos, fragmentários, os que nos vieram inteiros contêm a história contada pelos seus arquirrivais (pelo menos um exemplo disso é o diálogo socrático *Crátilo* (386a)). Talvez consequência disso seja – que é, também, outro fator que nos diz da recalcitrância de se recapitular o pensamento sofístico – o triunfo desse ponto de vista rival, sua penetração e consistência na história do pensamento ocidental.

Assim, os sofistas são conhecidos como mestres da retórica e da oratória, que oferecem suas técnicas aos políticos – mas a questão mesma de incluí-los no rol dos *filósofos* é indecisa. Hegel, ao aplicar seu esquema dialético (tese, antítese, síntese) para a história da filosofia grega, fez com que os sofistas fossem reincorporados à história da filosofia, entendidos como *subjetivistas*. Contudo, tal entendimento não foi suficiente para se reabilitar os sofistas como filósofos, pois, a se entender, conforme Platão e Aristóteles, que a verdade e a realidade são *objetivas*, então o pensamento sofístico ainda não seria confiável (KERFERD, 2003 [1981], p.19).

Eduard Zeller, em sua história da filosofia grega, seguiu o esquema de Hegel, afirmando agora a validade filosófica da subjetividade. Embora se possa reconhecer um caráter anticientífico nessa subjetividade, o que poderia gerar consequências *perigosas*, Zeller reserva um lugar na história da filosofia a essa subjetividade. Na interpretação de G. B. Kerferd: “Assim como os alemães dificilmente teriam tido um Kant sem o período do Iluminismo, assim os gregos dificilmente teriam tido um Sócrates e uma filosofia socrática sem os sofistas. Essa foi a avaliação de Zeller em 1892.” (KERFERD, 2003 [1981], p.23).

Já na História da Grécia de George Grote os sofistas são retratados como *positivistas do Iluminismo*. Eles não teriam erigido um corpo doutrinário, uma escola; antes, exerciam uma *profissão*. Consequentemente, como não havia uma escola, caso não se concordasse com um sofista em específico, isso não deveria ensejar uma crítica geral à sofística. De acordo com Grote, Platão não teria acusado os grandes sofistas, como Górgias e Protágoras, de algum ensino de doutrinas imorais. Em resumo, Grote defende que os sofistas tão somente seguiam as opiniões comuns de seu tempo (cf. KERFERD, 2003 [1981], p.20-21).

Acompanhando esse breve histórico no encalço de Kerferd, segundo este, passou a ser comum dividir os defensores dos sofistas em dois grupos: dos hegelianos (aqui incluso Zeller) e daqueles que classificavam os sofistas como “positivistas do Iluminismo” (seguindo Grote) (KERFERD, 2003 [1981], p.24). Este último grupo se concentraria mais nos *atos* dos sofistas do que em seu pensamento, atos esses entendidos como ligados à preocupação com a educação da retórica. O interesse maior dos sofistas seria investigar “como ser bem-sucedido na política” (KERFERD, 2003 [1981], p.24) – ou, de forma geral: na vida. Para este grupo seguidor de Grote, os sofistas seriam também *humanistas*, no sentido de que colocaram o homem como o interpretante do mundo. Tal concepção tem como consequência, como já foi dito, não entender a sofística como um corpo doutrinário, não entender os sofistas como postuladores de um pensamento filosófico comum – mas entendê-los como *profissionais*, posto que atuavam nessa *profissão*.

Neste ponto, é importante reconstruirmos o contexto histórico que favoreceu o florescimento de tal profissão em Atenas. Assim, veremos como aquela sociedade e sua forma política fizeram com que a sofística não apenas fosse possível, mas como os sofistas foram *necessários*. Afinal, os sofistas preparavam aqueles que queriam construir uma carreira política

fornecendo a habilidade da arte do discurso persuasivo.²

Ao mesmo tempo (e mostrando novamente a dificuldade de se recompor o quadro da sofística), é importante lembrarmos, com Barbara Cassin, que, de acordo com testemunhos, “sofística” e “política” podem ter resultados os mais contraditórios. Isso porque, ao que parece, a primeira geração de sofistas (em que se incluiria Protágoras de Abdera, *circa* 490-421 a.C.) foi de democratas, enquanto a segunda (a que teria pertencido Crítias) não estaria mais tão comprometida com um princípio de distribuição igualitária de poder. Dessa forma, não haveria homogeneidade sobre a sofística nem no campo político, em que alguns sofistas poderiam ser identificados com os “novos sábios”, que queriam romper as crenças tradicionais, enquanto outros se alinhariam às opiniões estabelecidas, às convenções ortodoxas (CASSIN, 2005[1995], p.65).

Entretanto, há uma esperança para se sair de tantas aporias. Como a própria Cassin desanuvia, devemos pensar para além de nossas dicotomias anacrônicas. Devemos ter no horizonte a formação mesma da *pólis* grega – e, então, o paradoxo começa a se esgarçar. Isso porque a política sofística está *essencialmente* ligada ao *lógos*, essa expressão grega de difícil tradução, posto que está atrelada tanto à ideia de *razão* quanto à de *linguagem*. Mais uma vez, conclui-se que os sofistas só “floresceram” porque houve terra fértil para isso: a Atenas de Péricles, repleta de cidadãos desejosos de discursarem para a multidão (e, como uma “retroalimentação”, certamente essa *pólis* não seria a mesma sem esses seres *políticos*). Assim, encontrando saída no aparente caminho paradoxal, temos que as perspectivas de linguagem sofísticas – e de verdade etc. – só fazem sentido se interpretadas tendo como pano de fundo a vida política fundada no discurso persuasivo (CASSIN, 2005[1995], p.66-67).

Reedificado o cenário, agora podemos entender como, apesar das diferenças entre os sofistas, eles tinham em comum o fato de que forneciam essa habilidade do discurso persuasivo profissionalmente, conforme declarado de forma explícita por Protágoras. É o que distinguia esses “sábios” – conforme a etimologia do termo demonstra, derivado que é das palavras *sophós* e *sophía*, traduzidas comumente por “sábio” e “sabedoria” – dos *outros*, que não recebiam

2

Além disso, Kerferd também destaca o “franco encorajamento de Péricles” como outro fator de atração de tantos sofistas para Atenas (KERFERD, 2003 [1981], p.43).

pagamento por seus serviços (KERFERD, 2003 [1981], p.46).³ Segundo Isócrates, o sofista que mais ganhava era Górgias:

No geral, não se achará nenhum desses sofistas que tenha acumulado muito dinheiro: alguns viviam em condições de pobreza, outros em condições moderadas. Quem, na nossa lembrança, ganhava mais era Górgias (Isócrates, XV, 155-156 apud KERFERD, 2003 [1981], p.49).

O diálogo socrático *Górgias* começa com Sócrates perguntando ao personagem do título qual é o nome da arte de que este tem conhecimento. Górgias responde a Sócrates que se trata da arte da *retórica*. Dessa resposta Sócrates conclui que “devemos te chamar de rétor” (*Górgias* 449a). Em seguida, Sócrates pergunta a Górgias em que concerne o conhecimento da retórica – a que Górgias responde: “Aos discursos” (περὶ λόγου) (*Górgias* 449e). Então, Sócrates pergunta:

Sócrates: Responde que bem é esse que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!

Górgias: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.

Sócrates: O que é isso, então, a que te referes?

Górgias: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão. (*Górgias* 452d-452e).

Górgias reconhece que a retórica (como outras artes) persuade – com a diferença de que a retórica é a persuasão nos tribunais, nas assembleias, nos conselhos. Essa capacidade de persuasão através do discurso na vida política é condenada por Platão na *Apologia de Sócrates* como uma difamação que levará Sócrates à morte. Esse poder do *lógos*, que torna possível ao rétor sobrepujar uma massa de cidadãos, assassinou Sócrates, seu mestre, morto pela mão dos

3 Se os sofistas eram mestres da retórica, é de se perguntar se havia um currículo de estudo padrão desenvolvido por eles. A resposta, ao que tudo indica, é negativa. Ao mesmo tempo, ainda que não houvesse uma grade padronizada de ensino, parece que tampouco havia muita diversidade no que ensinavam (KERFERD, 2003 [1981], p.67).

democratas. Traumatizado, podemos ver nessa condenação de Sócrates um dos estímulos para que Platão o transformasse em personagem – e um personagem-mentor, que guia seus leitores pelas trilhas da verdade, pois, se não houver um traço que separe O Verdadeiro, então não se mostrará que Sócrates foi injustiçado, vítima de uma condenação infundada de “corromper a juventude” (Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1).

Abalado com a constatação de que a democracia é um sistema que privilegia o consenso em detrimento da objetividade, Platão se põe a escrever para demonstrar que o consenso pode estar *errado* frente a certas *verdades eternas*. De outra forma, Sócrates teria morrido em vão. Trilhando um caminho que busca *melhorar* quem o lê é que vemos um alquebrado Platão lutando contra o *relativismo* sofístico, contra a ideia de que A Verdade não existe, contra a noção de que Ela é uma mera função de consensos.

Ainda nesse caminho para o melhor, é hora de aludirmos à conhecida fala de Sócrates que associa o “rétor” ao “tirano” (*Górgias*, 466d). Neste momento, Platão coloca um problema ético na democracia ateniense (cf. LOPES, 2011, p.45), pois que Sócrates defende que a retórica somente tem o hábito de satisfazer o público. Por isso, Sócrates a confina ao âmbito da *experiência (empeiría)*, e não a alça ao status de *arte (tékhne)*. De fato, de acordo com Sócrates, a retórica sequer é uma *arte (dos discursos)* (*Górgias* 462b); ela é uma experiência que produz prazer (cf. LOPES, 2011, p.231, nota 54) – e, com certeza, não é bela: “eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela” (*Górgias* 463a).

Essa questão se relaciona ao problema do prazer e da dor – e motivo pelo qual o discurso de Sócrates tenha fracassado diante do tribunal que o julgou. O ponto é que a retórica socrática, ao contrário da dos rétores, não pretende se encaixar no gosto da audiência. Isso porque Sócrates só pode visar ao “supremo bem” (τὸ βέλτιστον), que deve ser o fim do verdadeiro rétor – independentemente do (des)prazer que proporcionará à plateia. É assim que, diferentemente da *pseudoretórica* (cf. LOPES, 2011, p.107-108) que só busca agradar ao público, entendendo o *bem* como sinônimo de *prazer*, e o *mal* como equivalente à *dor*, Sócrates não poupou o tribunal (e sua expectativa de *prazer*) com seu discurso que procurava o *bem*.

Além disso, também no diálogo *Górgias* vemos o personagem Sócrates criticar a incongruência de seu interlocutor Cálicles, discípulo do sofista Górgias, uma vez que Cálicles professaria “no discurso” (λόγω) algo que não se espelharia necessariamente “na ação” (ἔργω)

– dicotomia cara ao pensamento ético-político grego (LOPES, 2011, p.143).

Com isso, Sócrates opõe a “verdadeira retórica” (ἡ ἀληθινὴ ῥητορικὴ, 517a5), uma retórica “boa”, a uma retórica que usa seu poder para incutir opinião falsa (δόξα ψευδής, 458b1). Essa “verdadeira retórica” só é praticada como uma *arte* pelo homem “bom”, aquele que sabe distinguir o bem do mal – isto é, o filósofo (LOPES, 2011, p.156). Dessa maneira, Sócrates ao mesmo tempo “define” quem é o filósofo e mostra a Górgias e àqueles que presenciam o diálogo (*Górgias*) que o rétor tem (apenas) um verniz de sabedoria, uma falsa pretensão de saber. Para provar isso, Sócrates interroga Górgias se a persuasão produzida pela retórica é justa ou injusta, se é “a que gera crença sem o saber ou a que gera o saber”. Eis a resposta de Górgias:

Górgias: É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença.

Sócrates: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto.

Górgias: Sim (*Górgias* 454e-455a).

Essa resposta de Górgias já esboça o desenho que quero, aqui, compor do sofista – na verdade, me juntando às mãos dos teóricos que vêm trabalhando para uma espécie de *reabilitação* do pensamento sofístico (cf. Cassin, 2005[1995]; Kerferd, 2003 [1981]; Lopes, 2011; Martins, 2011). Dessa maneira, se, segundo Sócrates, a retórica é “o simulacro de uma parte da política” (*Górgias* 463d), se, para Sócrates, a retórica é *irracional*, já que não se preocupa se sua ação será boa ou má, para Górgias o escopo da retórica é muito maior do que as cercanias do justo e do injusto. Enquanto para Sócrates há uma “verdadeira retórica” diferente da *pseudoretórica* que persuade visando prioritariamente *deleitar* a audiência, e não visando o conhecimento (ou seja, ela *não* se voltaria para a *alma*), Górgias entende que a retórica é uma forma de *luta* (*Górgias* 456d1). A retórica, de acordo com Górgias, tem o poder de ensinar os homens a *como* discursar sobre qualquer assunto, levando em consideração *onde* discursar, *quando* discursar, e não *o que* discursar (LOPES, 2011, p.202, nota 28).

A ideia de luta também aparece no termo mais diretamente usado por Platão para se referir à sofística: *erística*, expressão derivada do substantivo *eris* (*luta, disputa, controvérsia*). Platão emprega “erística” no sentido de “buscar vitória na argumentação” – e a arte usada para

tal. A erística, assim, não é propriamente uma técnica de argumentação, pois, para se ter o sucesso almejado, isto é, o triunfo no debate, a erística pode utilizar mais de uma série de técnicas (KERFERD, 2003 [1981], p.109). A conclusão importante a se tirar daqui, para os fins deste ensaio, é que, com essa habilidade, se é capaz de combater em qualquer disputa, independentemente se a argumentação é *verdadeira* ou *falsa*. É por isso que *erística* é um termo usado por Platão de forma condenatória, depreciativa. Contra a erística Platão opõe a dialética, “o método ideal”. Entre a erística e a dialética está a *antilógica*: a oposição de um *lógos* a outro por contrariedade ou contradição. Trata-se de uma técnica a que Platão não se opõe propriamente, pois, em si mesma, ela não é nem boa nem má – ele apenas se mostra receoso de seu abuso, sobretudo pelos jovens (KERFERD, 2003 [1981], p.111-114).

É interessante lembrar que, ainda no diálogo *Górgias*, o personagem Cálicles percebe que seu interlocutor Sócrates “joga com as emoções do público” (LOPES, 2011, p.131), embora este critique essa habilidade nos rétores.⁴ Ao mesmo tempo, Cálicles pressagia a morte de Sócrates – pode-se dizer, por *falta de retórica*:

Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometes injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte (*Górgias* 486a-486b).

O discurso teria o poder de salvar Sócrates; este, no entanto, prefere morrer apresentando sua alma *saudável*. Sócrates aceita a sentença dada pelas mãos de juízes desprezíveis, abjetos, porque prefere ter vivido de modo a ser melhor quanto foi possível, exercitando a verdade (*Górgias* 526d). Sócrates entende que suas ações devem ser empregadas visando sempre o justo – incluindo aí o emprego da retórica (*Górgias* 527c).

4 Realmente, esse “Sócrates rétor” pode ser percebido em outros movimentos do diálogo. Por exemplo, quando ele exige brevidade nas respostas de seu interlocutor Górgias, mas ele próprio (Sócrates) discursa longamente (cf. *Górgias* 452a, 465e, 469d) – o próprio Sócrates reconhece: “Talvez eu tenha incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso.” (*Górgias* 465e). Além disso, Sócrates se nos mostra um grande rétor na medida em que propõe perguntas como quem monta uma armadilha – para, adiante, capturar seu interlocutor (p. ex., *Górgias* 454e). Ainda, é digno de nota que Sócrates se utiliza de um dos expedientes retóricos mais comuns: *adaptar-se* ao seu interlocutor para dosar seu próprio discurso (cf. LOPES, 2011, p.260, nota 84).

A imagem de que os sofistas apenas usavam a retórica de forma *injusta*, conforme já adiantei, vem passando por uma espécie de *restauração* a que este texto vem se juntar. Esse novo caso de *Elogio aos sofistas* desconstrói o estereótipo segundo o qual os sofistas eram cidadãos sem escrúpulos, antiéticos; antes, eles apenas acreditavam que não havia nada além de opiniões (*dóxa*). Isso quer dizer que havia um *pensamento* sofista que formulou uma resposta para aquilo que Foucault disse ser o fetiche de nossa tradição filosófica ocidental: a Verdade – e, conseqüentemente, para o discurso, a linguagem, o *lógos*. Assim, ao contrário do que os diálogos socráticos sugerem repetidamente – de que os sofistas não se preocupavam com a questão da verdade –, esse resgate das ideias sofísticas avança a tese de que eles, como filósofos, buscavam também a verdade; contudo, a resposta que encontraram não correspondia ao paradigma de verdade estabelecido por Sócrates. Afinal, trata-se de um pensamento que descarta a existência de uma verdade única, entendendo que a verdade depende das circunstâncias, ou seja, trata-se de uma maneira de ver a verdade que sabe que ela pode variar. O que há, então, é um outro (novo) paradigma, uma outra forma de lidar com a verdade – e, conseqüentemente, um outro (novo) olhar sobre a *linguagem*.

Antes de Sócrates, podemos nos voltar para trás e então perceberemos que o pensamento sofístico recusa já o gesto abstrato de Parmênides que separa essência de aparência, descartando o mundo fenomênico como passível de conhecimento. A ideia de que o caminho para se conhecer a Verdade é diferente daquele da Opinião (mutável, impreciso, ilusório) será contradito pelos sofistas. O conhecido axioma de Protágoras “O homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são” nos ensina que não temos outro critério para julgar a não ser nossa percepção deste mundo – tal como ele se nos aparece. Como nos mostrou Protágoras, se o fenômeno é conforme se lhe aparece, então não há (mais a) bipartição entre essência e aparência – nem entre *verdade* e *opinião*. Como consequência temos que o sábio não é mais o possuidor da Verdade, nem pode fazer com que seu aprendiz passe de uma opinião falsa para O Verdadeiro. Dessa maneira, ao contrário de lançar mão do típico procedimento dogmático que, ao não encontrar o fundamento último do mundo imediatamente acessível na superfície do mundo, localiza-o num fundo oculto, “duplica a realidade postulando dois planos, o plano profundo da essência e o plano superficial das aparências” (SANTOS, 1996, p.451), os sofistas não duplicam a realidade – o fundo é a superfície, e a superfície é

fenomenológica.

Entender a realidade fenomenologicamente corresponde, para um pensamento dogmático, a se aceitar o *relativismo*. Afinal, não haveria uma verdade única, universal, fixa e eterna do mundo, mas múltiplas impressões (relativas, mutáveis), todas igualmente verdadeiras – ou, pelo menos, não existiria um critério fundacional definidor para se distinguir qual impressão seria mais *correta* do que outra. Tal concepção de que os consensos prevalecem sobre a Verdade constitui, ao que parece, a grande dissensão entre sofistas e Sócrates. No que tange especificamente à linguagem, assunto que nos toca fundamentalmente neste ensaio, Platão colocou a questão em termos de naturalismo (φύσις) *versus* convencionalismo (νόμος), controvérsia popular na Grécia Antiga, no diálogo *Crátilo*.

Em linhas bem gerais, podemos dizer que neste tratado sobre a correção dos nomes discute-se a relação entre linguagem e mundo, entre o nome e aquilo que ele designa. Ou, consubstanciando essa ideia em forma de pergunta: para que se cumpra a correção do nome (*correto*) para uma determinada coisa, como deve se dar essa relação nome / real? Claro está que deve haver um mínimo de estabilidade nessa relação; caso contrário, a compreensão mútua estaria no risco da impossibilidade.

Invocando novamente o pensamento de Parmênides, e trazendo agora a concepção filosófica que a tradição se lhe opõe, o Panta Rei de Heráclito, teríamos que, se o mundo for mutabilidade total e constante, então a estabilidade da relação mundo / linguagem estaria ameaçada. Afinal, eis o problema semântico: como manter a referencialidade entre nome e coisa se “as coisas” estão em constante mutação? A leitura tradicionalmente conhecida de Platão interpreta que a estabilidade da linguagem é garantida em seu pensamento porque o nome não se referiria ao objeto fenomênico, mas às *Formas*. A estabilidade da linguagem, então, estaria garantida, porque o nome não se referiria à coisa no mundo, mas à *Forma* (essencial) do objeto. Como um desses intérpretes tradicionais, Kerferd observa que Platão “resolveu o problema da linguagem correta alterando a realidade para se ajustar às necessidades da linguagem, em vez de fazer o inverso” (KERFERD, 2003 [1981], p.134).

Podemos considerar, então, que as considerações de Platão sobre a linguagem vão no sentido de provar que seu funcionamento é tal que *pressupõe* a Verdade, isto é, a linguagem simplesmente não funcionaria se as verdades essenciais não existissem. Podemos vislumbrar o

perigoso abismo que os sofistas cavam diante das Formas platônicas: ao negar essa duplicação do real, o próprio funcionamento da linguagem estaria ameaçado. Com isso, os sofistas mostram que, se só o que temos são consensos, então a linguagem não pode representar nada de essencialmente estável fora de si mesma, mas pode cristalizar e manipular consensos – eis o *poder da retórica*.⁵

Uma de nossas melhores fontes em que podemos investigar esse poder da retórica é o *Elogio de Helena*, de Górgias. Nele, Górgias deixa implícito que o *lógos* tem a propriedade da *persuasão*; ou melhor: o sofista deixa explícito que o discurso tem um *poder demiúrgico*. Em *Elogio de Helena*, Górgias parece colocar em xeque aquele conceito que é fundamental em qualquer sistema filosófico: a noção de *critério*. Afinal, no mínimo os sofistas colocam um problema ético a ser resolvido: uma vez que consideram o fenômeno, e não as Formas, então podemos ter *lógoi* contraditórios sobre as mesmas coisas. Como foi dito, a questão do critério torna-se central: como classificar um *lógos* como superior a outro nesse conflito de *lógoi*? Para o sofista, a regra a ser cumprida não deve obedecer a um critério de verdade, mas a um critério *prático* – provocativamente direi: a um critério *pragmático*. Assim, os sofistas teriam acabado por defender, em detrimento de uma verdade única socrática, a ideia de que só temos consensos precários e voláteis, estabelecidos por *comunidades interpretativas*.⁶ Essa noção parece ter encontrado um cenário aprazível para retornar: a nossa (dita) “pós-modernidade”, com suas *verdades líquidas*. As verdades são contingentes; as verdades são *discursos*. É possível argumentar a favor e contra determinada posição, de modo que ambos os argumentos são verdadeiros e defensáveis – aquilo que, como vimos, Sócrates chamou de *antilógica*, mas que os sofistas mostraram que era o poder do *logos*. Dessa forma, esse pensamento sofístico se desvela como certa protoimagem de uma perspectiva “radicalmente pragmática da linguagem e do sentido” (MARTINS, 2011, p.449).

O objetivo de Górgias com esse *Elogio* está ali expresso: isentar Helena de alguma culpa por ter deixado seu marido e acompanhado Páris a Troia. Provando a inocência de Helena, Górgias mostraria como os que a difamam falam falsamente. Provando a inocência de Helena,

5 Tal poder, ao que consta, não foi descoberto pelos sofistas (afinal, podemos considerar, com Kerferd, que Homero já sabia do poder das palavras muito antes deles (KERFERD, 2003 [1981], p.136)); porém, a retórica como uma *tekhne*, como uma *arte*, teria sido desenvolvida por eles.

6 É também provocativamente que uso o termo cunhado por Stanley Fish (cf. Fish, 1980).

o discurso de Górgias faria dissipar a ignorância desses que a desacreditam uma vez confrontados com a verdade:

Quanto a mim, espero, dando lógica ao discurso, fazer cessar a acusação que pesa contra essa mulher sobre a qual se ouve tanto disparate, demonstrar que aqueles que a reprovam, enganam-se; mostrar a verdade e dar fim à ignorância (Górgias, *Elogio de Helena*).

Provando, com seu discurso, a inocência de Helena, Górgias, conseqüentemente, mostraria como os que a condenam estão em erro. Nesse ponto é interessante a observação de Kerferd sobre a afirmação de Górgias de que aqueles que condenam Helena estão *enganados*; pois, se há *disparate* é porque há uma *lógica* sendo *desrespeitada*. A expectativa de Górgias é acabar com a ignorância, de modo a se fazer cumprir, com seu discurso, a mostraçõa da verdade. Como observa Kerferd, “só é possível engano em relação ao que é realmente verdade” – ou seja: Górgias não estaria dizendo que não há fatos (KERFERD, 2003 [1981], p.136-137). Em defesa dessa tese de Kerferd, teríamos (literalmente...) o início do *Elogio*:⁷

Ordem, para a cidade, é a excelência dos seus homens; para o corpo, a beleza; para a alma, a sabedoria; para as coisas que fazemos, o valor; para o discurso, a verdade. O contrário, em cada caso, é a desordem (Górgias, *Elogio de Helena*).

Assim começa o elogio de Górgias à Helena: estabelecendo a ordem – o que, no discurso, equivale à *verdade*. O leitor, então, supõe que, a fim de evitar a *desordem*, Górgias fará um discurso *verdadeiro*. Tal discurso verdadeiro vai, ao fim e ao cabo, isentar Helena da culpa de que não é possuidora, mas de que é vítima. Nesse sentido, Górgias passa a expor as possíveis causas, *verossímeis*, que teriam feito Helena viajar a Troia:

Pois, ou bem é em função das intenções do acaso, das vontades dos deuses e dos decretos da necessidade que ela fez o que fez, ou bem por ter sido raptada com violência, ou bem por ter sido persuadida pelos discursos. (Górgias, *Elogio de Helena*).

7 Adoto aqui a tradução de Barbara Cassin – assim, todas as citações do *Elogio*... são traduções dela (CASSIN, 2005[1995], p.293-301).

Logo, temos três hipóteses para explicar o porquê da viagem de Helena: (i) foi o que o destino lhe reservou, ou seja, Helena foi levada por vontade dos deuses, por uma ordem necessária, por uma ordem da Necessidade; (ii) foi levada à força, de forma violenta; (iii) foi levada pela força do discurso, foi tomada pelo poder do *lógos*. Diante deste tribunal fictício, testemunhamos que, qualquer que tenha sido a causa que levou Helena a empreender a viagem a Troia, o júri deve se convencer de sua inocência. No Elogio de Górgias, Helena não é uma adúltera (conforme se cristalizou no discurso que designa a figura dessa mulher),⁸ mas uma vítima. Helena não foi agente de qualquer crime; portanto, o sofista empreende sua defesa.

Neste momento, Górgias começa a defesa propriamente dita de Helena. Em primeiro lugar, diz ele que, se Helena seguiu viagem com Páris por obra do acaso ou de um deus, então ela não tem culpa, pois nós, humanos, não temos como impedir um deus – sendo assim, é a esse deus que deveriam recair os questionamentos(!), não à Helena.

A se chegar à conclusão de que o motivo de sua viagem foi a segunda possibilidade aventada por Górgias, isto é, um rapto por parte de Páris, Helena igualmente seria vítima – de um “ultraje”, de uma “injustiça”. Quem cometeu o ultraje, o raptor, cometeu um ato injusto. Neste caso, seria Páris o merecedor de uma incriminação, tanto por seu discurso quanto por seu ato injusto. Ele fez um “empreendimento bárbaro” – esse que é *mesmo* um *bárbaro*.

Górgias chega, agora, à terceira causa plausível de Helena ter partido com Páris (e, claro está, a que mais interessa a este ensaio): ela pode ter sido persuadida pelo *discurso* (*lógos*). Mais uma vez Górgias defende que, a se confirmar essa hipótese, também aqui Helena não teria culpa por ter sido persuadida, por ter sido criada *uma ilusão em sua alma*:

Mas se aquele que a persuadiu, que construiu uma ilusão em sua alma, foi o discurso, também não será difícil defendê-la contra esta acusação, e destruir a inculpação da seguinte forma: o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos, pois ele tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir alegria, aumentar a piedade (Górgias, *Elogio de Helena*).

O discurso é incorpóreo, mas, mesmo que sem corpo, tem o poder de *fazer* coisas. O

8 Um exemplo de discurso incriminador de Helena é o fragmento 16, de Sapho: “aquela que em muito ultrapassou / em beleza os mortais, Helena, abandonando / o mais distinto / homem, foi a caminho de Troia, navegando, / e nem da filha, nem dos caros pais / estava totalmente lembrada”.

discurso é como um deus criador: ele *cria* mundos. O discurso é uma *práxis* que provoca piedade, alegria, conforto.

Górgias explica sua asseveração com o exemplo da *poesia*: com o discurso poético, nossa alma experiencia “o luto que se compraz na dor”, “a piedade que abunda em lágrimas”, “o tremor que habita o medo” (Górgias, *Elogio de Helena*). A “opinião da alma” também é persuadida e transformada “como que por magia” pela força de um sortilégio, ou seja, “através das palavras do discurso”, “as encantações que os deuses inspiram vêm [...] provocar o prazer, afastar a dor” (Idem).

Neste ponto é fundamental fazer uma observação quanto à tradução. Sigo aqui (aliás, não só aqui, mas, como já preveni, em todo o texto) o entendimento de Cassin: a autora se contrapõe às traduções francesas de Dumont⁹ e mesmo de Poirier¹⁰, que transmitem a ideia de que o discurso é um *instrumento* dos deuses. Nossa interpretação é mais *radical*: o discurso é um deus – som incorpóreo, corpo “inaparente” que possui um *poder criador supremo*.

Segundo Górgias, esse poder supremo pode persuadir a se crer em um “discurso falso” (conforme já vimos com Kerferd, chega a ser surpreendente tal fala vinda de um “sofista”, pelo menos a se dar crédito ao retrato pintado por Platão e Aristóteles). Esse discurso falso é possível porque não podemos guardar todas as coisas em nossa memória, tampouco podemos prever o presente e o futuro. Se assim fosse, se o discurso permanecesse o mesmo, ele “não iludiria de um mesmo modo” (Górgias, *Elogio de Helena*). Uma vez que não memorizamos tudo, nem investigamos o presente, nem prevemos o que está por vir, então aconselhamos nossas almas com *opinião (doxa)*. Novamente, e estranhamente (pelos motivos que já conhecemos: como o discurso socrático nos deu a ver o discurso sofístico), o sofista parece ratificar o discurso do dogmático: quem se usa da opinião, “que é vacilante e sem resistência”, é coroado com uma felicidade “vacilante e sem resistência” (*idem*). Ao mesmo tempo, e isso é o que este ensaio objetiva defender, também como já vimos, Górgias prevê um poder ao discurso que não se encontra nos diálogos socráticos.

Em *Crátilo*, como se sabe, Sócrates faz uma analogia entre a *linguagem* e o *tear*, quando

9 “Discurso é um grande tirano que, por meio de microscópicos elementos materiais perceptíveis, leva a cabo as ações divinas” (sic).

10 “Este elemento material de uma extrema pequenez e totalmente invisível conduz as obras divinas a sua plenitude”.

interpela Hermógenes sobre o propósito dos nomes (*Crátilo*, 386a-391a). A bela imagem tecida por Sócrates revela que “o nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas, para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da trama” (*Crátilo*, 388c). Isso quer dizer que a linguagem é um mecanismo que separa o caos que é a realidade tal como nos aparece. A linguagem é um (mero?) *instrumento* para nos referirmos às coisas no mundo. Não à toa, essa perspectiva socrática de linguagem já foi apontada como espécie de *embrião* para concepções referenciais de linguagem, ou seja, para aquelas cuja ideia semântica é a de que o nome é o objeto que denota (cf. Martins, 2011). Em Górgias, por seu turno, a linguagem não se limita ao papel de instrumento – antes, ela tem poder: por exemplo, de *raptar* Helena. O discurso influencia quem a ele se submete – um melodioso canto de sereias:

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 constrange, comete então uma injustiça, mas quanto à persuadida, na medida em que foi constrangida pelo discurso, é sem razão que dela se ouvem imprecizações (Górgias, *Elogio de Helena*).

O poder do discurso é tal que quem cai em sua teia é duplamente fisgado: pelo que ele diz e pelo que ele faz. De novo Górgias faz desaparecer a culpa de Helena – se ela foi constrangida pelo discurso, então ela é vítima. Se Helena foi persuadida, logo, foi ela quem sofreu uma injustiça; incriminado deve ser quem cometeu o constrangimento pelo meio da persuasão. Enfim: Helena tão somente é uma vítima do poder do discurso – ela foi *seduzida pelo discurso* (cf. Cassin, 2005[1995], p.299, nota 14).

Como o discurso é capaz de preparar armadilhas, Górgias nos adverte sobre aqueles que “falam do céu”, contrapondo opinião a opinião. Estes jogam uma opinião fora e desenvolvem outra; eles “fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião” (Górgias, *Elogio de Helena*). Mais: (um inesperado) Górgias previne seus leitores sobre o discurso que encanta e persuade uma massa considerável pela *arte*, pela habilidade de sua composição, e não pela *verdade* de suas afirmações. No mesmo espírito, Górgias informa sobre o conflito entre discursos filosóficos, em que há muita facilidade para se mudar “a confiança depositada na opinião” (Górgias, *Elogio de Helena*). E acrescenta:

Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um 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 enfeitçam (Górgias, *Elogio de Helena*).

O poder do discurso é comparável ao poder das drogas sobre a alma. Prova disso é que, da mesma maneira que diferentes drogas têm diferentes efeitos sobre o corpo – algumas curam, outras matam –, também o discurso produz distintos resultados: podem causar sofrimento, prazer, medo. O que o sábio/sofista pode fazer, tal qual um médico ao prescrever drogas, é operar uma “inversão” de modo que seu paciente “melhore”, ou seja, passe para um estado “melhor” – e a droga usada pelo médico/sábio/sofista será o *discurso*. Isso quer dizer que há uma nova medida, um *valor*, em contraposição à polarização do verdadeiro e do falso. Em lugar de verdade e falsidade, bem e mal, temos o que é “útil” para medir o que é *melhor*. Nesse cálculo pelo melhor, “a fronteira entre bem e mal se apaga: eis aí o sofista” (NIETZSCHE apud CASSIN, 2005[1995], p.67). Com esse apagamento entre fronteiras se mitiga, também, a ideia disseminada de que há certo “nihilismo” em Górgias e um “relativismo” em Protágoras. De acordo com Barbara Cassin, em *Elogio de Helena* vemos que

o *logos* dos sofistas não é um *organon*, um instrumento necessário para mostrar ou demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas e das cidades – mesmo que ninguém possa, após Platão, esquecer que *pharmakon* significa, indissolúvelmente, veneno (Cassin, 2005[1995], p.66-67).

Assim, se o discurso *não diz* o mundo, ele *melhora as almas* – ou piora... Alguns discursos, *maus* discursos, têm o poder de *enfeitçar* a alma.¹¹ Mais uma vez vemos ressurgir um parentesco entre o pensamento sofístico e algumas concepções contemporâneas de linguagem: a radicalidade pragmática de Górgias, como já foi apontado, coloca em questão o

11 Uma relação no mínimo intrigante pode ser feita aqui com o pensamento que ficou conhecido como sendo do *segundo* Wittgenstein, quando este adverte que a linguagem enfeitça nosso entendimento, provocando uma “cãibra mental” (*Wittgenstein’s lectures*, p.90) – é contra esse enfeitçamento que Wittgenstein se põe em vigília (IF § 109), pois os problemas filosóficos nascem, de acordo com ele, desse “enfeitçamento”. Dado o escopo deste trabalho, esta aproximação se limitará a esta nota de rodapé.

paradigma referencial da linguagem, pois o *lógos* não diz o real, não diz o mundo – ele *enfeitiça*. Daí Górgias reiterar que “se, por um lado, um discurso a [Helena] persuadiu, ela não foi, então, injusta, mas infortunada, eis o que é dito” (Górgias, *Elogio de Helena*). Górgias, consciente do poder de seu próprio discurso, defende Helena nesta tribuna inventada: ela é uma infeliz, uma injustiçada – não foi ela quem cometeu um crime, caso tenha sido persuadida pelo discurso.

No quarto momento do seu discurso, como qualifica o próprio Górgias, ele desenvolve, ainda, uma quarta possível causa da acusação sofrida por Helena:¹² ela pode ter partido com Páris por causa do *amor* – e, se assim for, ela será facilmente absolvida, “pois o que vemos possui uma natureza que não é a que nós queremos, mas a que o acaso dá a cada um. Ora, por intermédio da vista, a alma é marcada até em seu modo de ser” (Górgias, *Elogio de Helena*). Nós não temos controle sobre os caprichos do acaso – que é quem dá a natureza das coisas. Então, se Helena seguiu o amor, ela estava presa à trama dos fios do acaso:

Esculpir homens, moldar deuses, é fornecer aos olhos uma doença plena de prazer; tanto certas coisas fazem, por natureza, com que a vista se aflija, e outras, com que ela deseje. Muitas coisas em muitas pessoas, para muitos objetos e corpos, produzem o amor e o desejo (Górgias, *Elogio de Helena*).

O desejo é criado (bem como a repulsa) pela natureza das coisas, que percebemos com o olhar – uma doença cheia de prazer. Há o amor, há o desejo por corpos – prova disso é que muitas pessoas *produzem* amor e desejo. Assim, os olhos de Helena podem ter se regozijado com o corpo de Alexandre, causando amor em sua alma – agora, famélica de amor. Se assim se passou, Helena nada poderia fazer para impedir seu impulso, pois como poderia ela se defender do amor, um deus? De novo: Helena não é culpada. Enfim, em todas as possibilidades aventadas por Górgias, Helena não agiu com dolo:

Qual necessidade, então, de estimar como justa a reprimenda a Helena: quando foi ou tomada pelo amor, ou persuadida pelo discurso, ou raptada pela força, ou constringida pela necessidade divina que ela fez o que fez; em todos os casos, ela escapa à acusação (Górgias,

12 Kerferd faz uma observação interessante – e importante – sobre o poder do *logos*. Segundo ele, Górgias havia argumentado (e também Tísias) que aquilo que é provável merece mais respeito do que as coisas que são verdadeiras – de modo que a capacidade do *logos* de promover probabilidades é mais uma prova de seu poder (KERFERD, 2003 [1981], p.141-142).

Elogio de Helena).

Depois do discurso de Górgias, torna-se impossível julgar Helena como possuidora de alguma culpa. Ela fez o que fez por alguma Necessidade que é maior do que ela: seja por força divina, seja pela força do rapto, seja pelo imperioso amor, seja pelo poder persuasivo do discurso. De qualquer maneira, trata-se de uma mulher injustiçada.

Ao chegarmos ao fim dessa *odisseia gorgiana*, é no mínimo incômodo reconhecer, como bem coloca Barbara Cassin em seu livro *O efeito sofístico* (2005[1995]), que *O elogio de Helena* passou a História como “o gracejo cínico de um charlatão pretensioso”, e não como “um jogo criador de mundo”. É claro que, chegando à última linha do discurso de Górgias, constatamos que a forma jocosa como ele termina sua defesa de Helena contribui para tal fama: Górgias diz que, para Helena, seu discurso deve ser um elogio, enquanto, para ele, é “um divertimento” (παίγνιον) (Górgias, *Elogio de Helena*).

Mas mesmo o “divertimento” gorgiano tem a ver com essa *revisão* do pensamento sofístico operada atualmente: ao contrário de simplesmente identificar os sofistas contemporaneamente com políticos ou publicitários de forma pejorativa, podemos vislumbrar ali um sofisticado pensamento filosófico – baseado em certa visão (radicalmente pragmática) de linguagem. Sem temer a anacronia, mas desejando mostrar a atualidade e vivacidade do pensamento sofístico, ratifico a hipótese de que o *Elogio de Helena* seja um exemplo metonímico do embrião de uma concepção de linguagem como ação, em que podemos colocar Górgias ao lado de Austin: “O discurso é um grande soberano” – que *faz* coisas (cf. Austin, 1990 [1955/1962]).

Claro está que fazemos essa defesa aos sofistas cientes do fato de que o nome tornou-se um adjetivo com entrada em dicionário: “Sofista – que ou aquele que utiliza a habilidade retórica no intuito de defender argumentos especiosos ou logicamente inconsistentes” (Houaiss eletrônico). Vê-se que a sofística já tem uma história consolidada que lapidou uma opinião dogmática sobre os sofistas: seus argumentos são falsos; sua argumentação, vazia. Se o discurso é um deus, então o discurso dos sofistas seria um deus enganador a nos convencer de algo que seria só aparência de verdade. Com meu discurso, espero ter criado outra versão da história: os sofistas são vítimas, injustiçados. Sua retórica, boa ou má, era *verdadeira* – sim, o discurso é um grande soberano.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1955/1962].
- CASSIN, B. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 [1995].
- FISH, S. *Is there a text in this class?* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1980.
- GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: CASSIN, B. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 [1995].
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003 [1981] (Coleção Leituras Filosóficas).
- LOPES, D. R. N. “Ensaio introdutório”; “Notas”. In: PLATÃO, *Górgias*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011 (Textos; 19)
- MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Org.). *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*, volume 3. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- PLATÃO, *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011 (Textos; 19)
- SANTOS, L. H. L. dos. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein's lectures*, Cambridge, 1932-1935: from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald, edited by Alice Ambrose. New York: Prometheus Books, 2001.
- _____. *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os PensadPensadorePensadores).