



A ESTÉTICA DA ILUSÃO DE GÓRGIAS DE LEONTINOS

MARIA HELENA LISBOA DA CUNHA *

Resumo: Para o homem grego dos séculos V/IV a. C., delineiam-se duas vertentes, dois caminhos, duas possibilidades de expressão, no combate dialético da *ágora* ou das academias de ginástica: o discurso retórico sofístico e a retórica filosófica. De um lado, os sofistas (de *sophos*, *sophói*, sábios), do outro, Platão, que domina uma retórica, como ele mesmo afirma no diálogo *Fedro*, capaz de persuadir os próprios deuses. A partir desses pressupostos, a *Estética da Ilusão* de Górgias se institui como estratégia de resistência da palavra, “máquina de guerra”, na acepção deleuziana: “poderoso soberano que, com um corpo pequeníssimo e completamente invisível, leva a cabo obras sumamente divinas” (Górgias, *Elogio de Helena*).

Palavras-chave: retórica; dialética; palavra; estética; ilusão.

Gorgias of Leontini's *Illusion Aesthetics*

Abstract: To the Greek man from centuries V/IV b. C., there were two paths, two possibilities of expression, in the dialectic fight in the *ágora* or in the gymnastic academies: the rhetoric and sophistic speech and the philosophical speech. On the one side, the sophists (from *sophos*, *sophói*, wise man), on the other side, Plato, that had a rhetoric, as he himself asseverates in the *Phedro* dialogue, that persuaded even the gods. As from these purposes, Gorgias' *Aesthetics of Illusion* establishes itself as one strategy of word resistance, “war machine”, in deleuzian sense: “powerful potentate that with a little body and completely invisible do works absolutely divine” (Gorgias, *Helen Eulogy*).

Key-words: rhetoric; dialectic; word; aesthetics; illusion.

* Professora titular de Filosofia Geral do Departamento de Filosofia/IFCH/UERJ.

Para o homem grego dos séculos V/IV a. C., delineiam-se duas vertentes, dois caminhos, duas possibilidades de expressão, no combate (*agón*) dialético da *ágora* ou das academias de ginástica: o discurso retórico sofístico e a retórica filosófica. De um lado, os sofistas (de *sophos*, *sophói*, sábios), do outro, Platão, que domina uma retórica, como ele mesmo afirma no diálogo *Fedro*, capaz de persuadir os próprios deuses: “Destas divisões (*diáiresis*) e

dessas reuniões (unidade), Fedro, eu sou, por minha conta, um grande apaixonado, com a intenção de me tornar assim capaz tanto de falar quanto de pensar! E se, com outro qualquer, eu encontrar a capacidade de elevar o seu olhar até a unidade (conceito), e que seja a unidade natural dominando uma multiplicidade, este homem, eu o perseguirei, andando atrás dos seus passos, como atrás dos passos de um deus” (passo 266b), “os homens que são capazes de agir assim,

pelo menos até o presente, eu os chamo dialéticos” (Ib.).

Enquanto a palavra era utilizada pelos sofistas em função do prazer¹ conferido ao auditório, inserida num território regido pelo agradável e pelo probabilístico, o *phármakon* (termo que tanto significa veneno quanto remédio) filosófico é discurso terapêutico, mas nem sempre imediatamente prazeroso. Desenvolve-se balizado pelo princípio do bem, não do agradável; rege-se pelo senso de posologia (tem que ser dosado) e fundamenta-se numa métrica (arte da medida) que se direciona, em última instância, ao justo-em-si: “A genuína arte de falar – dizem os lacônios – não existe, sem uma união à verdade, nem jamais pode existir no futuro” (Idem, passo 260e); em consequência, “uma arte oratória, obra daquele que, ignorando a verdade, tiver ido à procura apenas de opiniões, será, ao que parece, uma arte risível e desprovida de arte” (Idem, passo 262c). Não procura necessariamente agradar ao auditor, cooptar o interlocutor ou discípulo, mas conduzi-lo a curar-se: “Pois se a palavra tem, precisamente, por função a condução das almas, ela é uma *psicagogia*”² (Idem, passo 271c). Nesse sentido, para Platão, a oposição filósofo/sofista reproduz a oposição remédio/veneno, médico/charlatão; por isso, os sofistas serão cognominados por Platão de *pseudés*, isto é, falsos.

Para Protágoras, da primeira geração de sofistas, “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são” (Platão, *Crátilo*, passo 385e ss.). Vale dizer, o homem é o *métron*: não é a *verdade* que dá a medida do homem, mas o homem é que dá a medida das coisas e *inventa* a verdade, o que não implica uma posição cética ou niilista, uma vez que a problematização relativista do conhecimento não significa a substituição da ordem e da verdade por um turbilhão caótico onde nada se sustenta e nada se promete além do desencontro dos interesses. A negação da verdade só instaura o ceticismo quando a existência é vista exclusivamente pela ótica da razão e da própria verdade, tomadas como únicos fundamentos possíveis dessa existência. Mas, para

os sofistas, o mundo não se define jamais pela universalidade abstrata das ideias (como em Platão), e sim pela particularidade dos interesses e da experiência imediata, individual e social, em confronto neste teatro de operações que é a vida: “Sobre os deuses não posso ter a certeza de que existem nem de que não existem, nem tampouco de como são na sua forma externa. Muitos fatores me impedem de sabê-lo: a imprecisão do assunto e a brevidade da vida humana” (Diógenes Laércio, IX 51 [A 1]).

Por isso, para os sofistas, o conhecimento não parece ser tanto uma correspondência entre sujeito e objeto, quanto um *acordo* entre dois ou mais sujeitos interessados. Há, aí, uma lacuna para a apropriação indevida que os indivíduos fazem do poder: quem tem a palavra, tem o poder, até porque, para a sofística, a contradição é um problema de lógica e não da vida; esta, sendo ambígua, já é contraditória de *per si*, por isso Nietzsche a considera *trágica*, por sua ambivalência: “As raças vigorosas, quando são ainda ricas e transbordantes de força, têm a coragem de ver as coisas como elas são: *trágicas*”.³ Nesse contexto, para a argumentação política da cidade (das *póleis*), não há uma justiça, uma verdade universal e geral, mas uma justiça e/ou uma verdade de cada momento vivenciado e é com ela que, segundo Górgias, “captamos as coisas cheias de seiva e de sangue”, posto que, toda linguagem seria, desde sempre, imediatamente verdadeira; a linguagem não remete, como queria Platão, para o alhures de uma verdade que “suga a seiva e o sangue” das belas coisas, mas para o “aqui-agora” onde a palavra persuade e produz verdades, confiando-se às solicitações da oportunidade (*kairós*). Portanto, diferentemente de Platão, Górgias não se propõe a elevar a alma ascendendo à Ideia imutável e eterna, mas a atingir certezas por meio da força da argumentação, isto é, da ordem dos argumentos, da sua sucessão temporal e das circunstâncias em que elas se deram.

No que diz respeito ao *kairós*, vale observar que Górgias transferiu essa antiga noção de origem pitagórica, de caráter ético e metafísico, para a esfera

estética: para os pitagóricos, *kairós* era a manifestação, no terreno das relações e das comunicações humanas, da doutrina dos opostos que, unidos por harmonia, dão vida ao universo. As relações humanas, com suas variações segundo a idade, cargo e parentesco ou estado mental, são expressão do *kairós* e seu aliado *dikaion*. Deste ponto de vista, *kairós* é um conceito ético ambivalente. Píndaro reconhecia esta ambivalência ao rechaçar os mitos enganosos e defender um conceito de *kairós* compatível com a solicitação do momento oportuno em que as coisas, em íntima conexão e relação, podem ser conhecidas e dispostas no seu lugar exato e de acordo com a sua significação. A correta escolha do *kairós* converte o poeta em intérprete de um acontecimento, ao outorgar validade universal e capacidade exemplar a cada situação particular que celebra em seu canto. Píndaro se concentra no *kairós* que é verdadeiro (*Nemeas* VII, 22), eliminando o conflito entre verdadeiro e falso. *Kairós* é beleza (*kháris*) e verdade. Ésquilo, pelo contrário, intuiu as contradições radicais da existência, como, por exemplo, o fato de que os deuses se servem de um “engano justo” ou reconhecem um valor no uso oportuno de uma falsidade. Este engano divino identificado com *dikê* (justiça cósmica), que se cumpre com uma necessidade inexorável, é consequência da irracionalidade do universo.

Para Untersteiner, em sua obra *The Sophists*, Górgias compreendeu o caráter essencial, metafísico e estético do fenômeno poético ao lhe atribuir como seu agente criador básico o engano (*ápate*), aceitando sua ambiguidade, assim como a necessidade de impô-lo. A arte é uma mera consequência da multiplicidade do mundo real, a poesia uma confissão da ambiguidade do universo. Graças ao *kairós*, o *lógos* se converte em um poderoso instrumento de convicção e ilusão, capaz de induzir medo, consolo, tranquilidade, prazer, piedade. Mediante seus enormes poderes de persuasão, o *lógos* se eleva sobre a *doxa* e se converte na determinante das ações humanas. Certos usos do *kairós* permitem perceber ainda seu uso não temporal, mas ético ou estético.⁴

A persuasão é uma categoria central da sofística e da *Estética da Ilusão* de Górgias: “A palavra é um poderoso soberano que, com um corpo pequeníssimo e completamente invisível, leva a cabo obras sumamente divinas. Pode, por exemplo, acabar com o medo, alijar a aflição, produzir a alegria ou intensificar a compaixão [...] a alma experimenta, por meio das palavras, uma experiência própria” (*Elogio de Helena*, p. 205-6-7). Sócrates reclamava falas curtas e precisas, demonstrativas, enquanto o orador mobiliza palavras e imagens para universalizar os interesses e sacudir o plenário, mundanizando a palavra pela deposição do *lógos* absolutista. Cabe observar que a noção de argumentação difere da demonstração *strictu sensu*, tanto no seu objeto quanto no seu método, isto porque enquanto a segunda tem compromisso com a verdade, a primeira procede por deliberação com vistas ao assentimento e à certeza. As proposições enunciadas então, nunca relevam da demonstração: é sempre necessário argumentar e deliberar. No diálogo *Fedro*, Platão, pela boca de Sócrates, ironiza: “Eles que fazem, [...] com que os argumentos pequenos pareçam grandes e os grandes pequenos, graças à força da palavra, que são capazes de dar um colorido arcaico aos temas modernos e aos contrários um colorido moderno” (passo 267b).

Sócrates também traz à tona o exemplo do Palamedes de Eleia⁵: “(...) nós não sabemos que ele falava, para aqueles que o escutavam, com uma arte capaz de fazer com que as mesmas coisas se pareçam semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, ou ainda tanto em repouso quanto em movimento?” (Idem, passo 261d).

Platão se faz porta-voz do método dialético que, num primeiro momento, “consiste em reduzir a uma ideia única que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico sobre que se deseja ensinar em cada caso” (Idem, passo 265d); e num segundo, consta de a *diáiresis* (separação), “capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações

naturais, e procurar não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carneiro inexperiente” (Idem, passo 265e), posto que “todo discurso deve ser organizado como um ser vivo; ter um corpo, de modo a não ser nem sem cabeça nem sem pés; mas tendo um meio tanto quanto extremidades, tudo isto tendo, no texto escrito, conveniência mútua e conveniência com o conjunto” (Idem, passo 264c).

Platão chama a atenção para o fato de que nos tribunais (de onde nasceu o diálogo como forma de luta, de palavra que seduz), ninguém se preocupa com a verdade, a preocupação dominante é com a certeza; mas a certeza, lembra o filósofo, é o verossímil, não o verdadeiro (Idem, passo 272e), pois “O verossímil, com efeito, quando ele se apresenta do princípio ao fim do discurso, lhe dá a plenitude da arte” (Idem, passo 273a). Ora, segundo Platão, esta verossimilhança se produz no espírito das pessoas em virtude de uma similitude com a verdade, mas as similitudes só podem ser descobertas por quem é o mais hábil para descobri-las, aquele que conhece a verdade, isto é, o dialético (Idem, passo, 273d). Por outro lado, adverte o filósofo, essa tarefa é árdua, pode levar uma vida inteira e, por isso, não deve ser feita tendo em vista palavras e ações que se dirijam aos homens como nos tribunais (objetivos pragmáticos). Deve ter-se em vista objetivos mais nobres (*noéticos*), como aqueles com os quais se comprazem os deuses, de ter também, em cada coisa, uma conduta feita para persuadi-los (Idem, passo 273e), vale dizer, objetivos que sejam *éticos* (de *ethos*, morada interior, foro íntimo), de aperfeiçoamento da própria alma.

Por outro lado, os sofistas, herdeiros da tradição dos antigos rapsodos (Hípias e Górgias usavam o manto de púrpura dos rapsodos para assinalar a continuidade da função dos antigos poetas) utilizavam-se da poesia com uma finalidade retórica e educativa e não literária como era o caso para os poetas, o que não deixava de causar espécie a Sócrates por não poder incluí-los nem na dimensão da *techné* (arte), nem da *epistéme* (ciência). Como sabemos pelo diálogo *Górgias*, Platão opunha as *technai*⁶, nas quais

pode alcançar o maior grau de perfeição técnica numa determinada esfera da atividade humana, sendo as *nomothetiké* (arte de reger a conduta humana) a arte suprema, às atividades dos sofistas, nem científicas, porque não estão calcadas em princípios racionais, nem artísticas, posto que simulacros da verdadeira arte (*eikastiké*), um simulacro do filósofo porquanto constrói contradições baseadas na aparência e nas opiniões.

O método sofístico continha uma iniciação na arte retórica e estratégias na arte da argumentação. As mais habituais consistiam na declamação de *epideixeis* ou discursos demonstrativos de eloquência. Górgias se gabava de ser capaz de responder a qualquer pergunta, uma vez que tinha habilidade de argumentar sobre qualquer tema; dele há fragmentos de discursos pronunciados por ocasião dos jogos Olímpicos e Píticos e também do tipo *Elogio de Helena* ou *Defesa de Palamedes* (exercício retórico sobre temas míticos). Outra estratégia argumentativa consistia na composição dos chamados *dissói logói* (discursos duplos)⁷, que reproduzem a técnica das *antilogias* (*antilogikoi*), isto é, consistiam em opor dois argumentos (*logói*) opostos a fim de produzir uma contradição, tendo sido o método empregado por Zenão de Eleia nos seus famosos argumentos contra o movimento. Platão, no diálogo *Sofista*, assinala como traço distintivo dos sofistas o fato de serem *antilogikoi*, isto é, sua forma de argumentar opõe um *lógos* ou argumento ao outro.

Sabe-se que Protágoras afirmava, antes de qualquer outro, que sobre qualquer assunto há dois raciocínios opostos, capazes de formulação verbal: elogio/censura; acusação/defesa. Este método também foi usado pelos poetas trágicos, especialmente Eurípidas (*Antíope*, frag. 189 N.). Porém, do ponto de vista da universalidade e do imobilismo dos paradigmas platônicos, primado da verdade absoluta, torna-se um perigoso instrumento, pois leva ao relativismo moral. Contudo, no entender dos sofistas, a oposição de teses e de argumentos permite ponderar melhor as situações, analisar em detalhe os conflitos e examinar as responsabilidades mútuas, por isso, o

método antilógico⁸ transcende os limites da retórica prática, convertendo-se num poderoso instrumento de análise e de conhecimento.

Nos discursos duplos, responder às perguntas que se colocam e falar com precisão é traço de quem conhece a verdade das coisas (8, 1; 8, 13). Tanto Protágoras quanto Górgias e, também, Polo, dominavam ambos os métodos. No *Fedro*, Platão menciona Tísias⁹ e Górgias em relação aos argumentos de verossimilhança (*eoikóta*), que fazem com que o pequeno pareça grande, o velho, novo, e vice-versa: “Discursos duplos sobre o bem e o mal se pronunciam na Grécia por aqueles que se ocupam de filosofia. Assim, uns sustentam que o bem é uma coisa e outra diferente é o mal. Outros, em troca, que são idênticos e que o que para uns pode ser bom, para outros é mal e que, inclusive para uma mesma pessoa, umas vezes é bom e outras, mal. Eu também sustento isso. Vou examinar a questão do ponto de vista da vida humana, que se preocupa com a comida, a bebida e os prazeres do amor. Essas atividades são, efetivamente, para quem está doente, um mal, para quem goza da saúde e está necessitando delas, um bem. A incontidência para desfrutar desses prazeres para os incontinentes é um mal, para aqueles que os vendem e com eles obtêm lucro, um bem. A doença para os doentes é um mal, para os médicos, um bem. A morte para os defuntos é um mal, para os comerciantes de objetos fúnebres e fabricantes de lápides, um bem. A agricultura que produz abundantes frutos para os agricultores é um bem, para os comerciantes, um mal. Que os navios de carga colidam e se partam, para o armador é um mal, para os construtores de navios, um bem” (90 D. K.).

Os sofistas também se ocuparam com a correção da linguagem (*orthotés* ou *orthoépeia*) e, nesse sentido, podem ser definidos como os “pioneiros da filologia”; parece que Demócrito já se havia ocupado também com a *orthoépeia*. Hípias tratou da “correção das letras”, vale dizer, o modo como deviam ser escritas corretamente as palavras e, nesse sentido, podemos diferenciar duas acepções: o emprego correto das palavras e a classificação das palavras com relação

à sua função gramatical. No caso de Protágoras, esta preocupação pela *orthoépeia* transcende os limites da correção para examinar as relações existentes entre o pensamento e a expressão: definindo o gênero gramatical, distinguiu as partes do tempo e analisou a noção de *kairós*. Via de regra, todos os sofistas colocaram a seguinte questão: a linguagem é algo natural (*phýsei*) ou fruto da convenção humana (*nomos*)?

No presente texto, essa questão não será cogitada, posto que extrapola a brevidade da nossa exposição. As questões-chave continuam sendo a de *kairós*, as estratégias da eloquência e os discursos duplos (*dissóí logói*), do tipo: “Os demais costumes humanos verás, se os examinais com atenção, que não são nem belos nem feios, mas que a oportunidade os acolhe e, sendo os mesmos, acontece torná-los feios e, alterando-os, belos, de novo”.¹⁰ A descoberta das regras lógicas que regem a linguagem levou Górgias à construção de frases logicamente corretas, do tipo: “o que não é, é”, insistindo no fato de que os conteúdos do pensamento (*tà phronóúmena*) não são iguais à realidade (*tà onta*), sendo uma construção arbitrária, portanto, convencional do universo cultural do homem. Essas proposições foram examinadas por Górgias na sua obra famosa, *Tratado do não-ser*, onde o sofista dialoga contra Parmênides (“nada é; se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, é incomunicável”), vale dizer, se o *ser* e o *pensar* são “uma e a mesma coisa”, conforme acredita o eleata, quando Parmênides diz uma frase do tipo: “não-ser” ou o “não-ser não é”, ainda está dizendo o ser, posto que o não-ser participaria necessariamente do ser. Daí que não há como contrapor um discurso verdadeiro a um falso, todos os dois seriam verdadeiros. Não há mais transparência nas referências: elas se encontram confundidas.

As teses do *Tratado do não-ser* foram interpretadas por Sexto Empírico, séculos mais tarde, como teses céticas, apostando na impossibilidade de um critério da verdade. Porém, elas são passíveis de outras leituras, como a de Nietzsche, que as capta pelo viés da paródia, procedimento largamente utilizado pelo

filósofo: “Moro em minha própria casa, nunca imitei ninguém e rio de todo mestre que não riu de si também” (Inscrição em cima de minha porta).¹¹ A propósito, Franco Ferraz observa que no aforismo 223 de *Além do bem e do mal*, nomeado na tradução de Paulo César de Souza, editado pela Companhia das Letras na 2ª ed. de 1998, p. 128, ‘O mestiço europeu’, Nietzsche traça uma caricatura do europeu do final do séc. XIX, vinculando-a à liberação do riso e da paródia. A autora prefere traduzir o termo alemão *Mischmensch*, do citado aforismo, por “homem-mistura” (*l’homme-mixture*, na tradução francesa de Henri Albert), referindo-se ao fato de que esse conceito do filósofo personificado pelo *homem-mestiço* se apresenta, “Com suas efêmeras predileções, troca ininterruptamente de máscara e de estilo, apresentando-se fantasiado ora de romântico, ora de clássico, de cristão ou ainda “nacionalista”, porquanto esta seria a condição mesma da possibilidade da emergência de um estilo original pela desconstrução, juntamente com a superação, do modelo de identidade estabelecido por Parmênides desde o séc. VI a.C.¹²

Quando o assunto tratado é a sofística, vale a pena lembrarmos da existência de outras lógicas ditas polivalentes, isto é, entre o julgamento puro e simples de uma sentença – entre falsa e verdadeira – novos juízos se estabelecem. É o caso, por exemplo, da lógica trivalente, onde se apresentam sentenças que não são falsas, nem verdadeiras. É interessante a estória apresentada por Gonseth (lógico do séc. XX) dos gigantes lógicos e perversos de uma ilha, onde haviam construído dois templos: o da *verdade* e o da *falsidade*. Aos forasteiros pediam uma sentença e perdiam-se em sádicas discussões.

Julgada verdadeira, o indivíduo era imolado no templo da verdade; julgada falsa, ele era imolado no templo da falsidade. Um lógico moderno, ao chegar, disse a seguinte sentença: “Sei que vou ser imolado no templo da falsidade!”, e não pode ser imolado. Imolado no templo da falsidade, teria dito uma verdade; imolado no templo da verdade, teria dito uma falsidade. É que a sentença não era (no sentido

lógico), nem verdadeira e nem falsa!¹³ Para Górgias, a *doxa* é frágil e instável (*sphalere kai abébaios*), uma forma de conhecimento que convém ao devir, ao movimento, à ambiguidade e à contingência, estando submetida à *peithô* (persuasão); não pertence, pois, à *epistème*, mas à esfera do *kairós*, o tempo da ação humana possível, da contingência e da ambiguidade, que sabemos se aplicar, na Grécia, a três domínios distintos: o domínio médico, a exemplo do *Elogio de Helena*, onde os médicos diagnosticam o *instante crítico*, isto é, o momento em que toda doença pode se reverter para a vida ou para a morte; o domínio militar, onde uma intervenção decidida pode se transformar na vitória ou na derrota; o domínio artístico, no qual a perfeição de uma obra de arte depende desse momento tático. As *doxai*, portanto, como as estátuas de Dédalo, são fugazes, melhor dizendo, é a própria linguagem que tem um papel farmacêutico: ou cura ou mata. *Dôkein* é, portanto, o verbo da decisão política.

No polo oposto, Platão considera o *philodoxo* um amante da *poikilia*¹⁴. Os discursos ambíguos dos sofistas são chamados de *poikíloi lógoi* (“discursos furta-cor”, “palavras cintilantes”), a meio caminho entre o ser e o não-ser. Franco Ferraz enfatiza o papel “farmacêutico” da linguagem posto que o sofista, tal qual o médico, droga a alma do ouvinte e a enfeitiça com o *pharmakon* discursivo: “O tratado do não-ser, além de não falar do *ser*, privilegiando o *não-ser*, tampouco se refere a algo que exista fora do discurso, limitando-se, em uma espécie de *mise en abîme*, ao tautológico regime de um “falar de” vinculado a outro texto”, o que nos lembra o regime do palimpsesto (pergaminho do qual se apagou algo e se reescreveu, deixando vestígios; texto escrito por sobre outro texto, indefinidamente).¹⁵

A positividade da sofística, portanto, estaria menos no *Tratado-do-não-ser* do que no *Elogio de Helena*, desde que o *lógos* sofístico produz verdades além da dimensão retórica. Ora, esta não é a atividade mesma dos *poietai*, conforme explicitado por Platão no Livro X de *A República*, os que trazem algo do *não-ser* para o *ser*, criam, inventam, transformam, plasmam?

Por isso, o sofista seria aquele que forja a verdade (*pseudê logon*), equiparando-se ao mítico *Hefesto*, deus do fogo, do trabalho artesanal com a forja, desde sempre um artesão. Acontece que essa atividade forjadora não pode mais ser pensada como o avesso da verdade platônica, mas como uma atividade modeladora e poética do discurso, como explicita o grande poeta português, Fernando Pessoa, em versos imortais: “O poeta é um fingidor. Finge tão completamente, que chega a fingir que é dor, a dor que deveras sente. (...) E assim nas calhas de roda gira, a entreter a razão, esse comboio de cordas que se chama coração”.¹⁶

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 “prazer de falar”, *logou charin*, confirmando o fato referendado por Aristóteles em *A Metafísica* de que os sofistas não “falavam de”, mas “falavam para”, logo a sua fala não é regida pelo significado de algo, mas pela retórica e pelo carisma.
 - 2 Pelo termo, Platão entende a função da *dialética ascendente*, vale dizer, a divisão de um termo em espécies (*diáiresis*), a definição de cada uma de suas partes e a posterior reunião num gênero ou conceito.
 - 3 NIETZSCHE, Friedrich. *La Volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis, tome II, Livre IV, § 359.
 - 4 Opus cit., p. 110, apud Bellido, Antonio Melero. *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Trad. Alejandro A. González Teniza y Rafael Herrera Montino, p. 159-160.
 - 5 Platão usa um personagem mítico para se referir a Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, famoso pela utilização dos argumentos contra o movimento, notadamente a *dicotomia*, que mostra a multiplicidade na unidade e ao imobilismo do movimento exemplificado pela flecha que não se move.
 - 6 As *technai* sofísticas diferem das platônicas: as primeiras inventariadas eram textos para serem lidos e memorizados para competições jurídicas, políticas ou dialéticas; não são tratados, mas exercícios. Polo as chamou de *mouseia lógon*: “coros de peças em prosa” ou “coleções de modos elegantes de falar”. Em sua origem, esta arte era fundamentalmente pragmática e vinculada a processos judiciais. Dela se utilizaram Tísias, Teodoro, Trasímaco, Córax, Polo, Licímnio e Górgias.
 - 7 Os discursos duplos foram descobertos ao final de alguns manuscritos de Sexto Empírico, cujo autor é desconhecido, mas de conteúdo indiscutivelmente sofisticado. São em número de seis, com temas: Sobre o bem e o mal; Sobre o belo e o feio; Sobre o justo e o injusto; Sobre o verdadeiro e o falso; Sobre se a sabedoria e a virtude são ensináveis; e, ainda, Sobre a concórdia e a loucura ou Sobre a identidade dos contrários, incompleto.
 - 8 O método antilógico diferencia-se da dialética e também da erística (discussão).
 - 9 Tísias teria sido o inventor desses argumentos, sendo que Górgias também os dominava.
 - 10 Autor anônimo, possivelmente Eurípides. Exemplifica a noção gorgiana de *kairós*, segundo a qual qualquer coisa nobre ou bela, transgredindo os limites da justa medida ou da ocasião oportuna, pode se converter em feia e vergonhosa.
 - 11 NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes. Le Gai savoir. Fragments posthumes* (Été 1881 – été 1882). Textes et variantes établis par G. Coli et M. Montinari, traduit de l’allemand par Pierre Klossowski. Édition revue, corrigée et augmentée para Marc B. de Launay, p. 19. Os organizadores supramencionados chamam a atenção para o fato de que esta epígrafe encontra-se na página título da edição de 1887; na primeira edição Nietzsche teria usado outra.
 - 12 FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*, p. 103-5.
 - 13 Referência tirada dos apontamentos das aulas de matemática de meu pai, Haroldo Lisboa da Cunha, em 16/08/1979, que sinalizava para a existência de outras lógicas, além da lógica de Aristóteles, não regidas pelo *princípio de identidade*.
 - 14 Segundo Détéienne e Vernant, o termo *poikilia* (mistura, matiz, furta-cor) se aplica ao tipo de inteligência e/ou de pensamento da *métis*, uma estrutura de pensamento adaptada às exigências práticas do momento, tal como é mapeada ao longo das páginas do livro, *Les Ruses de l’intelligence. La Métis des grecs*, designando o desenho matizado de um tecido, o cintilar de uma arma, a pelagem manchada de um animal, o dorso brilhante de uma serpente pintalgada de manchas escuras, todo tipo de animal que vive em comunidades formigantes a exemplo das abelhas, vespas, vermes, maribondos, formigas. Esta variedade de cores e engastamento de formas produz um efeito de cintilação, ondulação, reflexos nos quais o grego percebia a vibração incessante da luz.
 - 15 FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Platão. As Artimanhas do fingimento*, p.18.
 - 16 PESSOA, Fernando. *Obra poética. O Cancioneiro*, “Autopsicografia”, p.164.
- BELLIDO, A. M. (org.) *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Trad. de Alejandro A. González Teniza y Rafael Herrera Montino. Madrid: Gredos, 1996.
- BÖLTING, R. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, MEC, 1953 (Fac-símile da edição de 1941).
- CASSIN, Barbara. *L’Effet sophistique*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. (org.). *Le Plaisir de parler*. Paris: Minuit, 1986.
- DERRIDA, Jacques. Trad. Rogério da Costa. *A Farmácia de*

- Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DÉTIENNE, M. et VERNANT, J.-P. *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Platão. As Artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Nove variações sobre temas nietszchianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paideia. A Formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, s/d.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome V. *Le Gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. Traduction de Pierre Klossowski. Textes et variantes établis par G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1982. Traduction de *Die fröhliche Wissenschaft*.
- _____. *La Volonté de puissance*. Trad. de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1995, 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética* (volume único). Organização, introdução e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro, GB: Aguilar, 1965.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction de Léon Robin et M.J. Moreau. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1999, 2vs.
- _____. *Dialogues. Phèdre, Le Banquet*. Traduction de Émile Chambry. Paris: Garnier/Flammarion, 1964.
- _____. *La République*. Traduction de Robert Baccou. Paris: Garnier/Flammarion, 1966.
- _____. *Dialogues: Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*. Traduction de Émile Chambry. Paris: Garnier/Flammarion, 1969.