

## Análise das Três Teses do *Tratado do Não-Ser* de Górgias de Leontinos

### Resumo

*Com a séria intenção de refutar o fundamento de todas as filosofias que têm a pretensão de produzir um discurso verdadeiro sobre a estrutura da realidade, Górgias desenvolve suas três famosas teses: Nada é; Ainda que fosse, seria incognoscível; Ainda que fosse cognoscível, seria incomunicável. Górgias é o primeiro a perceber o caráter problemático na noção de ser e os problemas de conhecimento e linguagem derivados disto.*

**Palavras-chave:** Ontologia – Sofística – Górgias – Filosofia Clássica

### Abstract

*With the serious purpose of refuting the foundations of all philosophies that have the pretension of making an true discourse on the structure of reality, Gorgias develops his tree famous thesis: Nothing is; Even if it was, it could not be knowable; Even if it was knowable, it could not be communicated. Gorgias is the first to recognize the problematic character of the notion of being and the problems of knowledge and language derived from this.*

**Key-words:** Ontology – Sophistic – Gorgias – Classical Philosophy

O texto original do *Tratado do Não-Ser* não chegou até nós, mas sim duas paráfrases suas: uma na obra de Sexto Empírico e outra num pequeno tratado anexado à obra de Aristóteles, tratado este que sabemos hoje não ser da autoria do próprio Aristóteles. A paráfrase de Sexto aparece em sua obra *Adversus Mathematicus* (VII, 65 ss.); a do Pseudo-Aristóteles, no pequeno tratado *Sobre*

---

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

*Melisso, Xenófanes e Górgias* (que chamaremos doravante de *MXG*). Esta última é considerada como a melhor paráfrase, por ser mais completa e precisa que aquela de Sexto.

A paráfrase de Sexto possui alguns inconvenientes: em primeiro lugar, foi composta sete séculos após a morte de Górgias; em segundo lugar, possui toda uma elaboração que é em si mesma estranha a Górgias, como a colocação do problema no início do *Tratado* (VII, 65 ss.), certas formalizações lógicas e todo um vocabulário próprio à Escola Cética (Cassin: 1995, pp. 121-122). A paráfrase de Sexto foi a mais transmitida (é a única colocada entre os fragmentos de Górgias por Diels-Kranz, por exemplo), e esta foi provavelmente a razão principal de se considerar Górgias como um cético.

A paráfrase do *MXG* é anterior à de Sexto, mas não sabemos ao certo quem a escreveu nem quando: alguns manuscritos antigos afirmam ser obra do próprio Aristóteles (hipótese hoje descartada), outros manuscritos afirmam ser da autoria de Teofrasto (Cassin: 1995, pp. 121-122); Diels (1952, pp. 148-149) afirma ser obra de um peripatético do século três a. C.; Untersteiner (1993, p. 149) crê ser obra proveniente da Escola de Mégara. Apesar de não sabermos quem é seu autor, o *MXG* reconhecidamente contém a melhor paráfrase do *Tratado*, muito embora esteja corrompido em alguns trechos. Utilizaremos, portanto, o texto do *MXG* na análise que faremos a seguir, recorrendo a Sexto apenas quanto este for capaz de complementar nossa análise do *Tratado*.

Uma opinião sobre o *Tratado do Não-Ser* de Górgias é muito difundida entre os acadêmicos: aquela de Gomperz (1912), segundo a qual tal obra nada mais é que uma irônica redução ao absurdo da doutrina de Parmênides. Consideremos, porém, a possibilidade de que Górgias pretenda, com o *Tratado*, provar que a noção de ser é vazia e inconsistente. Há razões com as quais se pode defender essa tese. Cito a seguir duas particularmente importantes. Em primeiro lugar, as recentes investigações de Kahn e seus seguidores sobre o uso do verbo ser em grego nos levam a uma outra interpretação da expressão célebre que abre o *Tratado*: *Ouk einai phesin ouden* (*MXG*, 979a, 1-5). O verbo ser (aqui no infinitivo presente) era comumente traduzido por *existir*, e a frase recebia então como tradução “[Górgias] diz que nenhuma coisa existe”. Tal tese era então tomada como uma ironia de Górgias.

Kerferd (1984, p. 94 ss.), desenvolvendo a interpretação de Kahn sobre a significação do verbo ser em grego (interpretação segundo a qual tanto o uso existencial como o predicativo do verbo ser se remetem a um uso mais fundamental, mais próximo do predicativo que do existencial), chega à con-

clusão de que os filósofos gregos preocupavam-se especialmente com problemas de predicação, que eles “tendiam antes a considerar como problemas de inferência de qualidades e características de objetos no mundo real à nossa volta” (ibidem, p. 95)<sup>1</sup>. Assim, o dito de Górgias seria mais bem traduzido do seguinte modo: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é”. Colocada dessa forma, a frase não soa mais como algo absurdo, mas como a afirmação de que nada é em sentido estrito, de que coisa nenhuma possui as características próprias à concepção parmenídica do ser: nada é eterno, incriado, uno, imutável etc.

Outra razão em favor da seriedade do *Tratado* é que, como observa Untersteiner (1993, p. 233), Isócrates, o maior discípulo de Górgias, toma a sério as teses deste último, bem como Platão, o qual, no *Fedro* (267a), declara que Górgias renuncia ao conhecimento da verdade em favor do verossimilhante. Aristóteles, da mesma forma, considera seriamente as doutrinas de Górgias em IV, 4 da *Metafísica*, e sobre elas teria também escrito um tratado que não nos chegou, mas que é mencionado por Diógenes Laércio (*Vida dos Filósofos Ilustres*, V, 25). Citemos ainda Sexto Empírico, o qual, em sua paráfrase do *Tratado*, reafirma a seriedade do mesmo (*Ad. Math.*, VII, 65 ss.)<sup>2</sup>.

Um ponto comum entre todos os comentadores de Górgias é que este dirige as teses do *Tratado* contra Parmênides e seu discípulo Melisso<sup>3</sup>. O próprio título do *Tratado* é uma deliberada inversão dos títulos de *Sobre o Ser* de Parmênides e *Sobre a Natureza ou Sobre o Ser*, de Melisso. Veremos, porém, que o *Tratado* se dirige não apenas contra Parmênides e Melisso, mas contra todo e qualquer sistema filosófico que inclua uma ontologia positiva. Como nos diz Untersteiner, Górgias...

[...] Não se propôs a eliminar o pensamento, mas constata sua dissolução [...]. O pensamento inteiro, assim como o ser, é minado por antinomias destrutivas [...]. O *Tratado do Não-Ser* [...] contém uma impiedosa sucessão de antinomias que destroem todas as doutrinas filosóficas, cada uma delas nadificando a outra e se nadificando por sua vez (1993, p. 212).

- 
- 1 A filosofia grega, até o século IV a. C., ao falar do ser, não considera o conceito de existência como separado do conceito de ser. Tal distinção só foi realizada posteriormente (cf. Kerferd: 1984, p. 95).
  - 2 Quanto a isso, diz-nos Sexto: “Górgias de Leontinos contava-se entre os que rejeitaram o critério de ordem, mas não partiu do mesmo pressuposto que os seguidores de Protágoras. Com efeito, no seu *Tratado sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza* defende três pontos capitais [...]”.
  - 3 Cf. Guthrie: 1969, p. 193; Kerferd: 1984, p. 71; Dupréel: 1948, p. 63; Cassin: 1995, cap 1.

Como veremos adiante, Górgias não se limita a demonstrar que o ser é impossível como uno parmenídico, mas também que é impossível como múltiplo, segundo a concepção dos físicos. Em termos aristotélicos, a tese de Górgias “nada é” equivale a afirmar que as coisas não têm essência. Górgias demonstra que qualquer discurso que tente atingir o fundamento da realidade, isto é, que tente se lançar para além do campo das coisas sensíveis buscando um elemento estável em que se apoiar, está fadado a conter em si mesmo contradições. Aristóteles confirma o que estamos dizendo em relação a essa intenção de Górgias no *Tratado* quando afirma, em IV, 4 da *Metafísica*, ao criticar o pensamento gorgiano, que este e outros que se identificam com seu pensamento “destroem a substância e a essência” (*Metafísica*, IV, 4, 1007a 20. Cf. Aubenque: 1994, p. 135).

Tanto no *Tratado do Não-Ser* quanto no *Palamedes* e no *Helena*, Górgias utiliza reduções ao absurdo. O método de redução ao absurdo, como se sabe, tem sua invenção creditada a Zenão por Aristóteles, e Zenão o utiliza no desenvolvimento de seus famosos paradoxos. A diferença crucial entre Zenão e Górgias, no que se refere à aplicação da redução ao absurdo, é que Zenão busca, com seus argumentos, defender o Ser parmenídico contra o ataque dos pluralistas, enquanto que Górgias, utilizando argumentos do próprio Zenão (MXG, 979a 20 ss.) e de Melisso, faz com que as teses de Parmênides e dos Físicos se anulem mutuamente.

A primeira tese do *Tratado* (*Ouden estin*) é famosa por seu caráter paradoxal e pode ter as seguintes significações:

“Coisa nenhuma existe” no sentido de que as coisas não estão aí, e de que o mundo é equivalente a nada: este sentido levou à consideração do *Tratado* como uma paródia.

“Coisa nenhuma é” no sentido de que o verbo *ser* é incapaz de, servindo como cópula, nos revelar as verdadeiras conexões presentes entre sujeitos e predicados no mundo real, pois sua própria noção é contraditória. Esta é a interpretação que livra o *Tratado* da acusação de paródia e concentra-se no uso predicativo do verbo *ser*.

“Coisa nenhuma é” no sentido de que a noção de *ser* não pode designar qualquer característica ou atributo das coisas. As coisas não são *e*, por esta razão, qualquer discurso que pretenda falar do real nessa esfera de abstração está fadado a conter em si mesmo inconsistências *e*, conseqüentemente, fadado a ser falso. Trata-se, portanto, da crítica ao uso existencial do verbo *ser*.

Partindo da hipótese já apresentada acima de que o *Tratado* não é mera paródia, consideraremos que a expressão *Ouden estin* é expressa simultanea-

mente nos sentidos predicativo e existencial, o primeiro referindo-se à questão epistemológica e o segundo à questão ontológica.

Górgias nos anuncia no início do *Tratado do Não-Ser* sua primeira tese: “Nem ser nem não-ser é” (MXG, 979a 25 ss.). Sobre isso podemos discorrer do seguinte modo: Que relação existe entre ser e não-ser? São coisas distintas ou são a mesma coisa? Se são coisas distintas, ambos são, identificando-se quanto ao ser. Mas aí ser e não-ser seriam o mesmo, e nada seria. Se, porém, são distintos, cabendo ao ser não ser e ao não-ser ser, além do absurdo de o não-ser ser, o ser não seria – e, mais uma vez, nada seria. E se o ser fosse e o não-ser não fosse, ainda assim o não-ser seria não-ser, voltando o não-ser a ser – e de novo nada seria. E se o ser fosse tudo, também seria não-ser – e novamente nada seria. Por fim, se são a mesma coisa, ser é não-ser, e vice-versa – e segue nada sendo.

Esse discurso subentende a questão crucial da ontologia, que é a seguinte: se o ser é algo determinado, como defini-lo e distingui-lo do não-ser? Ora, tudo absolutamente é, de uma forma ou de outra. Assim, como se poderia separar o ser de seja lá o que fosse, se o que quer que fosse que fizesse fronteira com o ser deveria também ser? O ser, como gênero supremo de tudo, não admite tal separação, pois ele é aquilo no que as demais coisas se colocam, ele é o cenário onde tudo mais é disposto. Porém, sendo aquilo que é comum a todas as coisas, o ser não se distingue de nada, nem do não-ser, que, ao ser mencionado, passa instantaneamente a ser.

Eis a tragédia: ao ser comum a tudo e indefinível, ele não se distingue de nada. Ele é nada. Não há nada que seja de fato. As coisas não têm a propriedade de ser: o ser não lhes é uma característica, pois o ser não é característico de nada. Dizer que uma coisa existe é o mesmo que nada, pois, ao dizermos o nome de uma coisa, a coisa nomeada passa instantaneamente a existir de um modo ou de outro, como realidade ou ficção, como possibilidade ou mesmo como impossibilidade (quando, por exemplo, dizemos “É impossível que...”). Assim, o ser não é característica das coisas, e quando dizemos que algo é ou não é, não estamos, de fato, dizendo nada.

Podemos tirar as duas seguintes conclusões a partir da argumentação que acabamos de expor: o verbo ser é incapaz de nos informar sobre as relações entre as coisas do mundo real, pois, quando dizemos que alguma coisa é, não sabemos se ela é ao modo do ser ou do não-ser. Além disto, a própria concepção do ser é inconsistente, contraditória e vazia, de modo que nenhuma coisa pode ter o ser como uma de suas características ou propriedades. Nem muito menos o ser por si mesmo pode existir, pois o ser não pode estar presente

entre as coisas do mundo, já que sua noção engloba sua antítese destruidora: o não-ser. O ser, por assim dizer, deixaria de estar entre as coisas do mundo no exato instante em que viesse a ser, pois, neste instante crucial, já não mais seria.

Isócrates confirma essa interpretação no que se refere à impossibilidade de que as coisas contenham em si o ser (e correlativamente o não-ser) entre suas características, bem como a impossibilidade de que o ser (e correlativamente o não-ser) esteja entre as coisas do mundo:

*Como é que realmente alguém poderia ultrapassar Górgias, que ousou afirmar que nenhum ser existe [ou é] [...] enquanto Parmênides e Melisso sustentavam que existia um só ser, [...] Górgias [sustentava] que absolutamente nenhum. (Isócrates: 10, 3)*

Os demais argumentos em favor da primeira tese nada mais fazem que salientar a impossibilidade de que as coisas possuam o ser como uma propriedade e que o próprio ser seja possível como uma das coisas do mundo. Para isso, primeiramente, Górgias usa o argumento de Melisso que trata da eternidade e da geração:

*Depois de seu argumento, [Górgias] diz que se [algo] é, é, em verdade, ou não-gerado ou gerado. Se [é] não-gerado, concede, pelas teses de Melisso, que é infinito: no entanto, o infinito não poderia ser em parte alguma. Pois nem seria em si próprio nem em outro. Pois, deste modo, haveria dois infinitos, tanto aquele que é em quanto aquele no qual é, de acordo com o argumento de Zenão sobre o espaço coisa nenhuma seria em parte alguma. (MXG, 979b, 20 ss.)*

Tal identificação entre eterno, sem princípio e infinito depende de uma assimilação do infinito espacial ao temporal. Isso não é problema aqui, pois tal tese é de Melisso, e Górgias nada faz senão aceitá-la para imediatamente provar seu absurdo.

Górgias faz uma concessão a Melisso: pois bem, se o ser é não-gerado (eterno), então ele é infinito. Mas daí surge o problema, pois, se é infinito, não é em parte alguma. O argumento de Zenão em questão nos é informado por Aristóteles: “A dificuldade de Zenão exige uma explicação: pois se tudo o que existe tem um lugar, o lugar também terá um lugar, e assim *ad infinitum*” (Aristóteles, *Física*, V, 1, 209a 23). Assim, se algo é não-gerado, e por consequência eterno e infinito, não pode ser em parte alguma, pois tem de

ao mesmo tempo conter a si próprio, sendo não um mas dois e, como vemos pelo fragmento de Aristóteles, a seguir três, e assim por diante. Portanto, a partir de argumentos próprios da escola eleática, Górgias demonstra a impossibilidade do ser parmenídico.

Na continuação, Górgias argumenta que, na verdade, o ser não pode ser gerado:

*Então, devido a isto, não é não-gerado nem gerado. Portanto, nada seria gerado nem a partir do ser nem a partir do não-ser. Pois, se fosse gerado a partir do ser, se transformaria, o que é impossível, pois se o ser se transformasse não mais seria algo que é propriamente, do mesmo modo que, se também o não-ser fosse gerado, não mais seria algo que não é. Nem certamente seria gerado a partir do ser. Se, com efeito, o não-ser não é, coisa alguma poderia ser gerada a partir do nada. No entanto, se o não-ser é a partir do não-ser, não é gerado devido às razões pelas quais precisamente tampouco é gerado a partir do ser. Se, então, é necessário que se algo seja, é, em verdade, não-gerado ou gerado, e se isto é impossível, é impossível também que algo seja. (MXG, 979b, 26 ss.)*

O ser só poderia ser gerado ou a partir do ser ou a partir do não-ser. Se fosse gerado a partir do ser, o ser se transformaria, o que é impossível, pois sua natureza exclui o devir. Correlativamente, o não-ser não pode ser gerado, pois então não mais seria algo que não é. Ou seja: se o ser se transformasse no que não é, ainda assim ele se transformaria em alguma coisa que é. Porém, se o não-ser não é, nada pode ser gerado, pois a própria geração supõe o não-ser, sem o qual o ser não pode vir a ser outro que não ele mesmo. Se, finalmente, o não-ser fosse porque é algo que não é, nada poderia ser gerado, porque será um caso análogo da geração do ser a partir do ser, que Górgias já demonstrou que não pode ocorrer.

Em outros termos, o ser não pode vir do não-ser, já que o não-ser nada é. Tampouco o ser pode vir do ser, pois deixaria de ser, na transformação, o que era, o que é absurdo, pois é o ser. O não-ser também não pode advir por nada ser. E mesmo se o ser se tornar não-ser, ainda assim se torna algo que é. Porém, é necessário que o não-ser seja alguma coisa para que haja geração, senão não haverá aquilo para o que o ser caminhe, para que o ser venha a ser na medida em que não é. Sem o não-ser, tudo fica estático e impossível de se modificar ou ser gerado. Com o não-ser, tudo é anulado, pois o ser infalivelmente se confunde com o não-ser e deixa de ser.

Por outro lado, o ser não pode ser ao mesmo tempo não-gerado (eterno) e gerado. Esta conclusão só se estabelece explicitamente na paráfrase de Sexto: “Estes dois predicados se excluem um ao outro, e se o ser é eterno, ele não é gerado, se é gerado, ele não é eterno” (Sexto, *Ad. Math.*, 72). Como todas as coisas só podem ser ou geradas ou não-geradas, e como o ser não é nem uma coisa nem outra, nem muito menos ambas simultaneamente, então nenhuma coisa é.

Górgias então desenvolve outro argumento: uno e múltiplo não podem ser predicados do ser e, portanto, nenhuma coisa é:

*Ademais, se algo é, é ou um ou mais numerosos, diz [Górgias]: no entanto, se não [é] nem um nem múltiplas coisas, coisa alguma seria. E – diz ele – certamente um não seria, porque o um seria verdadeiramente incorpóreo, na medida em que não possui nenhuma grandeza, o que é refutado pelo argumento de Zenão. Mas se não é um, nada seria absolutamente. Pois, não sendo um, também não pode ser múltiplas coisas. Mas, se não é nem um nem múltiplas coisas, diz [Górgias], coisa nenhuma é. (MXG, 979b ss.)*

Este trecho do MXG apresenta lacunas. Quanto à alusão que é feita a Zenão, ela se refere a um argumento segundo o qual o que não possui nem grandeza nem espessura nem massa não pode existir. Simplicio nos informa sobre o argumento de Zenão em questão:

*Nada é, nem poderia ser, o que nem tamanho nem solidez nem espessura [possui]: Pois, diz [Zenão], se fosse adicionado a outra coisa que é, nada maior produziria; pois, em razão de ser de nenhum tamanho, nada é capaz de acrescentar ao tamanho quando é adicionado. E assim, a partir disto, o que é adicionado nada seria. Mas se, quando é retirado, o outro não é menor, nem, ao contrário, quando é adicionado, o outro será aumentado, é evidente que nada é o que foi adicionado, nem o que foi subtraído. (Simplicio, *Física*, 139, 9)*

É interessante notar que Zenão concebeu esse argumento contra a pluralidade, o que se comprova com o que nos diz Simplicio logo no início do texto que acabamos de citar: “Se houvesse uma pluralidade, as coisas seriam tanto grandes quanto pequenas; tão grandes a ponto de serem infinitas em tamanho, tão pequenas a ponto de não ter tamanho algum”.

Acompanhemos o fragmento de Simplicio para compreendermos inteiramente a intenção de Górgias ao fazer uso desse argumento de Zenão:

*Mas, se fosse, cada coisa deveria ter um certo tamanho ou figura, e uma parte disto deveria estar a uma certa distância da outra parte; e o mesmo argumento serve para a parte em frente disto – isto também terá algum tamanho, e alguma parte disto estará na frente. E é a mesma coisa dizer isto uma vez e prosseguir dizendo isto indefinidamente; pois nenhuma tal parte será a última nem qualquer parte estará sem relação com outra.* (Simplicio, *Física*, 141, 1)

Górgias também utiliza essa parte do argumento de Zenão contra a própria doutrina eleática. Tal argumento é explícito em Sexto (*Ad. Math.*, 73): se o ser uno não é incorpóreo, ele é ou quantidade ou continuidade ou grandeza – em todos estes casos ele será composto de um número indeterminado de partes, não sendo, portanto, nem indivisível nem uno. O ser, porém, não pode ser múltiplo: a multiplicidade – lemos em Sexto (*Ad. Math.*, 74) – é uma combinação de unidades, e uma vez destruída a unidade, destrói-se a multiplicidade. Ou seja: se o ser fosse múltiplo, essa multiplicidade necessariamente seria composta por unidades; essas unidades, como vimos, não poderiam ser imateriais, mas teriam de ser compostas por partes, e assim *ad infinitum*. Portanto, nenhuma coisa é.

Neste último argumento vemos que a argumentação de Górgias se volta não apenas contra a concepção do ser de Parmênides, mas também contra as concepções dos físicos, pois é demonstrada a impossibilidade de que o ser seja compreendido como uma multiplicidade sem que isto acarrete inconsistência:

*Esta argumentação de Górgias contra o uno e o múltiplo – observa Untertiner (1993, p. 218) –, da mesma forma que a argumentação precedente, se prende de maneira crítica ao mesmo tempo ao monismo (especialmente sob a forma que ele tinha tomado na metafísica dos eleatas) e ao pluralismo, utilizando argumentos tomados do eleatismo, e mais particularmente a Zenão; assim, chega ele [Górgias] à conclusão [...], que aquela escola não havia posto em evidência, de que este pretendo ser absolutamente não existe.*

A seguir Górgias considera a hipótese do ser em movimento:

*E, também, coisa nenhuma se moveria. Pois, movendo-se, não possuiria mais a mesma forma, mas, por um lado, o ser seria o não-ser, e, por outro, o não-ser viria a ser, ademais, se perfizesse o movimento, pelo que se deslocaria, não sendo contínuo, seria dividido, mas, onde é dividido, o ser não está no lugar em que é dividido. De modo que, movendo-se todas as partes, por todas as partes é dividido. No entanto, sendo assim, não é em parte alguma. Pois falta ser, aí onde é dividido, diz [Górgias], e chama isto de dividido ao invés de vazio, do mesmo modo que está escrito nos argumentos creditados a Leucipo. (MXG, 980a 2-9)*

Untersteiner afirma que certamente Górgias, em seu texto original, precedia a crítica do movimento com uma crítica do repouso (1993, p. 218) que os atomistas, por exemplo, poderiam fornecer. Na paráfrase de Sexto nem sequer aparece a crítica ao movimento. Como observa Levi (1941, p. 20-21), tanto aqui quanto nas passagens anteriores, Górgias destina seus argumentos contra todas as metafísicas que tenham de algum modo buscado determinar a natureza da realidade:

*Este texto mostra – afirma Levi (ibidem) –, por argumentos tirados do eleatismo, que é impossível atribuir o movimento à realidade. Fazendo isto, ele critica todas as metafísicas [tanto a dos físicos quanto aquelas implícitas no senso comum] à exceção do eleatas; mas esta polêmica era aparentemente precedida de uma outra, hoje perdida, que, dirigida contra o eleatismo, tendia a provar a impossibilidade do ser em repouso. E Górgias teria concluído seu raciocínio deste modo: como o ser deve se encontrar num ou noutro destes estados e como estes dois são impossíveis, nada é.*

Temos dois argumentos contra o movimento no texto que acabamos de citar do MXG. O primeiro mostra a impossibilidade de que haja um movimento por alteração em algo que seja: pois, ao transformar-se ou alterar-se, deixaria de ser o que é (o ser se transformaria no não-ser), enquanto que o não-ser, pela transformação, viria a ser. O segundo argumento trata da impossibilidade de que algo que seja se mova por translação. A passagem do MXG é bastante truncada, mas Levi (1941, p. 22) interpreta-a sob a luz de um comentário de Aristóteles relativo a Melisso, comentário que citaremos a seguir para tornar mais clara a argumentação do MXG:

*Alguns dos antigos filósofos [Aristóteles acabara de citar Melisso e Demócrito] sustentam que o ser deve necessariamente ser uno e imóvel; pois eles argumentavam que o vazio não existe, mas que, se não há um vazio existindo separadamente, o ser não poderia ser movido; nem, novamente, poderia haver uma multiplicidade de coisas, já que não há nada que as mantenha separadas; e eles declaram que, se alguém sustenta que o mundo não é contínuo, mas mantém contato em separação, isto não é diferente de dizer que as coisas são muitas (e não uma) e que há um vazio. Pois se o mundo é totalmente divisível, não há nenhum um e por esta razão nenhuma multiplicidade, mas o todo é um vazio. [Por esta razão], eles dizem que é igualmente necessário negar a existência do movimento. (Aristóteles, *Geração e Corrupção*, A, 8, 325a 2. – Cf. Untersteiner: 1993, p. 243 ss., nota 63)*

Assim, Górgias demonstra, no exame da primeira tese, que qualquer discurso que pretenda falar acerca das coisas em sentido geral (isto é, falar do ser das coisas) está fadado a ser anulado não apenas pelo discurso contrário, mas também por si mesmo, em razão da inconsistência inerente à noção de ser. Portanto, a rota para um discurso geral sobre o ser já foi fechada. Quando Górgias parte da afirmação “Ainda que as coisas sejam, elas são incognoscíveis”, que constitui a segunda tese do *Tratado*, ele o faz para penetrar em outra esfera de sua argumentação contra a pretensão de se descrever racionalmente a estrutura da realidade. Górgias passará a atacar o que hoje chamamos de “teoria do conhecimento”:

*[...] depois destas mesmas demonstrações, [Górgias] diz que, se é, é incognoscível. Com efeito, é necessário que todas as coisas pensadas sejam, (10) e o não-ser, já que não é, não pode ser pensado. No entanto, sendo assim, ninguém diria nada falso, diz [Górgias], nem mesmo se diz que carros de guerra combatem no mar. Pois neste caso todas as coisas seriam. E, com efeito, por causa disto, as coisas vistas e as coisas ouvidas serão, porque cada uma delas é pensada. Mas, se não é assim, mas, do mesmo modo que as coisas que vemos, em nada mais são onde as vemos, assim as coisas que vemos não mais são pensadas onde as vemos (e, com efeito, do mesmo modo que tanto muitos aí vêem estas coisas quanto muitos estas coisas pensassem), por que, portanto, seria mais evidente que tal coisa é? Mas não é evidente que esse tipo de coisas é verdadeiro. De modo que, se tais coisas também são, para nós seriam incognoscíveis. (MXG, 980a ss.)*

Neste ponto, é mais uma vez necessário comparar este trecho do MXG com o texto que trata do mesmo tema na paráfrase de Sexto:

*Se aquilo que pensamos não existe como ser, o ser não é pensado [...] Se, de fato, as coisas pensadas existem como seres, tudo o que se pensa existe, independentemente da forma como for pensado, o que é inverossímil [...] Além disto, se aquilo que pensamos existe como ser, as coisas que não existem não podem ser pensadas. Por conseguinte, a coisas contrárias advêm o contrário e o ser é o contrário do não-ser. E assim, pelo menos, se ao ser aconteceu ser pensado, ao não-ser acontecerá não ser pensado. Mas isto é absurdo. Também Cila, Quimera e muitas outras coisas não existentes são pensadas. Portanto, o ser não é pensado. Tal como aquilo que se vê se diz visível por ser visto, o que se ouve torna-se audível por ser ouvido, e não rejeitamos as coisas visíveis por não as ouvirmos, nem repudiamos as audíveis por não serem vistas – pois cada uma dessas coisas deverá ser percebida pelo sentido que lhe é próprio e não por outro – do mesmo modo, aquilo que pensamos, ainda que não seja percebido pela vista nem escutado pelo ouvido, existirá porque é apreendido pelo seu próprio critério. Assim, se alguém pensa que carros de cavalos correm rapidamente sobre o mar, embora não os veja, deverá acreditar na existência de carros correndo rapidamente sobre o mar. Porém isto é absurdo. Logo, o ser não é pensado nem tampouco apreendido. (Ad. Math., 77 ss. )*

Górgias trata, na segunda tese, da impossibilidade de se atingir o ser das coisas, “quer elas sejam o efeito da percepção quer elas tenham sido elaboradas pela atividade intelectual” (Untersteiner, 1993, p. 219). Como observa Levi (1941, p. 26), a segunda tese de Górgias se dirige contra todas as doutrinas filosóficas. As coisas (*pragmata*), a respeito das quais é afirmada a impossibilidade de conhecer que sejam, devem ser compreendidas no sentido mais amplo possível, como componentes do “real em geral, estendido ao sentido monista ou pluralista, concebido com gerado ou não-gerado, e assim por diante” (Levi: 1941, p. 22). Além disto, acrescenta Untersteiner (1993, p. 220), tais coisas englobam tudo o que é passível de ser objeto da experiência humana, seja coisa sensível, imaginada ou especulada.

O texto de Sexto que acabamos de citar acima se inicia com o que poderíamos chamar de argumento contra a apreensão do ser das coisas pensadas, isto é, das coisas concebidas unicamente por meio do pensamento. Este argumento, observa Untersteiner (1993, p. 222), se dirige contra todos os filósofos

pré-socráticos. Como se sabe, todos eles conceberam um fundamento para a realidade. Todos esses elementos são unicamente pensados e jamais experienciados (quando, por exemplo, Heráclito diz ser o fogo o elemento de todas as coisas, ele não se refere ao fogo sensível, mas aos elementos que compõem o fogo e todas as outras coisas – elementos estes, é claro, não sensíveis).

Sabemos que surge contradição quando dizemos que tal ou qual elemento é o ser, o fundamento do real. Porém, vamos supor que possamos pensar esse contraditório fundamento da realidade. A adoção dessa hipótese de trabalho permitirá a Górgias adicionar mais um argumento contra a capacidade do pensamento de conhecer o ser. Para que o pensamento se ocupe de coisas que são, é necessário que tanto as coisas pensadas sejam quanto o não-ser não seja pensado. Mas, se assim o fosse, não erraríamos jamais ao pensar: sempre pensaríamos coisas que são. Porém, muitos seres que pensamos decididamente não são (como, por exemplo, a Quimera). Mesmo admitindo a hipótese de podermos pensar o ser, não há qualquer garantia de que pensamos algo que é, em vez de simplesmente nos ocupamos das coisas que não são.

Esse problema abrirá caminho para o descarte da possibilidade de que o homem disponha de qualquer função com a qual ele possa captar a realidade no que diz respeito ao que ela supostamente possuiria de eterno e imutável, o suposto ser das coisas. Todos os filósofos que crêem na possibilidade de que o homem atinja o conhecimento verdadeiro sobre o real concebem no homem alguma função privilegiada, capaz de garantir a penetrabilidade do mundo pela razão e de fornecer ao ser humano um conhecimento daquilo que se mantém constante através da mudança. Chamemos essa nobre função de intuição intelectual. Górgias ataca justamente a possibilidade de que o homem disponha de uma tal intuição intelectual, e seu argumento pode ser assim sintetizado: (1) O visível é dito visível porque é visto, porque é apreendido pelo olhar; o mesmo vale para todo o sensível. (2) Ora, não deixamos de crer que percebemos tais coisas sensíveis por não percebê-las por um outro sentido. Assim, se vemos algo, o fato de não ouvi-lo não compromete a sua visão. Da mesma forma, se ouvimos algo, mas não o vemos, não rejeitamos o som da coisa simplesmente por faltar-nos sua imagem. Desse modo, cada coisa é percebida pelo sentido que lhe é próprio e não por outro. (3) Entretanto, as coisas pensadas só serão percebidas se apreendidas pelo seu próprio critério, se o ser humano dispuser de alguma faculdade capaz de apreender o ser. (4) Porém, o fato de pensarmos em alguma coisa não contribui para que aceitemos a realidade do ser dela própria. Se, por um lado, contamos entre as coisas do mundo as coisas que vemos sem ter de ouvi-las também, não

podemos contar entre as coisas do mundo as coisas que pensamos sem que também a percebamos por algum dos sentidos; não fosse assim, teríamos de crer na realidade de porcos voando a grandes altitudes só pelo simples de fato de pensarmos sobre eles. Porém, o ser das coisas não é apreendido por nenhum sentido específico: o ser humano não dispõe de qualquer faculdade de intuição intelectual.

Górgias dispara então o seu terceiro golpe contra toda e qualquer doutrina filosófica que queira produzir um discurso sobre a realidade última do mundo. Górgias, ao defender a primeira tese do tratado, contesta a própria noção de ser e qualquer noção que aponte nas coisas um elemento que escape ao fluxo ininterrupto da mudança. Em seguida, defendendo a segunda tese, argumenta contra a possibilidade de que o homem disponha de alguma capacidade de captar o suposto ser das coisas. Górgias se volta então contra o último elemento através do qual seria possível fundar um discurso uno sobre as coisas: a linguagem.

A argumentação de Górgias em favor da terceira tese do *Tratado* (qual seja: ainda que alguma coisa fosse e fosse cognoscível, não seria comunicável a outrem), pode ser dividida em duas partes principais, a primeira demonstrando a heterogeneidade do *logos* e do real, e a segunda, o caráter relativo, individual e incomunicável de todo conhecimento. Passemos à análise da primeira parte do argumento, a afirmação da heterogeneidade do *logos* e do real. Quanto a isto, diz-nos o MXG:

*E, com efeito, se são cognoscíveis, como, diz [Górgias], poderia alguém comunicá-las a outrem? Pois, diz, como poderia alguém comunicar a outro, pela palavra, aquilo que vê? Ou como poderia alguma coisa ser evidente para alguém que a escute e não a veja? Pois, do mesmo modo que a visão não conhece os sons, assim a audição não ouve as cores, mas os sons: e aquele que diz, diz, mas não a cor nem a coisa. Portanto, como poderia alguém, não tendo determinada coisa no espírito, vir a tê-la no espírito por intermédio de outra pessoa, através da palavra ou do signo, que é diferente da coisa, a não ser que ou, por um lado, veja-a, se for uma cor, ou, por outro, escute-a, se for um som? Pois, a princípio, ninguém diz nem o som nem a cor, mas a palavra. De modo que não é possível pensar a cor, mas vê-la, também não é possível pensar o som, mas ouvi-lo. (MXG, 980a 18 ss.)*

Aqui, todos os comentadores concordam estar implícita a teoria da percepção de Empédocles, segundo a qual diminutas partículas emanam dos

corpos, partículas que, de acordo com seu tamanho, penetram nos diferentes sentidos, produzindo as diferentes percepções (Cf. Platão, *Mênon*, 76a ss.). O argumento de Górgias pode ser sintetizado da seguinte maneira: (1) Aquilo que vemos é visto, mas não ouvido. Da mesma forma, o que ouvimos é ouvido e não visto, e o mesmo vale para todas as percepções. (2) Não podemos experienciar uma percepção própria de um sentido através de outro sentido. (3) Assim também a palavra não pode comunicar a outro algo que ouvimos ou vemos ou percebemos por qualquer outro sentido. Pois, da mesma forma que o som não pode nos fazer experienciar a cor e o sabor, o *logos*, enquanto signo, não pode nos fazer experienciar qualquer uma das coisas que apreendemos pelos sentidos. A paráfrase de Sexto confirma essa reconstrução:

*Se for verdade que há coisas visíveis e audíveis e, na generalidade, perceptíveis aos sentidos – seres estes situados no exterior – e, dentre estes, as visíveis são apreendidas pela vista, enquanto as audíveis o são pelo ouvido, e não de outro modo, como podem então ser comunicados a outrem? Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que [é] nem o ser: logo, não comunicamos o ser aos que nos rodeiam, mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. (Sexto, Ad. Math., 83-84)*

Já sabemos que Górgias, ao defender a primeira tese do *Tratado*, refuta a possibilidade de que alguma coisa seja em sentido estrito, e que, ao defender a segunda tese, refuta a possibilidade de que o ser das coisas (aquilo que nas coisas permaneceria constante através das mudanças) fosse apreendido por uma capacidade qualquer distinta dos sentidos. Ora, aquele ser não-sensível e imutável certamente não pode ser objeto da experiência. Podemos citar o seguinte pensamento de Górgias, que nos chegou através de um fragmento sírio, como prova de que Górgias realmente pensava assim: “Aquilo que nenhuma mão toca, nem nenhum olho vê, como o pode a língua expressar ou a orelha do ouvinte perceber?” (Barbosa & Castro: 1993, p. 64). Tudo o que nos resta, portanto, é averiguar se podemos comunicar ao menos esse ser sensível das coisas, o qual, ainda que submetido ao fluxo irrefreável da mudança, se nos apresenta diante dos sentidos. Tomando a teoria da percepção de Empédocles, vemos que nem sequer podemos comunicar as qualidades sensíveis das coisas: o *logos*, coisa sensível entre as coisas sensíveis, é com certeza distinto das outras coisas sensíveis que nos cercam. Assim, da mesma forma que um som determinado não nos comunica qualquer outra qualidade

sensível (nem sequer outros sons) mas tão somente ele mesmo, da mesma forma o *logos* nada transmite senão a si próprio.

A paráfrase de Sexto nos informa a maneira como Górgias concebia o processo pelo qual se dava a formação das palavras:

*Na verdade, a partir do encontro do sabor, origina-se em nós a palavra produzida de acordo com aquele, e também a partir da impressão da cor nasce a palavra conforme a esta cor. Se for assim, a palavra não é expressão da coisa exterior, mas é a coisa exterior que se torna reveladora da palavra. (Ad. Math., 83-84)*

Assim, a palavra surge como um turvo reflexo da realidade e, ao ser formada, já não guarda qualquer semelhança com a coisa que a engendrou, da mesma forma que a pedra caindo n'água origina ondas que não guardam qualquer semelhança com a pedra que as originou. Portanto, o sentido da palavra só pode ser dado pela sensação que a origina; ou, como diz Sexto, é a coisa sensível que revela a palavra.

Cabe aqui uma questão: é possível ao menos comunicar essa experiência pessoal carente de qualquer fator objetivo? É possível para os homens transmitir uns aos outros as suas respectivas percepções num mundo onde as coisas não dispõem de qualquer essência, de qualquer característica que consiga se desembaraçar do fluxo ininterrupto da mudança? Esse é o problema derradeiro com o qual o *Tratado* se encerra, e a resposta a isto será que a relatividade individual torna todo conhecimento incomunicável:

*Se, no entanto, também é admissível tanto conhecer quanto ler a palavra, como o que escuta terá no espírito a mesma coisa? Pois não é possível o mesmo estar simultaneamente em numerosas pessoas, pois um seria dois. Se, no entanto, diz [Górgias], o mesmo também fosse em muitas pessoas, nada impede que não pareça semelhante para eles, já que não sendo nem são semelhantes para todos nem [estão] no mesmo lugar: pois, se algo fosse de tal qualidade, seria um, mas não dois. No entanto, nem mesmo o próprio homem parece perceber coisas semelhantes ao mesmo tempo, mas coisas diferentes pela audição e pela visão, e diferentemente tanto agora quanto antes, de modo que dificilmente alguém perceberia uma mesma coisa idêntica a uma outra, assim, nada é, se é algo, é incognoscível, mas se é cognoscível ninguém poderia comunicar o mesmo a outra pessoa, tanto porque as coisas não são as palavras quanto porque ninguém tem no espírito a mesma coisa que outra pessoa. (MXG, 980b 10 ss.)*

Num mundo carente de qualquer universalidade, a comunicação em sentido estrito é totalmente impossível. Górgias enumera as seguintes razões que explicam essa impossibilidade: (1) Para que a comunicação se desse, seria preciso que a mesma coisa pensada estivesse simultaneamente em vários sujeitos distintos. Porém, neste caso, o um seria dois ou mais, o que é absurdo. (2) Ainda que tal simultaneidade ocorresse, haveria um falando e outro escutando, e aquele que fala engendra uma sensação diferente daquilo acerca do que pretende comunicar e, mais uma vez, a comunicação é impossível. (3) Além disso, nem sequer o mesmo sujeito experimenta a mesma coisa de modo idêntico agora e depois. E mesmo simultaneamente, através dos diferentes sentidos, o mesmo sujeito não perceberá a mesma coisa, mas uma pela visão, outra pela audição etc. Assim, a comunicação entre os homens sob o prisma de uma universalidade objetiva é absolutamente impossível.

### Referências Bibliográficas

- Aubenque. *Le Problème de L'être chez Aristote*. 2 ed. Paris: Quadrige, 1994.
- Barbosa & Castro. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- Bett. "The Sophists and Relativism". In: *Phronesis*, 34 (1989) pp. 139-69.
- Cassin. *L'Effect Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Diles-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6 ed. Berlim, 1952.
- Dinucci, Aldo. *O Estatuto Lógico, Lingüístico e Ontológico da defesa de Aristóteles do Princípio de Não-Contradição contra Górgias e Antístenes no Capítulo IV do Livro da Metafísica*. Dissertação de mestrado, não publicada, aprovada com louvor pela PUC-RJ.
- Dupréel. *Les Sophistes Protágoras, Górgias, Hippias*. Neuchatel: Griffon, 1948.
- Gompherz, H. *Sophistic und Rethoric*. Leipzig, 1912.
- Guthrie, W. K. C. *History of Philosophy*. Vol 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Iglesias, Maura. "Platão, a Descoberta da Alma". In: *Informativo SBEC*, N. 23, 1999.

- Ijsseling, Samuel. “Rhétorique et Philosophie”. In: *La Revue Philosophique de Louvain*, n. 22, 1976, p. 210.
- Isócrates. *Discourses*. Trad. La Rue Van Hook. Londres: Harvard University Press, 1964.
- Kahn, Charles. “The Verb ‘to be’ and the Concept of Being”. In: *Foundations of language*, 2, 1966.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Kirk-Raven. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 4 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- Levi, A. “Studi su Gorgia”. In: *Logos*, XIV, 1941, p. 38 ss.
- Platão. *Menon*. Trad. Harold North Fowler. Harvard: Loeb, 2005.
- Quintiliano. *Institutio Oratoria*. Trad. H. E. Butler. Londres: Harvard University press, 1923.
- Renahan. “Polo, Plato and Aristotle”. In: *Classical Quarterly*, 45, 1995, pp. 68-72.
- Sexto Empírico. *Complete Works*. Trad. R. G. Bury. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1987.
- Untersteiner. *Les Sophistes* vol. 1 Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993, pp. 214-226.
- Wolff, Francis. “Les Trois Langage-mondes”. In: *La Liberté de L’Esprit*, Hachete, Paris, março de 1996.