

Uma reflexão acerca da *phýsis* e do *lógos* no *Elogio de Helena*

Daniela Brinati Furtado
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
danibrinati.f@gmail.com

Fábio Fortes
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
fabiosfortes@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo pensar a reflexão acerca do *lógos* e da *phýsis* apresentada por Górgias de Leontine no *Elogio de Helena*. Nesta obra, o sofista nos apresenta quatro motivos principais do porquê Helena não deveria ser culpada pela guerra de Troia. Optamos por adotar como foco do nosso trabalho os três primeiros motivos enumerados, uma vez que parecem ser pensados a partir de suposições do que seria a *phýsis* e o *lógos* e de como se dá a relação dos homens com tais ordens. Ambas parecem ser capazes de se impor sobre o homem, porém, enquanto a *phýsis* teria os deuses como seus agentes e, portanto, não estaria sujeita ao julgamento do *nómos*; o *lógos*, por sua vez, elaborado pela alma através da opinião de um homem, poderia ser julgado pelo *nómos* como benéfico ou imoral a partir de suas consequências.

289

Palavras-chave: Górgias; *Elogio de Helena*; *lógos*; *phýsis*.

Encomium of Helen's reflection on the *lógos* and the *phýsis*

ABSTRACT: The present article has the objective to reflect on Gorgias's views regarding the *lógos* and the *phýsis* in the *Encomium of Helen*. In this piece, the sophist presents four main reasons why Helen should not be held responsible for the war of Troy. We elected the three first reasons to focus on, for they seem to have been elaborated standing on assumptions about what would *phýsis* and *lógos* be and how the relation between these orders and man happens. Both appear to be able to impose themselves on humans. However, while *phýsis* has the gods as its agents and, therefore, is not subject to the judgment of the *nómos*; the *lógos*, elaborated by the soul according to a human opinion, can be judged according to the *nómos* as something beneficial or immoral based on its consequences.

Keywords: Gorgias; *Encomium of Helen*; *lógos*; *phýsis*.



Introdução

O *Elogio de Helena* se compromete a demonstrar que Helena não teria sido culpada pela guerra de Troia. Ao fazê-lo, Górgias apresenta quatro possíveis circunstâncias que, se tivessem sido reais, confirmariam a inocência de Helena, a saber: (i) ela ter ido a Troia por causa da Fortuna e da vontade divina; (ii) ela ter sido levada à força por homens; (iii) ela ter sido persuadida pelo discurso; e (iv) ela ter sido tomada pela força do Eros, depois de afetada pela visão do corpo de Páris. O ponto de Górgias é que, se qualquer uma dessas quatro circunstâncias for efetiva, não haveria por que Helena ser considerada culpada, pois todas decorrem de forças às quais ela não teria condições de se opor.

O atual artigo é resultado de uma pesquisa de mestrado realizada na UFJF¹, na qual buscamos investigar a possibilidade de Górgias ter desenvolvido uma teoria que é apresentada e perpassa tanto o *Tratado do não ser* quanto o *Elogio de Helena*. Temos como objetivo no presente trabalho pensar como se dá a relação entre *phýsis*, *nómos* e *lógos*² no *Elogio*. Para fazê-lo, primeiro refletimos brevemente sobre o pensamento que Górgias apresenta acerca do *lógos* no *Tratado*; depois, focamo-nos nos parágrafos do *Elogio* em que o sofista trata não apenas acerca desse *lógos*, mas também acerca da *phýsis* e do *nómos* – os quais são colocados nas três³ primeiras situações que podem ter levado Helena a juntar-se a Páris, segundo o sofista.

1. Um possível núcleo de pensamento no *Tratado do não ser*

O *Tratado* (§1) começa com uma afirmação radical de que “nada é”⁴. Esta afirmação parece manter um diálogo com o *Poema acerca da natureza* de Parmênides, apresentando elementos argumentativos semelhantes e, aparentemente, o mesmo objeto: aquilo que é (CASSIN, 2015, p. 66). Depois de comparar as duas versões que temos do *Tratado*⁵, podemos pensar que os

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² A palavra *lógos* tem várias traduções possíveis, dentre elas: palavra, discurso, pensamento (LIDDELL, SCOTT & JONES, 1996 [1843]). Na esteira de nossos estudos, pensamos ser plausível pensar este *lógos* como o discurso, uma vez que parece ser apresentado como um instrumento através do qual tentamos comunicar nossas opiniões, estando elas ou não de acordo com o que buscamos conhecer, caso haja algo para conhecer. Dizemos isso também pelo fato de Górgias utilizar-se da palavra *dianooúmetha* (διανοοούμεθα) quando fala acerca do pensamento, enquanto *lógos* parece ser reservada para o discurso.

³ Optamos por não explorar a quarta causa pois, apesar de ela apontar o deus Eros como o motivo de Helena ter se juntado a Páris, durante a argumentação de tal causa, Górgias explora mais o efeito que as coisas vistas (ὁρῶμεν) têm na alma que o efeito deste deus nela. Ora, uma vez que nosso foco é a relação do *nómos*, da *phýsis* e do *lógos*, pensamos que a reflexão acerca do efeito daquilo que vimos sobre a alma desviaria um pouco da proposta do artigo.

⁴Cf. οὐκ εἶναι, φησὶν, οὐδέν·

⁵ A transmissão textual do *Tratado do não ser* é indireta, i.e., não temos o texto que hipoteticamente teria sido escrito por Górgias, mas sim versões fragmentárias escritas por outros pensadores,

prováveis argumentos apresentados por Górgias ao sustentar essa afirmação podem ser classificados como o que hoje chamaríamos de argumentos de ordem *ontológica*. Isso porque Górgias estaria apresentando tais argumentos para pensar aquilo que é objetivamente, tomando como pressupostos leis que regeriam o que é efetivo⁶ e que guiariam o fluxo da argumentação.

Górgias parece presumir que a realidade não aceita contradição em sua estrutura, ou seja, não lhe é possível atribuir duas características opostas e que se excluem:

E que não é, combinando os dizeres de outros – de todos que, falando acerca dos entes, declaram entre si coisas contrárias, como parece, uns demonstrando que os entes são um e não múltiplos, outros que são múltiplos e não um, ora que são não-engendrados, ora que são gerados – é o que Górgias conclui de uma parte e de outra. Pois é necessário, diz ele, se algo é, que não seja nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado; logo, nada seria, pois, se fosse alguma coisa, seria um ou outro desses atributos (*Tratado do não ser*, §2)⁷.

291

Podemos observar a argumentação ontológica do segundo parágrafo erigir do pressuposto mencionado (o que parece também ocorrer posteriormente em parágrafos dedicados à mesma temática). Górgias parece excluir a possibilidade de a realidade ser toda *ente*, porque nos é possível pensar/dizer atributos contraditórios e designá-los a um mesmo objeto⁸. Ora, se assumirmos

expondo o que o sofista teria dito. Para desenvolvermos aqui esse núcleo do que parece ser a reflexão de Górgias no *Tratado*, baseamo-nos em pontos em comum tanto da versão do Anônimo (no *Tratado de M.X.G.*) como da de Sexto Empírico (no primeiro livro do *Contra os lógicos*).

⁶ No *Tratado* (§9), Martinez (2008) traduz *einai tà prágmata* (εἶναι τὰ πράγματα) como “coisas efetivas”. Visto que no grego podemos pensar essa frase como “coisas que são”, optamos por utilizar a palavra “efetivo” para as coisas que são objetivamente.

⁷ No atual artigo, optamos por explorarmos apenas parágrafos apresentados pelo Anônimo – no entanto selecionamos apenas aqueles que parecem ter um certo diálogo com os argumentos que Sexto atribui para Górgias. A tradução de todos os trechos utilizados é de Martinez (2008). Cf. καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων. ἀνάγκη γάρ, φησί, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγένητα μήτε γενόμενα: οὐδὲν ἂν εἴη. εἰ γὰρ εἴη τι, τούτων ἂν θάτερα εἴη.

⁸ Nesse parágrafo, Górgias parece realizar sua argumentação a partir de um diálogo com o *Poema*. Nele, Parmênides assume que o *ser*, ocupando o todo da realidade, permitiria que esta abarcasse apenas seus atributos. Da mesma forma, Górgias parece considerar que, se o *ente* fosse o todo da realidade, ele teria apenas um atributo de dois contrários e, permitindo que venha a ser apenas aquilo que é, não haveria como dizer sobre ele declarações contraditórias. Assim, uma vez que Parmênides anunciou o *ser* limitante que permite apenas as coisas que são serem, aquilo que é pensado ou dito, vindo a ser dentro dos limites deste *ser*, é. Na medida em que, sobre este *ser*, foram apresentados atributos contraditórios (como este sendo uno e múltiplo), se o *ser* realmente só permitisse o ser de

que a estrutura da realidade não aceita contradições e, se são admitidas contradições na realidade tomada como *ente*, segue-se, portanto, que o *ente* não é o todo da realidade.

No terceiro parágrafo, Górgias, então, levanta a possibilidade de o *não ente* ser o todo da realidade:

De fato, se o não-ser é não-ser, o não-ente seria não menos que o ente, pois o não-ente é não-ente, e o ente, ente, de modo que as coisas efetivas não mais são do que não são. Se, contudo, o não-ser é o ser, diz Górgias, seu oposto, não é. Com efeito, se o não-ser é, convém que o ser não seja, de sorte que, assim, nada seria, diz ele, caso não seja a mesma coisa ser e não-ser. Mas, se é a mesma coisa, ainda assim nada seria, pois o não-ente não é, tal como o ente, se, de fato, é o mesmo que o não-ente. Eis, portanto, seu próprio discurso (*Tratado do não ser*, §3)⁹.

No entanto, essa possibilidade também não se encaixa na lei que parece ter sido assumida como essencial (a saber, a da não contradição), e, portanto, acaba por ser descartada. Isso porque, se o *não ente* é o todo efetivo, ele passará a ser algo e, portanto, será designado ao *não ente* a característica de *ente* que é um atributo contraditório ao *não ente*. Ora, se o que é efetivo não pode ser contraditório, e, se o fato de o *não ente* ser um *ente* é desde o princípio contraditório, segue-se que o *não ente* também não é o todo efetivo.

Nessa passagem, o sofista também cogita a possibilidade de a realidade ser a coexistência do *ente* e do *não ente*. Essa possibilidade desde o princípio possui um problema: se a realidade é tanto *ente* quanto *não ente*, então estariam sendo atribuídas ao que é efetivo duas características opostas que se excluem e, portanto, não estaria sendo respeitada a exigência da não contradição. Logo, a realidade não poderia ser a coexistência do *ente* e do *não ente*.

Depois dos argumentos ontológicos, Górgias dá início à apresentação dos argumentos que chamamos de *epistemológicos*, uma vez que estes pensam a possibilidade de conhecermos aquilo que é. Esses argumentos sustentam a segunda tese do *Tratado*, que é introduzida após um recuo que desconsidera como absoluta a afirmação de que nada é e levanta a hipótese de algo ser. Porém,

coisas que são, ele não deveria permitir que essa contradição acontecesse dentro dos limites da sua esfera.

⁹ Cf. εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστὶ μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστὶ, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἐστὶ, τό εἶναι μὴ εἶναι ἐστὶ, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδέν. τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶπερ ταυτό τῷ μὴ ὄντι, οὕτως μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

tal recuo só é realizado com uma ressalva: a de que, se algo é, este é incognoscível (*Tratado do não ser*, §1). Esta ressalva é de grande importância, pois ela parece justificar o porquê de o recuo ser possível: se há uma realidade, ela não pode ser conhecida – sendo ela nada ou alguma coisa – e, portanto, não é possível sustentar, radical e absolutamente, que nada é. Parece, portanto, que não é apenas o fato de Górgias ter levantado a possibilidade de ser que exclui a primeira afirmação, mas também a própria ressalva à nova hipótese.

O argumento principal que sustenta a segunda hipótese é o seguinte:

Pois é preciso que as coisas pensadas sejam, e que o não-ente, se realmente não é, não seja pensado.

Mas, se assim, ninguém diria que o falso seria nada, nem se dissesse que carros combatem em pleno mar, pois todas essas coisas seriam; pois também as coisas vistas e ouvidas são por esse motivo, porque são pensadas cada uma delas. Mas se não é por esse motivo, então, assim como o que vemos não é em nada superior, do mesmo modo o que concebemos não é em nada superior. E, com efeito, assim como ali muitos poderiam ver essas coisas, aqui muitos de nós poderíamos concebê-las. Quais são as verdadeiras, no entanto, não é claro, de modo que, se as coisas efetivas são, para nós, decerto, seriam incognoscíveis. (*Tratado do não ser*, §9)¹⁰.

Este parágrafo parece consistir em dizer que, se algo é, tanto este algo efetivo quanto aquilo que não é efetivo seriam concebidos no pensamento (*φρονεῖται*) e, portanto, não seríamos capazes de distingui-los (*Tratado do não ser*, §9). Podemos considerar, então, que, se a realidade fosse mesmo nada, nós a pensaríamos dessa forma no mesmo âmbito em que concebemos que algo fosse e, portanto, não nos seria possível distinguir qual seria a efetiva.

Em seguida, Górgias realiza o segundo recuo e apresenta sua tese final acerca do *lógos*: se a realidade é algo e, se ela pode ser conhecida, ela não pode ser comunicada (*Tratado do não ser*, §1). Também podemos compreender a possibilidade de o sofista realizar esse recuo pela ressalva da tese. O recuo consiste em levantar a hipótese de tanto algo ser quanto este algo poder ser conhecido, porém sua ressalva é a de que ele não pode ser comunicado. Ora, se

¹⁰ Cf. εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα. δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἔστι, μηδὲ φρονεῖσθαι. εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψευδὸς οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαιή ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη· καὶ γὰρ τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν. εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὡςπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὀρώμεν ἔστιν, οὕτω <οὐδὲν> μᾶλλον ἢ [ὀρώμεν ἢ] διανοούμεθα· καὶ γὰρ ὡςπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθῆμεν· τὸ οὖν μᾶλλον δη. αὐτιόδ' ἔστι. ποῖα δὲ τάληθῆ, ἄδηλον. ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.

este algo é conhecido por alguém, mas a pessoa não consegue comunicá-lo, é impossível a outrem assumir que absolutamente ninguém conhece o que é.

Górgias argumenta a favor dessa tese diferenciando a realidade externa conhecida e o meio pelo qual a comunicamos – o *lógos*:

Desse modo, aquilo de que alguém não tem ideia, como perguntar a outro por meio de um dizer, ou como poderia ter ideia por meio de um sinal da coisa que é outra – senão, se é uma cor, vendo-a, e, se um ruído, ouvindo-o? Pois, em princípio, ele não diz uma cor, mas um dizer, de sorte que não é possível conceber a cor, apenas ver, assim como o ruído, apenas ouvir (*Tratado do não ser*, §10)¹¹.

Ele parece dizer que as coisas externas são a origem das palavras (quando desejamos falar acerca de uma cor, por exemplo), mas tais palavras não correspondem ao mesmo âmbito das coisas externas e, portanto, são incompatíveis. Sendo elas incompatíveis¹², torna-se impossível nossa tentativa de traduzir a realidade que possivelmente conhecemos em palavras.

Outro argumento é o de que, apesar de a realidade exterior ser compartilhada por todos, não há a garantia de que todos a concebam da mesma forma, e, do mesmo modo, essa impossibilidade também se dá com o processo de transmissão e compreensão das palavras:

E nem uma mesma pessoa parece ter percepções semelhantes em um mesmo tempo, mas outras, pela audição ou pela visão, e diferentemente também de acordo com o instante presente ou o passado. De sorte que dificilmente alguém perceberia exatamente o mesmo que outro.

¹¹ Cf. ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἐτέρου τοῦ πράγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδῶν, ἐὰν δὲ <ψόφος ἀκο>ύσας; ἀρχὴν γὰρ οὐ λέγει γε χρῶμα, ἀλλὰ λόγον· ὡστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὄρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

¹² Cassin (2005, p.48) diz que nas duas versões do *Tratado* podemos observar Górgias realizar uma separação dos órgãos sensoriais e aquilo que percebem (a audição apenas ouve enquanto a visão apenas vê). A função de uni-los seria “do *logos*, se ele mesmo não fosse tão isolado quanto cada um dos sentidos, tanto em relação aos outros sentidos quanto em relação a um eventual objeto de síntese perceptiva”, ou seja, o *lógos* não é capaz de realizar sua função de agente unificador uma vez que é tão separado dos sentidos quanto eles o são entre si. Pensamos que este comentário de Cassin tem uma certa relação com nosso argumento de que Górgias parece colocar o *lógos* como uma ordem diferente das coisas que são, assim como os sentidos também parecem ser de uma ordem diferente. Isso porque, posteriormente (2005, p.49), ela acrescenta que a autonomia do discurso se fecha em um conhecimento das palavras, sendo uma esfera tão autossuficiente quanto a das coisas que são.

Assim, portanto, se algo é cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém compreende o mesmo que outro (*Tratado do não ser*, §11)¹³.

Essa incerteza de sermos capazes ou não de bem compreender o que é comunicado parece acontecer porque, se a única forma que teríamos de confirmar se outrem percebeu o mesmo que nós é através do *lógos*, e se este é incapaz de realizar uma comunicação plena traduzindo em palavras como uma pessoa concebeu o que lhe é externo, não há como termos garantias de que o outro tenha compreendido exatamente o que lhe foi informado. Assim, se um mesmo indivíduo pode conceber a mesma coisa de forma diferente em diferentes momentos, dois indivíduos completamente diferentes não seriam capazes de saber se concebem um mesmo objeto de forma semelhante, ou de ter a garantia de ter sido plenamente compreendido.

O *Tratado*, portanto, culmina com a terceira e última tese, pois, uma vez que é um discurso de uma ordem diferente das coisas que são e do pensamento, ele não seria capaz de dar uma palavra final sobre o que essa realidade é (como o faz na primeira tese), nem sobre o que o pensamento é capaz de conhecer dela (como o faz na segunda tese). O discurso é capaz de falar apenas sobre seus próprios limites (como o faz na terceira tese). Nesse sentido, os limites do *lógos* implicam a impossibilidade de comunicar plenamente as coisas que são de uma ordem diferente da dele, ou seja, ele é apenas capaz de falar fielmente sobre aquilo que o compõe, a saber, as palavras e seus limites de expressão.

295

2. A ida de Helena a Troia como decreto divino

Górgias (*Elogio de Helena*, §6) nos apresenta os seguintes motivos possíveis para que Helena tenha ido a Troia, os quais são, posteriormente, desenvolvidos em argumentos: ela foi (i) ou por decreto do destino ou vontade divina; (ii) ou por ter sido levada à força; (iii) ou por ter sido persuadida pelo discurso; (iv) ou sob o efeito da paixão. Em relação à primeira possibilidade, o sofista diz que, se Helena abandonou Menelau por assim ter sido determinado pelo destino, ou por essa ter sido uma vontade divina, ela deve ser redimida de culpa, visto que os deuses são mais poderosos que os humanos, tanto em força quanto em sabedoria, e, portanto, não cabe aos homens se opor à vontade divina:

¹³ Cf. φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὁμοία αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆ ἄλλω πᾶν ταύτῳ αἰσθητό τις, οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρω δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρω τούτων ἐννοεῖ.

Pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas palavras ou capturada pela paixão. Se, pois, foi graças à primeira [razão], o responsável merece ser acusado: pois é impossível opôr-se, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido, e, por um lado, o mais forte comanda, por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem, tanto pela força e pela sabedoria, quanto pelas demais coisas. Pois, se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia (*Elogio de Helena*, §6)¹⁴.

De tal maneira, Górgias parece aceitar a lei do mais forte no âmbito divino (DINUCCI, 2017, p.51; GIOMBINI, 2016, p.36). Ou seja, uma vez que os deuses são mais fortes que os humanos, estes têm de se submeter aos desejos daqueles. Portanto, quem é induzido a realizar ações que são de cunho divino não pode ser criticado, uma vez que não foi sua escolha. Podemos observar, aliás, que, neste parágrafo, Górgias não propõe nenhum tipo de censura contra os deuses. O motivo de não o ter feito, é por ter anunciado a resolução dos deuses como algo mais forte da natureza (πέφυκε)¹⁵, enquanto o julgamento moral humano faz parte de uma convenção (νόμος)¹⁶ do que seria certo ou errado. Logo, como a natureza e a convenção não seriam da mesma ordem, não cabe à convenção julgar as atitudes divinas naturais.

Assim, Górgias apresenta o seguinte raciocínio: se (A) aquele que é mais forte impõe seu desejo ao mais fraco, e (B) o mais fraco, que realiza a vontade do mais forte, não pode ser responsabilizado pelas consequências de tal ação; uma vez que (C) os deuses são mais fortes que os humanos e que (D) Helena foi a

¹⁴ Utilizamos a tradução de Dinucci (2017) em todos os trechos do *Elogio de Helena*. Cf. ἡ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἐπραξεν ἃ ἐπραξεν, ἢ βίαι ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιος αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίαι ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἐπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίαι καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἢ] τὴν Ἐλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

¹⁵ A palavra *péphuke* (πέφυκε) é a terceira pessoa do singular do perfeito indicativo ativo do verbo *phúo* (φύω). Este verbo significa originar, produzir, fazer vir a ser. Ele dá origem à palavra *phýsis* (φύσις) que geralmente traduzimos por natureza. Podemos pensar, portanto, essa natureza como aquilo que faz as coisas virem a ser. E, no caso do *Elogio*, podemos pensar que a vontade divina, por ser mais forte, seria um certo tipo de natureza pois sua resolução, independente do humano, vem a ser. Então, se foi vontade divina que Helena fosse com Páris, assim foi feito, querendo Helena ou não.

¹⁶ Pensamos ser apropriado já contrapor aqui *phýsis* e *nómos* uma vez que, no decorrer do *Elogio* (§7), Górgias parece assumir tal distinção.

Troia por resolução dos deuses; na medida em que (E) Helena é humana, segue-se, então, que não é o caso que (F) ela seja culpada, portanto, pelas consequências de sua ida a Troia. No decorrer do *Elogio*, as premissas representadas pelas sentenças (A) e (B), que sustentam o argumento por trás da desresponsabilização humana quando suas ações foram induzidas pela resolução divina, são também utilizadas nas outras três hipóteses do porquê Helena é inocente (GIOMBINI, 2016, p. 37).

Talvez apresentar a vontade divina como impositora e incontornável possa fazer com que os deuses pareçam ter um aspecto violento. Poderíamos pensar, no entanto, que a força dos deuses que impõe uma ação não tenha sido apresentada como violenta, mas como misteriosa, no sentido de estar além das normas dos homens que reprovavam tal ato de repressão. Todavia, apesar de não podermos criticar as ações dos deuses, não significa que quem sofreu a ação devesse ser repreendido e julgado como culpado; pelo contrário, de acordo com Górgias, parece que este deve ser inocentado e visto como uma vítima da Fortuna (UNDERSTEINER, 2012, p. 170).

3. A imposição violenta do exército troiano como a causa de Helena ter abandonado Menelau

Górgias segue, então, apresentando os argumentos do segundo motivo enumerado, a saber, de que Helena foi levada à força para Troia. Este argumento (*Elogio de Helena*, §7), ao apresentar um homem como culpado, propõe a repreensão deste não apenas pela convenção (GIOMBINI, 2016, p. 37) da lei (νόμῳ), mas também pelo discurso (λόγῳ):

Se foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna. Pois é o bárbaro, que lançou mãos ao bárbaro empreendimento, quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei, quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade, pela lei, à perda de direitos; pela ação, ao pagamento de uma multa. Sendo submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos, como não, com razão, ela antes inspiraria piedade que difamação? Pois ele fez coisas terríveis, ela sofreu a ação: é justo ter piedade dela e a ele odiar (*Elogio de Helena*, §7)¹⁷.

¹⁷ Cf. εἰ δὲ βίαι ἠρπάσθη καὶ ἀνόμῳς ἐβιάσθη καὶ ἀδίκῳς ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας,

Se observarmos a primeira frase, quando Górgias fala da possibilidade de Helena ter sido ilegalmente submetida, ele emprega a palavra grega *anómos* (ἀνόμως). Esta palavra é composta pelo *alfa* (α) privativo (prefixo de negação) seguido da palavra *nómos* (νόμος) – que poderíamos traduzir por “convenção¹⁸”. Portanto, quando se trata de um homem que usa seu poder maior de força para obrigar Helena a fazer seu desejo, ao contrário dos deuses, Górgias o censura dizendo este realizar uma ação que é contrária à convenção estabelecida pelos homens. Ele ainda acrescenta que a forma que essa repreensão deve ser feita é através do discurso e da lei (νόμος). Podemos pensar que o sofista optou por esses dois instrumentos de crítica, uma vez que é através deles que as convenções – ignoradas em tese pelos homens que capturaram Helena – podem ser restabelecidas e mantidas enquanto leis.

Nesse parágrafo, Górgias parece propor que, da mesma forma que um deus pode impor-se a um ser humano, outro homem também é capaz de fazê-lo. Porém, o sofista não parece pensar que a aplicação da conduta dos deuses às atitudes humanas seja vantajosa (DINUCCI, 2017, p. 51). Isso porque, enquanto a imposição da vontade divina foi colocada como algo natural e irrepreensível, a imposição humana sobre Helena em seu rapto é vista como ilegal, e, àqueles que a realizaram, deve ser aplicada uma punição de acordo com a lei. Portanto, concordamos quando Dinucci (2017, p. 52) afirma que “Górgias utiliza a tese do direito do mais forte como um princípio descritivo, aplicável apenas à esfera divina, mas inaceitável como princípio normativo para a conduta social”.

O sofista finaliza o parágrafo dizendo ser necessário ter piedade de Helena e ódio àquele que lhe causou coisas terríveis. Visto que a força dele, sendo maior que a de Helena, não lhe deu outra escolha senão segui-lo em direção à Troia; e, como o uso da força não foi feito por um ser divino, mas por um homem que, não respeitando a convenção, tratou Helena com violência, este deve, então, ser repudiado.

Podemos observar que, nessa argumentação, Górgias utilizou-se dos mesmos pressupostos apresentados na primeira: o primeiro assumindo que aquele que detém mais força é capaz de impor sua vontade sobre o mais fraco; e o segundo admitindo que este mais fraco, quando reprimido pelo mais forte, não pode ser responsabilizado por suas ações. Com relação ao exército troiano ter levado Helena à força, estes pressupostos podem ser aplicados da seguinte maneira: assumindo que A) o mais forte impõe-se ao mais fraco e que, ao fazê-lo, B) o mais fraco não poderia ser condenado por suas ações; uma vez que C) o

ἔργωι δὲ ζημίας τυχεῖν· ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀφραμισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖ μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖ; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινὰ, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιοι οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

¹⁸ A palavra *nómos* pode ser traduzida, por exemplo, por costume, opinião geral, lei.

exército troiano é mais forte que Helena, e, na medida em que D) eles utilizaram de tal força para constrangê-la a segui-los até Troia, logo, E) Helena não é culpada pelas consequências de ter agido conforme o que lhe foi imposto.

4. O grande poder de persuasão do discurso

O *Elogio* segue apresentando os argumentos da terceira possibilidade do porquê de Helena ter ido à Troia e, ainda assim, não ser culpada pela guerra. Essa possibilidade consiste no fato de ela ter sido persuadida e enganada pelo discurso (*Elogio de Helena*, §8). O *lógos* parece ser colocado por Górgias como um corpo que tem o poder de persuasão e até de transporte das almas, uma *psykhagogía*, capaz não apenas de afetar seus sentimentos, mas também de convencê-la a realizar certas ações (UNDERSTEINER, 2012, p. 183):

Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são as instabilidades¹⁹ do espírito e os enganos da opinião (*Elogio de Helena*, §10)²⁰.

299

Górgias (*Elogio de Helena*, §10) diz que o poder do mágico canto nasce com a opinião da alma (τῆι δόξει τῆς ψυχῆς), expressão em que a palavra *dóxa* figura no dativo e a palavra *psykhé*, no genitivo. O genitivo pode indicar a origem (a alma como origem da opinião), e o dativo sugere a ideia de instrumento, modo (é através da opinião que vem da alma que produzimos o mágico canto). Nesse sentido, parece-nos que os mágicos cantos são produzidos através da opinião, que, por sua vez, tem sua origem na alma. Ora, se o discurso é construído a partir da opinião da alma, ele não se refere a um conteúdo externo a ela; logo, as palavras não são referentes ao mundo externo à alma e, ainda assim, têm força o suficiente para persuadir a de quem as ouve (CASSIN, 2005, p. 55).

Tal persuasão²¹ seria apenas possível devido à instabilidade da alma que surge a partir da limitação do *lógos*. Uma vez que o *lógos* não comunica algo

¹⁹ Aqui, Dinucci traduz *psykhēs ámartémata* (ψυχῆς ἀμαρτήματα) por “instabilidades do espírito”; no entanto a palavra grega *ámartémata* (ἀμαρτήματα) significa “erros”. Ainda assim, optamos por manter a expressão “instabilidades” visto que a possibilidade de a alma errar teria como consequência uma certa instabilidade das suas opiniões. Em outras palavras, pensamos que é possível considerar uma certa instabilidade da alma dentro do *Elogio* na medida em que, nele, Górgias parece colocar que a possibilidade de engano da alma faz com que ela tenha opiniões instáveis que podem variar com o tempo.

²⁰ Cf. συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελε καὶ ἐπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείας. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνηαι εὐρηναται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

²¹ Utilizamos aqui o termo persuasão para nos referir à palavra *peithomai* (πειθομαι), a qual Dinucci traduz como sedução no parágrafo 6.

externo a ele, a alma que entra em contato com ele é incapaz de confirmar a veracidade daquilo que o *lógos* lhe apresenta a partir de algo que lhe seja externo. Diante disso, a alma se percebe capaz de errar e, uma vez incerta daquilo que julga verdadeiro, ela é mais fraca que o corpo do *lógos* – consequentemente sendo persuadida por ele. Logo, as almas que têm sua opinião moldada pelo *lógos* acabam sendo guiadas pelo que este ordena (SALLES, 2018, p. 248).

O *Elogio* (§11) nos indica também outro motivo do porquê muitos foram capazes de persuadir utilizando-se do falso discurso como meio para tal:

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam (*Elogio de Helena*, §11)²².

Nesse parágrafo Górgias parece atribuir à alma certa limitação que possibilita aos discursos enganadores persuadirem suas vítimas. Essa limitação parece consistir no fato de a alma não ser capaz de abranger em si uma memória consistente do passado, uma noção das coisas presentes, nem uma previsão do futuro.

Podemos, assim, pensar a afecção sobre a alma limitada da seguinte forma: um discurso é composto por uma alma através de sua opinião; logo, tal discurso não tem compromisso com aquilo que lhe é externo – podendo, por isso, ser falso²³. A alma que, incerta, não recorda o passado, não avalia o presente e desconhece o futuro, acaba limitada à sua opinião, construindo seus discursos independentemente de uma realidade objetiva à qual poderia ser referir. Assim,

²² Cf. ὅσοι δὲ ὄσους περὶ ὄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <έννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῆι παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περὶ βάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους.

²³ Podemos observar aqui que Górgias não nega a existências de coisas que são externas ao discurso, às quais ele faz referência. No entanto, Górgias diz que tal discurso é criado a partir da opinião que, por ser passível de engano, não está plenamente de acordo com as coisas que são. Assim, o discurso não comunica as coisas que são, mas sim uma opinião, independentemente da sua tentativa de referenciar o que é externo. Portanto, não cabe às coisas que não são palavras serem o critério de verdade dele.

o discurso tem certa autonomia da realidade objetiva (STAVRU, 2010, p. 684). Quando um discurso é apresentado a uma segunda alma, incerta assim como a primeira que o produziu, esta tem sua opinião moldada provisoriamente pelo discurso proferido (STAVRU, 2010, p. 684-685).

Uma vez limitada temporalmente, a alma se encontra instável. E, uma vez instável e incerta de que opinião seguir, ela se permite ser persuadida por discursos, que, produzidos por outras opiniões incertas, têm sucessos inconstantes. Ou seja, não há um padrão na adesão das almas às opiniões apresentadas por discursos. Ora, uma alma que se guia por opiniões instáveis não é capaz de ter um objetivo específico e dedicar-se a alcançá-lo – uma vez que estas opiniões mudam constantemente sem seguir um padrão –, mas, por outro lado, uma alma persuadida por um discurso tem um destino delimitado pelo corpo do *lógos*, agindo apenas de acordo com ele. O discurso persuasivo provoca uma afecção, que faz com que a alma necessariamente aja assim como ele profere (UNDERSTEINER, 2012, p. 189; BONS, 2007, p. 43).

O discurso, aqui, não teria como característica própria a afecção – esta apenas surge na relação dele com a alma e a opinião. Isso porque, quando a opinião entra em contato com o *corpo* de um discurso externo à alma, este a afeta e a molda, de modo que tal discurso passa a ser aquilo que passa a guiá-la (DINUCCI, 2017, p. 28-29; BONS, 2007, p. 43). Assim, o corpo do discurso lhe garante uma estabilidade maior que a da opinião, uma vez que esta, por não se firmar em algo externo à alma, acaba por ser incerta.

O sofista, então, faz uma diferenciação e aproximação entre o poder da persuasão (πειθῶ) e o da necessidade (ἀνάγκη):

Na verdade, o modo de ser da Persuasão de maneira alguma se parece à necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o discurso persuasivo persuade a alma, constringendo-a tanto a crer nas coisas ditas quanto a concordar com as coisas feitas. De fato, aquele que a persuadiu e a constringeu é injusto, aquela que foi persuadida e constringida tem uma reputação desonrosa em vão (*Elogio de Helena*, §12)²⁴.

Górgias havia afirmado que não caberia ao ser humano contrariar a necessidade, pois o desejo natural divino é mais forte que o homem. Da mesma forma, aquele que sofre o poder do *lógos* perde sua autonomia, uma vez que a

²⁴ Cf. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἔξῃν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδῶς ἔξει μὲν οὔν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἢν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὔν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.

persuasão é inevitável quando a alma incerta entra em contato com ele²⁵. Porém, a persuasão não poderia ser como a necessidade, visto que ela é uma propriedade do *lógos* (um produto humano), enquanto a segunda é uma imposição da natureza (*φύσις*). Portanto, apesar de Górgias parecer pensar o *lógos* e a *phýsis* como de ordens diferentes, ambas parecem ter a capacidade de desencadear uma perda de autonomia que aproximaria o efeito dessas duas instâncias sobre o homem (STAVRU, 2010, p. 685-686).

Górgias acrescenta que, apesar de a persuasão ser capaz de moldar a alma como quer, fazendo-a acreditar e consentir com as coisas ditas, ela diferencia-se da necessidade, por utilizar-se do *lógos* como meio. Ora, esse meio foi utilizado pelo homem que, injustamente, teria convencido Helena a fazer algo contrário à sua vontade. A partir disso podemos pensar que, apesar de Górgias parecer pensar o *lógos* como moralmente neutro, quando utilizado como meio da persuasão dentro de um contexto, ele pode ser avaliado como benéfico ou imoral.

Seguindo esse raciocínio, é apenas quando o discurso entra em contato com uma alma, que a afecção surge e se encontra persuadida por ele. No momento em que tal afecção acontece e a alma é persuadida, temos um contexto. Tal contexto permite a avaliação do discurso como benéfico ou não. Se ele é um discurso que traz repercussões positivas para a alma que teve sua opinião modificada por ele, este é um discurso benéfico. Se não for esse o caso, e as repercussões do discurso forem prejudiciais à alma persuadida, o poder do discurso não foi usado com propriedade, sendo este um discurso imoral, ou até ilegal (DINUCCI, 2017, p. 36). Assim, o discurso parece ser para Górgias moralmente neutro, até o momento em que ele ocorre em um contexto.

Aos discursos é atribuído grande poder: eles são capazes de obter consenso, mas, quando persuadem o ouvinte a realizar algo prejudicial, tal discurso pode ser pensado como um ato de violência, ao qual é impossível resistir (GIOMBINI, 2016, p. 39). Ora, assim como refletimos acerca da possibilidade da repreensão física de Helena, também a possibilidade de ela ter sido persuadida pelo discurso de um homem não só a inocenta, mas exige que seja criticado aquele que a persuadiu.

Uma vez que o poder de persuasão do *lógos* só acontece quando este entra em contato com a alma frágil, sua moralidade está na intenção daquele que pronuncia o discurso e nas consequências do que foi dito (DINUCCI, 2017, p. 32). No caso de Helena, em que o discurso teria sido usado para tirar a espontaneidade de sua ação e levá-la para Troia, e uma vez que as repercussões

²⁵ Poderíamos colocar aqui o questionamento de quando há dois discursos, por exemplo, os que defendem Helena como inocente e aqueles que a culpam pelos infortúnios da guerra, à qual a alma iria aderir. Górgias parece valorizar o discurso poético como convincente (*Elogio de Helena*, §9), o que pode ter sido o motivo de ele adotar em seus elementos poéticos (DINUCCI, 2017, p. 45). Assim, pensamos que talvez o discurso que molda a opinião da alma seria o mais convincente.

desse uso do poder do discurso tenham sido uma guerra, em que vários morreram deixando suas esposas sem maridos, aquele que proferiu o discurso teria realizado uma ação imoral e de violência contra Helena e talvez contra os gregos.

Os pressupostos que identificamos no primeiro e no segundo motivo de Helena ter ido à Troia podem ser aplicados na circunstância de ela tê-lo feito persuadida por um discurso da seguinte maneira: uma vez aceito que A) o mais forte é capaz de submeter o mais fraco à sua vontade e que B) o mais fraco, uma vez dominado, não tem autonomia de escolha e, portanto, C) não pode ser considerado culpado pelas repercussões de suas ações; na medida em que D) o discurso é mais forte que a alma incerta e que, E) quando o primeiro afeta a segunda, esta tem sua opinião moldada por aquele, e considerando que F) as ações do mais fraco são determinadas pela opinião configurada pelo discurso; se G) a alma de Helena foi afetada por um discurso que a persuadiu a dirigir-se a Troia, então, H) sendo sua alma mais fraca que tal discurso, I) ela não tinha escolha além de agir de acordo com o que este proferiu; logo, J) ela não é culpada pelas consequências de sua ida a Troia.

303

Podemos perceber, portanto, que o *lógos* é um corpo com um tipo de efeito específico sobre a alma (DINUCCI, 2017, p. 57), o que o distinguiria do efeito que a vontade divina e a violência física humana possuem. O *lógos* parece ser capaz de subjugar aquele que o ouve às vontades do que o anuncia; tal característica de imposição Górgias também atribui ao destino e à força do exército que levou Helena. No entanto, ao falar da imposição divina, o sofista não especifica como o efeito desta se dá sobre Helena, tal efeito naturalmente é. Quando se trata dos homens que usam de sua força para impor algo de forma violenta, esta parece se dar sobre o corpo do constrangido. O *lógos*, por sua vez, quando utilizado para persuadir, teria efeito sobre a alma que, uma vez persuadida, teria suas ações guiadas por este discurso.

5. A *phýsis*, o *nómos* e o *lógos*

Quando estudamos o que *Elogio de Helena* apresenta acerca da *phýsis* e do *lógos*, percebemos certa semelhança entre os dois, apesar de Górgias parecer distingui-los em duas ordens diferentes. A semelhança principal que percebemos é os dois serem apresentados como ordens que respeitam a lei do mais forte (ou seja, submetem aqueles mais fracos, que entram em contato com eles). Logo, ambos se impõem por serem mais fortes. Porém, enquanto à *phýsis* as coisas são naturalmente submetidas, o *lógos* exerce seu poder sobre a alma através da opinião; ou seja, o *lógos*, ao moldar a opinião da alma, acaba influenciando suas ações.

Assim, a diferença entre estas duas ordens estaria em como se dá seu efeito sobre o homem e como devemos reagir a elas. O efeito da *phýsis* dá-se naturalmente: o homem naturalmente é subjugado a ela, perdendo sua autonomia de escolha diante da força dos deuses. A *phýsis*, sendo de uma ordem da qual as ações não são realizadas por homens (mas sim por deuses), não segue as convenções humanas e, portanto, não pode ser julgada a partir delas.

O *lógos*, por sua vez, teria seu efeito sobre a alma que, por ser incerta, é mais fraca que ele. Quando se trata do *lógos*, assim como nos casos em que um homem se impõe violentamente sobre um corpo, aquele que usa da persuasão sobre uma alma visando prejudicá-la e efetivamente causando nela sofrimento deve ser criticado a partir do *nómos* como critério de julgamento²⁶. Em casos de imposição prejudicial da parte do homem (seja através da força física ou da força da persuasão), podemos observar uma outra função que Górgias parece atribuir ao *lógos*. O sofista o apresenta como um instrumento para a execução do *nómos*.

Diante disso, pensamos que Górgias diferencia a *phýsis*, o *nómos* e o *lógos* no *Elogio* da seguinte maneira: a *phýsis* (se pensada enquanto aquilo que é estabelecido pelos deuses) é regida por uma lei divina com a qual nossa relação é de submissão; o *nómos* é uma convenção estabelecida pelo homem, a qual é imposta através do *lógos*. Mas este não parece ser apresentado apenas como um instrumento de aplicação da lei (convenção), ele é apresentado como um corpo próprio que tem um efeito persuasivo sobre a alma. O discurso seria capaz de persuadir qualquer alma que o ouve a adotar como sua opinião aquilo que ele apresenta, e ter sua ação guiada por esta.

Quando refletimos acerca do *Tratado*, chegamos à conclusão de que Górgias coloca o discurso apenas como capaz de dizer palavras e de postular fielmente os seus próprios limites (ou seja, ele é capaz de dizer fielmente as leis que o regem). Porém, quando estudamos o *Elogio*, refletimos que, no decorrer das hipóteses apresentadas, Górgias fala não apenas das leis que regem a relação entre homem e discurso, mas também a que ocorre entre deuses e homens e de homens entre si. Ou seja, o *Elogio* se apresenta como um discurso (*lógos*) que não fala apenas dos próprios limites. Diante disso e da proposta que temos de pensar os dois textos como complementares, poderíamos dizer que no *Elogio* Górgias estaria sendo incoerente com seu próprio pensamento?

Consideramos não ser este o caso, por dois principais motivos: um relacionado à opinião e outro ao *lógos*. Vimos que a opinião é formulada pela alma e que ela tem uma relação íntima com o *lógos*: a opinião dá material para a

²⁶ Górgias (*Elogio de Helena*, §12) coloca que quem persuadiu Helena agiu de forma injusta (ἀδικεῖ). Essa mesma palavra (ἀδικῶς), o sofista utiliza para caracterizar o exército troiano que a levou consigo (*Elogio de Helena*, §7). Diante disso, pensamos que, na medida em que ambas se impõem ao tirar a espontaneidade de quem afeta, assim como uma ação física injusta da parte dos homens deveria ser julgada pelo *nómos*, o mesmo deveria acontecer com o homem que foi injusto através do *lógos*.

elaboração do *lógos*, e este, por sua vez, molda a opinião de acordo com o que comunica. Ora, o *Elogio* foi escrito apresentando uma opinião contrária à culpabilidade de Helena, que supostamente provaria que as outras opiniões, apresentadas até então, estariam equivocadas. A opinião, incerta do motivo que realmente levou Helena a Páris, pensa em várias hipóteses para este, e demonstra o porquê de Helena não poder ser considerada a culpada em qualquer dessas situações.

Essas explicações são apresentadas a partir da lei de relacionamento (seja entre deuses e homens, homens entre si ou entre discurso e alma) e, por sua vez, são colocadas em um discurso. Os argumentos apresentados em cada explicação recorreriam a uma lei que perpassa todas as relações: a lei do mais forte – os deuses, por serem mais fortes, impõem sua vontade sobre o homem; o exército troiano, por ser mais forte que Helena, a obrigou a ir com eles; o discurso, por ser um corpo mais estável e, portanto, mais forte que a opinião incerta da alma, molda-a de acordo com seu conteúdo.

Poderíamos pensar que o discurso, incapaz de dizer como realmente se dão essas relações externas, acaba atribuindo sua própria lei a elas na tentativa de sustentar a opinião que defende. Diante disso, quando Górgias diz no fim do *Elogio* (§21) que este é um jogo, o sofista nos parece indicar que o atual discurso não fala como realmente se dão essas relações, mas sim que ele apenas diz palavras. Logo, Górgias não estaria sendo incoerente, uma vez que o *Elogio*, apesar de propor-se a argumentar acerca de algo externo às suas leis do discurso, acaba preso dentro de seus próprios limites.

Pensamos, portanto, que o *Elogio*, consciente dos limites do *lógos* postulados no *Tratado*, usa desses limites para apresentar o grande poder do discurso. Este, incapaz de mostrar fielmente as coisas externas a ele, tem a possibilidade de lhes designar a lei que o rege (a lei do mais forte), apesar de ser incapaz de garantir que elas realmente se deem de tal maneira. Assim, esse limite do *lógos* contribui para que a alma – desprovida de um critério objetivo que valide o discurso como verdadeiro ou falso²⁷ – continue incerta do que realmente é, fazendo com que ela seja vulnerável aos seus poderes de persuasão.

²⁷ Diante disso, poderíamos questionar o porquê de Górgias dizer no primeiro parágrafo do *Elogio* que o *kosmos* do *lógos* seria a verdade. Ora, o fim do *Elogio* que o anuncia enquanto um jogo, promove uma certa ambiguidade (BONS, 2007, p. 42). Podemos considerar tal ambiguidade acontecer exatamente na contraposição de ambas as afirmações (uma no início e outra no final do texto). Isso porque, se o discurso deve dizer a verdade e isso é o que Górgias se propõe a fazer, tudo o que foi dito no decorrer do *Elogio* deveria ser confirmado a partir de um critério objetivo. No entanto, no fim, Górgias também anuncia que o que foi escrito é um jogo e, portanto, não haveria algo objetivo que confirmasse sua brincadeira, que poderia ser descartada como meras palavras. Com esse movimento, Górgias parece apresentar a incerteza da alma que, diante de um discurso, não é capaz de conferir a veracidade de seu conteúdo; assim, a única certeza que temos acerca do *Elogio* é o quão persuasivo foi seu efeito sobre nossa alma.

Conclusão

Em linhas gerais, no presente artigo refletimos que o objetivo principal do *Tratado do não ser* é, de algum modo, o estabelecimento dos limites do *lógos*, do qual a lei é a única coisa que um discurso pode dizer fielmente. O *Elogio de Helena*, por outro lado, tem como objetivo apresentar os poderes do discurso, que persuade as almas e influencia suas ações na medida em que molda sua opinião.

Vimos também que, segundo os argumentos de Górgias, a relação humana com a *phýsis* é semelhante à da nossa alma com o discurso, uma vez que ambas obedecem a lei do mais forte – sendo o *lógos* e a *phýsis* os mais fortes e que, portanto, têm poder sobre os homens. Mas a imposição do que a *phýsis* designa se diferencia da do *lógos* na medida em que a primeira aconteceria por necessidade – ela naturalmente acontece – enquanto a segunda aconteceria através de um certo domínio sobre a alma do ouvinte.

O *Elogio* ainda apresenta, além da capacidade de um homem impor seu desejo a outro através da persuasão do discurso, a possibilidade de fazê-lo através de um domínio do corpo do outro através da força física. Assim como na determinação da *phýsis* e na persuasão do *lógos*, quando se trata da subjugação do corpo, aquele que é o mais forte é aquele que se impõe. Porém, Górgias apresentaria formas diferentes de lidar com cada uma das formas de imposição.

Quando se trata da *phýsis*, ele diz que não há nada que possamos fazer, pois ela é de um âmbito diferente do das nossas convenções, ou seja, ela respeita leis diferentes e, tendo os deuses como seus agentes, nós não somos capazes de julgar suas escolhas. O *lógos* e o domínio através da força física, por outro lado, são colocados como instrumentos de imposição humana e, se utilizados ilegalmente, devem ser julgados através do *nómos* e ter seus agentes propriamente punidos. A diferença entre os dois consiste na apresentação da repreensão da força física como sempre violenta e imoral, enquanto a persuasão do *lógos* parece poder ser julgada como prejudicial ou benéfica apenas a partir de suas consequências.

Nessa sequência de reflexões acerca do que o *Elogio* apresenta, nos perguntamos se ele não estaria ignorando os limites que o *Tratado* atribuiu ao *lógos*. Isso porque o *Elogio* é um discurso no qual Górgias reflete acerca de leis que estão além do *lógos* (a saber, leis que regem a relação entre os homens e a *phýsis*, a relação entre os homens entre si), enquanto o *Tratado* estabelece que o discurso apenas trata fielmente de suas próprias leis.

Pensamos que, na verdade, o *Elogio* teria sido escrito de forma que se mantivesse fiel aos limites do *lógos* apresentados no *Tratado*. Isso porque Górgias atribui a lei que garante o poder do *lógos* sobre a alma (a lei do mais forte) a todas as outras instâncias. Assim, apesar de atribuir ao *lógos* um grande poder de persuasão em situações nas quais ele é mais forte que aquele que o escuta, e

considerando que a alma é sempre instável e, portanto, mais fraca que o corpo estável do *lógos*, ele é infalível em persuadi-la. Górgias, ao atribuir essa mesma lei que rege o discurso a outras instâncias, acaba fazendo com que o *Elogio* trate apenas acerca dos limites do *lógos*, reforçando o limite que este tem de apenas falar fielmente sobre suas próprias leis.

REFERÊNCIAS

BONS, Jeroen A.E. Gorgias the Sophist and Early Rhetoric. In: WORTHINGTON, Ian (Org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 37-46.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira *et al.* São Paulo: Editora 34, 2005.

CASSIN, Barbara. **Se Parmênides**. O tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

307 DINUCCI, Aldo (Org.). **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

GIOMBINI, Stefania. Há algo de novo na Helena de Górgias?. Tradução de Ricardo Sontag. **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 27-45, 2016.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Aldo Dinucci. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

GÓRGIAS. **Tratado do não ser**. Tradução de Josiane T. Martinez. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/UNICAMP, 2008.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES; Henry Stuart. **A Greek-English Lexicon**. 9. ed. rev. e amp. New York: Oxford University Press, 1996.

SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. **Raízes Sofísticas**. Sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou da tradição gorgiana até Alcidas de Eleia. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, 2018.

STAVRU, Alessandro. **Il potere dell'apparenza: nota a Gorgia, Hel. 8-14**. Passignano: Officina del libro, p.677-688, 2010.

UNTERSTEINER, M. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2008.

Data de envio: 29/09/2020
Data de aprovação: 30/11/2020
Data de publicação: 21/12/2020