



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Matheus Vieira Barbosa

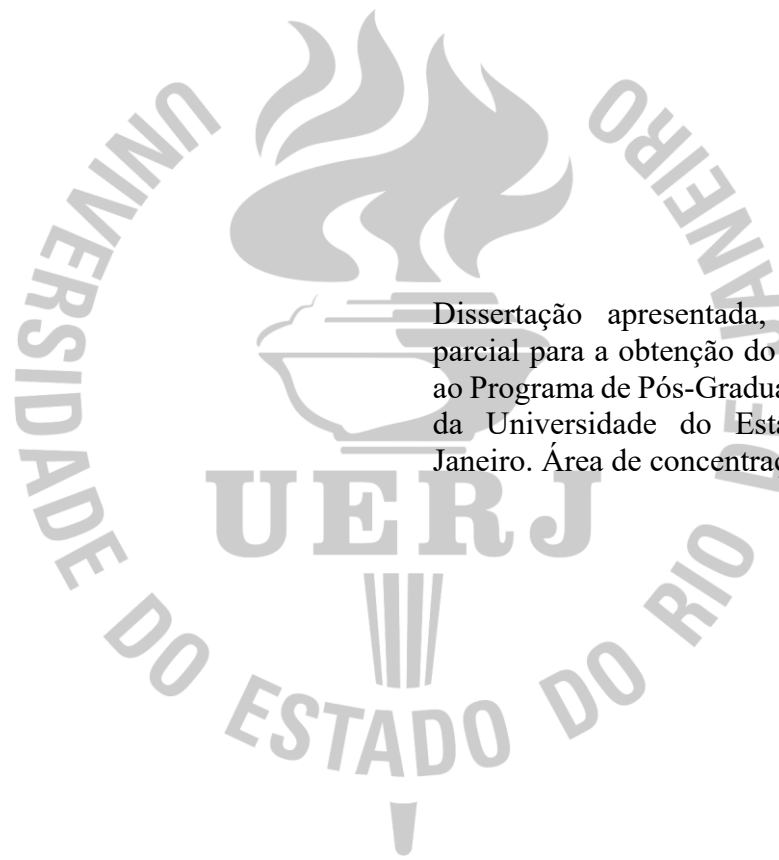
Filosofia como construção: Barbara Cassin e o discurso sofisticado

Rio de Janeiro

2024

Matheus Vieira Barbosa

Filosofia como construção: Barbara Cassin e o discurso sofisticado



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C345 Barbosa, Matheus Vieira.
 Filosofia como construção: Barbara Cassin e o discurso sofisticado / Matheus
 Vieira Barbosa. – 2024.
 55 f.

 Orientadora: Izabela Aquino Bocayuva.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu-
 to de Filosofia e Ciências Humanas.

 1. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 2. Sofistas (Filosofia grega) - Teses. 3.
 Cassin, Barbara, 1947- - Teses. 4. Filosofia - Teses. I. Bocayuva, Izabela Aquino.
 II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
 Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Matheus Vieira Barbosa

Filosofia como construção: Barbara Cassin e o discurso sofisticado

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 10 de julho de 2024.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Maria Inês Senra Anachoreta
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Para meus pais, Edilene e Rubem.

AGRADECIMENTOS

À Thayná, meu amor, por me suportar em todos os sentidos que essa palavra carrega.

Aos meus amigos Aline, Josias, Márcia, Rasta, Ray, Robson, Vinicius e Zal pelo apoio ao longo dessa longa caminhada, pelos conselhos, conversas e risadas.

À Izabela por todo carinho e exemplo ao longo do processo de orientação e à Inês e ao Bellintani por terem aceitado participar da banca.

Este trabalho foi feito com o financiamento da FAPERJ.

RESUMO

VIEIRA, Matheus. **Filosofia como construção**: Barbara Cassin e o discurso sofisticado. 2024. 55 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A presente dissertação busca apresentar uma leitura do movimento sofisticado que evidencie que a história da filosofia e de suas margens pode ser entendida como uma construção. Nesse sentido, com o pensamento de Barbara Cassin, utilizou-se a noção de história sofisticada da filosofia para repensar o lugar da sofisticada na história e o conceito de discurso sofisticado para identificar os mecanismos utilizados pela filosofia no momento de sua constituição. Por fim, dada a relevância que a questão pela relação entre língua e filosofia tem em tal leitura, pretendeu-se investigar uma das questões fundamentais para a ontologia enquanto um discurso acerca do que é, enquanto um discurso que tem por referente não algo empiricamente assinalável, mas sim um significante, o verbo “ser” das línguas indo-europeias e seus desdobramentos, à luz da noção de intraduzível.

Palavras-chave: Barbara Cassin; sofisticada; história da filosofia.

ABSTRACT

VIEIRA, Matheus. **Philosophy as construction**: Barbara Cassin and the sophistic discourse. 2024. 55 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The present dissertation aims to provide a reading of the sophistic movement that demonstrates how the history of philosophy and its margins can be understood as a construction. In this sense, drawing on the thought of Barbara Cassin, the notion of a sophistic history of philosophy was used to rethink the place of sophistics in history and the concept of sophistic discourse to identify the mechanisms employed by philosophy at the time of its constitution. Finally, given the importance of the relationship between language and philosophy in such a reading, the intention was to investigate one of the fundamental questions for ontology as a discourse about what is, as a discourse that has as its referent not something empirically assignable, but rather a signifier, the verb “to be” of Indo-European languages and its developments, in light of the notion of untranslatable.

Keywords: Barbara Cassin; sophistics; history of philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 HISTÓRIA E FILOSOFIA.....	11
1.1 O surgimento da polis democrática e a importância do agon	11
1.2 Platão e Aristóteles contra os sofistas	13
1.3 A sofística na antiguidade e na modernidade.....	16
1.4 A “reabilitação da sofística”	20
2 FILOLOGIA E FILOSOFIA.....	23
2.1 Se Parmênides	23
2.2 O Parmênides de Górgias	29
2.3 O Efeito Sofístico.....	32
3 LINGUÍSTICA E FILOSOFIA.....	40
3.1 Dicionário dos Intraduzíveis	40
3.2 A filosofia frente à linguística	41
3.3 Língua e filosofia.....	47
CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS.....	53

INTRODUÇÃO

A questão pelas origens da filosofia envolve necessariamente um discurso que tem como etapa obrigatória definir o que seja a filosofia e separá-la de tudo aquilo que ela não é. Desde a cunhagem do termo *φιλόσοφος* (amigo da sabedoria) atribuída a Pitágoras¹, o filósofo é posto em oposição ao *σοφός* (sábio), aquele que procura a sabedoria mas não a possui em oposição àquele que pretende possuí-la de fato. De lá para cá, a filosofia, separando-se seja do sofista, seja do sociólogo, do linguista ou do psicanalista, pretende, sempre, dizer os seus limites. Assim, nas palavras de Derrida na obra *Margens da filosofia*, “um discurso que se chamou filosofia – o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo e não cessou de murmurar sobre ele quase desde o início – quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite” (1991, p. 11).

A partir dessa constatação, pretendemos, neste trabalho, repensar os limites da filosofia tomando como ponto de partida a fronteira entre a filosofia e a sofística.

O movimento sofista surge do seio do pensamento filosófico: é da abstração do “mundo real” (aquele que percebemos com nossos sentidos e com o qual lidamos) operada por filósofos como Parmênides e Demócrito que os sofistas partem para, opondo um discurso frente a tantos outros e escrevendo mais um livro sobre a natureza, recusarem aquilo que era discutido pelos *φυσικοί*, os filósofos físicos pré-socráticos. Esse é o caso da sentença de Protágoras, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são”², o maior símbolo do relativismo sofista por recusar absolutamente qualquer pretensão a um pensamento abstrato, supostamente vazio de realidade, isto é, qualquer pretensão a uma ontologia.

O modelo exemplar de tal relação de oposição ou resistência à ontologia, entretanto, é o *Tratado sobre o não-ser*, de Górgias, um texto perdido do qual nos restam apenas duas paráfrases, uma do filósofo céptico do século II d.C. Sexto Empírico e outra anônima, sem autoria nem data de composição. Nesse texto, Górgias apresenta e defende três teses: primeiro, que nada é; segundo, que, mesmo se houvesse algo para ser, nós não seríamos capazes de conhecê-lo; e, terceiro, que, mesmo que algo houvesse e pudéssemos conhecê-lo, não poderíamos comunicá-lo: trata-se, portanto, de um tratado que visa destruir a possibilidade de

¹ Diógenes Laércio, 1.12.

² πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Citado por Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, 7.60.

uma ontologia, de uma gnosiologia e, em última instância, da comunicação. Muito por conta de sua tese aparentemente contraditória e de seu hermetismo, a história da interpretação do *Tratado* é marcada por uma suspeita de não seriedade, ainda que Platão não o refute nem ridicularize³.

Compondo com a filósofa francesa Barbara Cassin, buscaremos apresentar uma leitura do *Tratado* que mostra que podemos lê-lo como um contra texto do *Poema sobre o ser*, de Parmênides, com conclusões devastadoras para as pretensões do discurso filosófico: ao fim e ao cabo, Górgias seria capaz de evidenciar os artificios dos quais a filosofia grega se vale no momento mesmo de seu estabelecimento, expondo as complicações que estão veladas na relação existente entre a língua e a filosofia e que, em última instância, fazem emergir a seguinte questão: é a língua que possibilita o surgimento da filosofia grega ou a filosofia é capaz de forçar a língua grega? Parece-nos que o que está em questão é a pretensão à universalidade da filosofia, uma vez que ou ela é determinada pela particularidade de um idioma ou é dotada de uma potência produtiva que o ultrapassa.

Para alcançarmos tais problemas buscaremos, no primeiro capítulo, apresentar o estabelecimento dos limites existentes entre a filosofia e a sofística. Isto é, veremos o contexto histórico do surgimento do discurso-diálogo, que possibilitou a emergência tanto do pensamento filosófico quanto do sofisticado, e como os embates entre ambos, visando solucionar problemas éticos e políticos, se fundamentavam em posições epistemológicas e ontológicas distintas; posições que na maior parte das vezes eram diametralmente opostas (ainda que seja sempre interessante nos lembrarmos da analogia platônica entre o cão e o lobo) e que perpassavam problemas linguísticos. Veremos, então, de que maneira a filosofia foi capaz de se desvencilhar da sofística e, dela se separando, estabelecer seus limites e seu campo de atuação.

No capítulo central, a partir da leitura que Barbara Cassin propõe do *Tratado sobre o não ser*, de Górgias, colocaremos em questão as pretensões da filosofia na medida em que o texto fundador da metafísica ocidental, o *Poema sobre o ser*, de Parmênides, é pervertido a ponto de mostrar que o ser da ontologia não passa de um efeito do dizer: τὸ εἶναι, o tema de qualquer filosofia que se pretenda uma ontologia, é o resultado de uma produção na língua operada por Parmênides, que se vale dos equívocos constitutivos da língua grega no tocante ao verbo grego εἶμι, “ser”, a ponto de sermos capazes de concluir, com Cassin, que a ontologia é,

³ Cf. DIXSAUT, 2002.

na verdade, uma obra-prima sofística, uma vez que valer-se de equívocos é uma das características essenciais da sofística⁴.

No último capítulo, então, seremos capazes de pensar a relação existente entre língua e filosofia a partir da seguinte questão: em que medida a filosofia é apenas uma possibilidade da língua ou, pelo contrário, a língua é apenas uma ferramenta da filosofia?

⁴ Vide, por exemplo, o diálogo *Eutidemo*, de Platão, que retrata a sofística como uma prática languageira que se vale de equívocos.

1 HISTÓRIA E FILOSOFIA

Neste capítulo trataremos, de forma mais específica, da maneira como a filosofia constituiu, ao longo da história, suas fronteiras com a sofística. Primeiramente, a partir de historiadores do período clássico, trataremos do solo comum que deu origem tanto à filosofia quanto à sofística para, então, vermos como aquela, principalmente a partir de Platão e Aristóteles, buscou delimitar a área de atuação desta, definindo o sofista e a sofística. Depois, trataremos da perpetuação da posição platônico-aristotélica ao longo do tempo até chegarmos, na modernidade, em uma problematização do lugar ocupado pela sofística na história do pensamento ocidental e na proposta de uma “reabilitação” contemporânea da sofística.

1.1 O surgimento da *πόλις* democrática e a importância do *ἀγών*

Em *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, ao se propor a remontar as etapas do surgimento da noção de “verdade” no pensamento ocidental, Marcel Detienne se detém em um momento crucial: a passagem do domínio do discurso de tipo mágico-religioso para o domínio do discurso-diálogo. O primeiro é caracterizado como eficaz, intemporal, inseparável de condutas e valores simbólicos e como privilégio de um tipo de homem excepcional. No pensamento arcaico, pode-se distinguir três domínios nos quais o discurso mágico-religioso desempenhou uma função importante: a poesia, a mântica e a justiça. Assim, os discursos dos poetas, adivinhos e reis justiceiros são eficazes (são já de início uma realidade) e estão fora do tempo (estão imersos em um presente absoluto) por fazerem parte de forças que estão, na grande maioria das vezes, além das humanas; tais discursos independem da concordância ou do assentimento daqueles que os escutam. Contrariamente, o segundo tipo de discurso, o discurso-diálogo, é caracterizado como laicizado, complementar à ação, inserido no tempo, provido de autonomia, e pertinente a todo um grupo social. Neste sentido, a verdade do discurso-diálogo não depende, contrariamente da verdade do mágico-religioso, de uma autoridade externa, de um ritual, mas é produzida por sua própria força interna.

A passagem analisada por Detienne tem como referência o surgimento das cidades-estados gregas, as *πολεῖς*, nas quais nasce, pela primeira vez, um reordenamento político no qual a palavra se torna o principal instrumento de poder e a publicidade se torna uma exigência. A palavra não está mais relacionada a rituais e fórmulas justas, mas passa a ser entendida agora

como discurso-diálogo e supõe “o debate contraditório, a discussão, a argumentação” (VERNANT, 2022, p. 54). A plena publicidade, por sua vez, se torna uma importante característica das manifestações da vida social: a escrita, outrora um saber especializado, se torna o meio de divulgação de uma cultura comum; a redação das leis, então resultantes de amplas discussões, faz com que estas se tornem fixas e permanentes, não mais subordinadas à autoridade e arbitrariedade dos *βασιλεῖς*, mas um bem comum; no limite, os cultos e as divindades que pertenciam a certos gene se transformam, com o advento da polis, em cultos oficiais da cidade e os símbolos religiosos que eram conservados no interior dos palácios ou nas casas dos sacerdotes são postos no templo, no espaço público.

Ao descrever a queda do sistema palaciano micênico, centrado na figura do *ἄναξ*, e a emergência de novos esquemas de pensamento que resultaram das transformações sociais advindas com as expansões dos dórios no Peloponeso, Jean-Pierre Vernant afirma que outro aspecto que marca o surgimento da polis, além do novo estatuto concedido à palavra e do desenvolvimento das práticas públicas, é a emergência do entendimento segundo o qual todos aqueles que compõem o mundo aristocrático após a queda das antigas realezas são, de certa maneira, “semelhantes” uns aos outros.

Remontando aos hábitos dos grupos de guerreiros com suas instituições, como os jogos fúnebres, a divisão do butim e as assembleias, o discurso-diálogo ganhará eminência nas cidades-estados democráticas gregas por criar a unidade da *πόλις* e dar azo à *ἰσηγορία*, a igualdade de direito de fala na assembleia, e à *ἰσονομία*, a participação igual de todos os cidadãos no exercício do poder. É uma revolução na técnica do combate, causada pela democratização da função militar, que torna possível o surgimento do *ὀπλίτης*, o “soldado-cidadão” (Idem, p. 67), e que faz com que atitudes tradicionais da aristocracia passem a ser caracterizadas como *ὑβρις*: o *θυμός*, símbolo dos heróis homéricos e de seus combates singulares é substituído pela *σωφροσύνη*, o domínio de si necessário para sempre se manter a ordem geral da falange, a formação de batalha.

Em tal momento privilegiado da história do pensamento ocidental, no momento da “laicização do discurso” e, portanto, da ampliação de sua dimensão argumentativa, surgem duas formas distintas de se lidar com ele: a sofística, por um lado, que pensa o *λόγος* como um instrumento das relações sociais, e a filosofia, por outro, que o compreende como um meio de conhecimento verdadeiro do real.

A igualdade estabelecida pela cidade aos cidadãos tem como regra, como enfatizam Deleuze e Guattari (2019, p. 15), o *ἀγών*, a rivalidade. Neste sentido, sofistas e filósofos disputam a vacância resultante do declínio da figura do sábio: posta em xeque a educação

tradicional, exercida por sábios e poetas, o sofista e o filósofo surgem como pretendentes a educadores dos gregos e a história da filosofia nos mostra como Platão, tendo demonstrado como o filósofo era o pretendente bem-fundado, nos legou o lugar-comum segundo o qual o discurso sofístico não é nem moral, nem sério, nem verdadeiro e Aristóteles, tendo afirmado que o sofista é aquele que fala apenas pelo prazer de falar (*λόγου χάριν λέγουσι*) sem nada significar, o excluiu da humanidade, reduzindo-o a uma mera planta (*Metafísica*, IV, 1006a 15).

1.2 Platão e Aristóteles contra os sofistas

Como afirma George Kerferd em *O movimento sofista*, uma das principais dificuldades que se apresentam àqueles que tentam estudar o pensamento dos sofistas é o fato de as principais fontes que temos do pensamento deles serem Platão e Aristóteles, que são, também, seus principais opositores intelectuais e políticos. A decisiva influência desses pensadores na construção do pensamento e da história do pensamento ocidental resultou no tradicional menosprezo pela obra dos sofistas, o que contribuiu para que a maior parte dela se perdesse⁵.

Neste sentido, pode-se afirmar que a principal pretensão de Platão tenha sido resolver as dificuldades produzidas por problemas suscitados pelos sofistas, problemas provocados, por sua vez, por questionamentos e conflitos da época histórica deles. Em alguns diálogos, são questões tipicamente ligadas aos sofistas que animam a encenação de Platão, como no caso do *Mênon* (com a questão de se a virtude pode ser ensinada posta na boca de Mênon, um suposto discípulo de Górgias) e do *Teeteto* (com a questão do que seja o conhecimento, que vai remontar num primeiro momento à tese do homem medida de Protágoras). Em outros, um sofista é o principal interlocutor de Sócrates, apresentando e defendendo um ponto de vista sempre insuficiente frente à argumentação do filósofo, como no caso do *Hípias Maior* (diálogo homônimo ao sofista Hípias de Élis) e do primeiro livro da *República* (onde o sofista Trasímaco ataca ferozmente a definição de justiça socrática). Outros, por fim, parecem ter como função a caracterização da sofística, a encenação de suas artimanhas e a busca por domá-la, este é o caso do *Protágoras* (no qual Sócrates se encontra com alguns dos sofistas mais eminentes de sua época), do *Eutidemo* (onde os irmãos Eutidemo e Dionisodoro representam diversos dos argumentos sofísticos diante de Sócrates), do *Górgias* (em que Górgias, Polo e Cálicles se

⁵ Sobre a sorte dos textos antigos, cf. ROSSETTI, 2006, especialmente os capítulos 9 e 10 que tratam dos *corpora* que sobreviveram, como o platônico, e dos pensadores que sobreviveram majoritariamente por meio de fragmentos e testemunhos, como os sofistas.

revezam para “defender” a sofística) e do *Sofista* (diálogo que tem por mote distinguir sofística e filosofia, sofista e filósofo).

O diálogo *Sofista* de Platão, por exemplo, começa com uma questão posta por Sócrates a um estrangeiro de Eleia que se encontra em Atenas: se os nomes sofista, político e filósofo são considerados, em sua terra natal, como sendo uma só coisa, ou duas, ou se eles são considerados como sendo três gêneros distintos (*Sofista*, 217a), já que são termos que costumam ser confundidos. Todo o diálogo tem por finalidade a busca pela definição do sofista, a fim de distingui-lo cirurgicamente do filósofo (o exame do nome político e de sua verdadeira função é desenvolvido no diálogo Político que acontece dramaticamente logo após o *Sofista*⁶). Valendo-se do método da *διαίρεσις*, isto é, a divisão de um gênero em espécies, chega-se a seis definições do sofista: 1) caçador remunerado de jovens ricos; 2) comerciante por atacado de ciências relativas à alma; 3) comerciante a varejo de ciências relativas à alma; 4) produtor e vendedor destas mesmas ciências; 5) atleta do discurso, reservando para si a erística; e 6) purificador das opiniões que são um obstáculo às ciências (*Sofista*, 231d). A sexta definição, que difere das anteriores por tomar como modelo a arte da separação e não mais a da caça, é a mais interessante. É durante o seu exame que Platão é levado a reconhecer a proximidade existente entre sofística e filosofia e apresentar, por meio de uma analogia, a semelhança existente entre ambas: sofista e filósofo são, no fim das contas, semelhantes assim como o cão e o lobo, um doméstico e outro selvagem.

No fim das contas, é possível afirmar que Platão criou a sofística ao nomeá-la, resignificando o termo *σοφιστής*, assim como cunhando o termo *ρήτορική*⁷. A palavra *σοφιστής*, originalmente utilizada simplesmente como um sinônimo de *σοφός*, era aplicada a muitos dos primeiros sábios – aos poetas como Homero e Hesíodo, aos músicos e rapsodos, aos adivinhos e videntes, aos Sete Sábios, aos filósofos pré-socráticos e até mesmo a Prometeu (KERFERD, 2003, p. 46) – e é com Platão que a palavra é transformada em uma ofensa, como vemos ser retratado no início do *Protágoras* com Hipócrates enrubescendo ao perceber que cometeu o deslize de afirmar que pretendia se aproximar de Protágoras para se tornar um sofista, já que sequer sabia o que isso poderia significar de fato (*Protágoras*, 312a). Em pleno século XXI, como podemos constatar com a definição corrente do termo sofista em um dicionário

⁶ É anunciado tanto no *Político* 257a quanto no *Sofista* 254b que um retrato do filósofo será apresentado na sequência do retrato do sofista e o do político, dando a entender que um diálogo intitulado *Filósofo* teria sido escrito por Platão.

⁷ Cf. SCHIAPPA, 1990.

escolar da língua portuguesa, é o sentido pejorativo que predomina: “[aquele] que utiliza argumento ou raciocínio falso para induzir ao erro”.

Outro fator que não pode ser ignorado é a ascendência aristocrática e a própria proposta política platônica que, como afirma Michel Onfray (2008, pp. 86-87), justificam duas de suas críticas aos sofistas: a recusa do fato de se cobrar um salário, que é o único meio de subsistência daqueles que não dispõem de rendas familiares que lhes permitam viver sem trabalhar, e a oposição à democratização do saber, que era o resultado do trabalho dos sofistas ao permitir que qualquer um que possa pagar vise o acesso às funções ou cargos políticos decisivos da democracia grega⁸. Neste sentido, Platão retrata os sofistas que surgem em meio à crise da civilização aristocrática como falsários, enquanto na realidade estes eram, por um lado, intelectuais que faziam da ciência e do ensino um ofício visando à formação política dos cidadãos, e, por outro, pensadores itinerantes, ensinando de cidade em cidade, fazendo circular as ideias e exercitando, em um sentido democrático, o pensamento crítico (ROMEYER-DHERBEY, 1985, pp. 10-11).

Em *O problema do ser em Aristóteles*, Pierre Aubenque afirma que os problemas suscitados pelos sofistas aparecem como uma obsessão para Aristóteles, a ponto de não ser um exagero dizer que o objetivo principal do estagirita é responder a eles (2012, p. 95). Não apenas nos escritos lógicos, que culminam nas *Refutações sofisticas*, mas em toda sua obra, Aristóteles retoma os argumentos sofisticos, nas palavras de Aubenque, insistente e apaixonadamente. Assim, diferentemente da forma circunscrita como Aristóteles trata os problemas postos pelo platonismo, dando a entender que considera que esses estão bem respondidos, as aporias sofisticas reaparecem sempre mal resolvidas, reafirmando o *πάθος* do espanto, e o estagirita tem como tarefa mostrar como “a arte sofisticada é o simulacro da sabedoria” e como para o sofista o essencial é “desempenhar em aparência o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo atualmente sem parecê-lo” (*Dos argumentos sofisticos*, 165a20; *Metafísica*, IV, 1004b), o que faz com que a sofística se mova no mesmo gênero de realidade que a filosofia, diferenciando-se apenas pela intenção (*προαίρεσις*): ao invés de buscar a verdade, a sofística se caracteriza pela busca de um proveito. E é tal indiferença com relação à verdade que faz com que a sofística, segundo Aubenque, se torne um adversário tão temível: por não possuírem nenhum desejo de verdade, os sofistas teriam dirigido todo seu esforço para a eficácia do discurso, fundando a dialética.

⁸ Este problema está implicado na questão pela possibilidade de se ensinar ou não a virtude (ou seja, se é possível dar acesso ao poder àquele que paga por isso), posta por Platão no *Mênon*.

Um lugar exemplar do tratamento hostil dispensado por Aristóteles aos sofistas dentro de sua obra é o livro *Gama da Metafísica*. Ao fundar o princípio da ciência do ser enquanto ser, o princípio de não-contradição, e operar sua impossível demonstração, recorrendo à demonstração por refutação, Aristóteles é capaz de concluir que aqueles que falam apenas pelo prazer de falar (*λόγου χάριν*), os sofistas, não passam de plantas.

Kerferd (2003, p. 17) aponta que apenas na primeira metade do século XIX, depois de mais de dois mil anos, repensou-se seriamente o lugar da sofística na história do pensamento ocidental a partir, principalmente, do historiador inglês George Grote e do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Até então, a sofística serviu apenas para interpretações cristianizadoras e moralizadoras da história que viam os sofistas como os rivais imorais e fúteis de Platão e Aristóteles, defendendo um relativismo absurdo e cobrando por seus ensinamentos.

A vitória platônico-aristotélica e o estabelecimento do discurso filosófico como discurso normativo nos orientam de maneira indelével ainda hoje. Dado o caráter constitutivo do discurso filosófico, este institui os seus próprios limites e caracteriza os seus adversários. Assim, a filosofia instaura a cisão entre o normativo e o marginal, o racional e o irracional e, neste sentido, a sofística é um produto da filosofia e o discurso sofístico, tendo sido caracterizado como “sofisma”, como um argumento aparente que induz ao erro, foi desconsiderado em todos os planos: ontológico, uma vez que o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser; lógico, ele não busca a verdade nem o rigor dialético, mas somente a opinião e a coerência aparente; ético, pedagógico e político, já que não tem em vista a sabedoria e a virtude nem para o indivíduo nem para a cidade, mas visa apenas o poder pessoal e a riqueza (CASSIN, 1995, p. 10). Entretanto, apesar da vitória histórica platônico-aristotélica, o movimento sofista parece ter suscitado um interesse sub-reptício ao longo de toda a história da filosofia, a ponto de, nos dias de hoje, considerar-se interessante estudar tais pensadores. Tracemos, portanto, o percurso percorrido pelo pensamento sofista à margem da história da filosofia até o momento em que foi reinserido nela.

1.3 A sofística na antiguidade e na modernidade

Certamente, o primeiro sofista a cobrar um salário para ensinar foi Protágoras⁹ e, com Platão, tal prática foi condenada por desvirtuar o ensino que deveria ser pautado por amizade e

⁹ Cf. PLATÃO. *Protágoras* 349a; FILÓSTRATO. *Vida dos sofistas* 1, 10, 4.

gratidão, e não por honorários. Como Kerferd argumenta, tal prática se tornou condenável pois, mediante pagamento, por um lado, todo tipo de gente poderia obter o que os sofistas tinham para oferecer e, por outro, os sofistas eram obrigados a vender a sabedoria a todos os que se apresentassem, sem discriminação, uma vez que “ao cobrar honorários eles se destituíam do direito de escolher seus alunos” (2003, p. 47).

Como pontuado anteriormente, são posicionamentos políticos que estão de fundo na oposição existente entre filosofia e sofística: os embates entre ambas se dão tendo em vistas a educação política da cidade ou, dito de outra maneira, tendo em vistas a educação, a política e a cidade. O relativismo sofista e as questões epistemológicas e metafísicas sobre o conhecimento humano e a existência divina, por exemplo, fundamentam posições eminentemente políticas em torno de questões tais como se a virtude pode ou não ser ensinada e sobre quem deve poder ter acesso ao governo.

As principais teses de Protágoras – como a do “homem-medida” já mencionada e a teoria das “antilogias”, segundo a qual “sobre todos os assuntos existem dois discursos antitéticos entre si”¹⁰ – exprimem, segundo Romeyer-Dherbey, “um sentimento profundamente enraizado no helenismo” (1985, p. 17) na medida em que, na prática da democracia ateniense, toda decisão política é sempre discutida e, não havendo um critério absoluto de verdade, esta se constrói mediante a adesão dos outros. O discurso que permanece particular, que não é compartilhado, é um discurso fraco (*ἥττων λόγος*), enquanto aquele que se reforça com outros por meio do consenso (*ὁμονοία*) é um discurso forte (*κρείττων λόγος*). E, no diálogo platônico que leva seu nome, Protágoras defende frente a Sócrates a possibilidade de a virtude ser ensinada argumentando que, diferentemente das outras artes que são da alçada de especialistas, a arte política foi, na origem¹¹, distribuída entre todos os homens: podemos conceber alguém desprovido de dons artísticos, mas não de políticos, mas as virtudes políticas não são inatas ou automáticas, uma vez que ela foi entregue aos homens por Prometeu para que aqueles não sucumbissem e não integrava a natureza original do homem, sendo, portanto, adquiridas por ensino e esforço (*Protágoras* 323c).

Dos outros sofistas da Atenas de Péricles, os fragmentos e relatos são tão exíguos que a exposição de suas teses se confunde por vezes com uma fabricação a partir de retalhos. De Lícofron, provável discípulo de Górgias (sobre o qual trataremos mais detidamente ao longo

¹⁰ *δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι.*

¹¹ *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (Sobre a situação originária) é o título de uma das obras atribuídas por Diógenes Laércio a Protágoras, o que permite a Guthrie (Cf. 2007, p. 65, n. 21) supor que a defesa retratada no *Protágoras*, de Platão, reproduz as próprias ideias expostas pelo Protágoras histórico.

deste trabalho), só nos restam as críticas apresentadas por Aristóteles no que tange a sua teoria do conhecimento e sua política¹². Em epistemologia, a fim de lidar com as dificuldades escancaradas por Górgias em torno da ontologia, Lícofron propõe que se suprima o verbo ser, uma vez que toda predicação sempre incorre em contradição (dizer “o homem é branco” implica na identificação do ser do homem com o ser da brancura); em política, ele afirma que a lei é uma criação puramente humana, fruto de uma convenção (*συνθήκη*), e que, portanto, ela não tem nada de natural.

De Trasímaco e de Pródigo carregamos conosco, antes de qualquer coisa, a imagem criada por Platão: do primeiro, no primeiro livro da *República*, de um indivíduo irascível, agressivo e provocativo que defende a vinculação necessária da noção de justiça à vontade arbitrária do governante; do segundo, como vemos principalmente no *Protágoras*, a de alguém excessivamente preocupado com a correção dos nomes. O caso de Pródigo é, nesse sentido, exemplar da noção que temos sobre os sofistas: estes são pensadores estritamente ligados ao uso da língua, da atenção às ambiguidades existentes entre as palavras e o uso político que se pode fazer delas.

Contemporaneamente a Platão, a significação das palavras sofística e filosofia já era posta em questão. O logógrafo Isócrates, por exemplo, defendia definições contrárias às platônicas em seu tratado *Contra os sofistas*: para o autor, a verdadeira filosofia ensina o bem falar e se pauta por opiniões (*δόξαι*) ao invés de, afirmando deter a ciência (*ἐπιστήμη*), gastar tempo com tagarelice e ninharia, como seria o caso na academia platônica que, como indicado por Isócrates no seu *Elogio à Helena*, defende a tese contraditória segundo a qual “a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa, e <que não> possuímos nenhuma delas naturalmente, enquanto há uma só ciência para todas elas” (*Elogio à Helena*, 8).

Dentre os séculos I e III da Era Comum, dentro do Império Romano, surgiu um movimento cultural que, ao invés de buscar inverter os valores dos termos sofista e filósofo como Isócrates tentara, afirmou-se honrosamente sofístico. Tal movimento, denominado Segunda Sofística, tem recentemente suscitado algum interesse filosófico, mas foi, ao longo da história, relegado inevitavelmente ao campo da literatura.

Somos capazes de conhecer tal movimento graças às Vidas dos sofistas, de Filóstrato. É em tal obra que se estabelece a distinção entre dois grupos de sofistas: os da antiga (*ἀρχαία*) e os da segunda (*δευτέρα*) sofística. Enquanto a primeira, fundada por Górgias¹³, se

¹² Para epistemologia, cf. ARISTÓTELES, *Física*, 1, 2, 185b25; para política, cf. *Política*, 3, 9, 1280b8.

¹³ Filóstrato se opõe à maioria dos relatos, que consideram ser Protágoras o fundador da sofística.

caracterizava por uma “retórica filosófica” (*ῥητορικὴν φιλοσοφοῦσαν*), a segunda, fundada por Ésquines, voltou-se para a arte (*τέχνη*), concentrando-se em desenvolver e aprimorar a performance retórica (NETO, 2021, p. 20). Assim, enquanto Platão e Aristóteles submetiam a sofística à filosofia, fazendo daquela um simulacro ou uma aparência desta, Filóstrato, ao contrário, afirma que os filósofos apenas se parecem com os sofistas sendo, antes, meros “doxosophistes” (CASSIN, 1995, p. 453).

Como indicado anteriormente, é apenas no século XIX que se repensou o lugar da sofística dentro da história da filosofia – o que lhe havia sido negado desde o surgimento da filosofia e de sua história com Platão e Aristóteles. Ao se propor a fazer uma história das interpretações do movimento sofista, Kerferd indica a centralidade de figuras como Grote e Hegel na tentativa de desestigmatizar a figura dos sofistas que era marcada por uma ideia de não seriedade e de imoralidade.

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel posicionou os sofistas dentro da história da filosofia grega: os sofistas se tornam, nos meandros da dialética hegeliana, um momento necessário do Espírito entre os pré-socráticos (de Tales a Anaxágoras) e o período clássico (Platão e Aristóteles). Os *φυσικοί* (físicos ou filósofos naturalistas, como foram classificados os pré-socráticos por Aristóteles) representam no pensamento hegeliano uma tese “objetivista”, que será contraposta à antítese “subjetivista” representada pelos sofistas, Sócrates e seus seguidores. Tal contradição será solucionada pelas filosofias de Platão e Aristóteles, encerrando assim um ciclo dentro da história da filosofia grega que será sucedido pelo período helenístico (apud KERFERD, 2003, p. 18). Interessa o fato de Hegel inserir os sofistas na história da filosofia pagando o preço de considerá-los subjetivistas o que reforçou, por sua vez, a valoração negativa que os sofistas recebiam: assim, por negarem que verdade e realidade sejam coisas objetivas, Platão e Aristóteles tiveram razão em tratar os sofistas com hostilidade.

O capítulo sessenta e sete de *Uma história da Grécia*, do reformador e utilitarista George Grote, tem uma importância capital para o estudo do movimento sofista: buscando “atacar a mão morta da tradição” (KERFERD, 2003, p. 20), o autor reavalia a posição dos sofistas frente aos supostos julgamentos platônicos. Primeiramente, Grote enfatiza o caráter profissional da sofística, afirmando que esta não era uma seita ou escola e, assim, não haveria uma comunidade doutrinária entre os sofistas. Depois, ele nega que os sofistas professassem doutrinas imorais, afirmando que nem mesmo Platão afirmou isso acerca dos sofistas mais ilustres, como Protágoras ou Górgias. A partir de tal defesa, decorreu a aceitação mais ou menos geral de que os sofistas não foram a causa de um declínio moral grego. Entretanto, por afirmar que não

haveria uma comunidade doutrinária da sofística, Grote dificultou a reabilitação intelectual dos sofistas.

Após tais apontamentos cruciais para a sorte do pensamento sofisticado, seguiu-se uma onda de intérpretes da história da filosofia que se prestaram a repensar o lugar da sofística na história do pensamento em geral. Aceitando o esquema básico de Hegel, Eduard Zeller e Wilhelm Nestle re inseriram os sofistas na história da filosofia enfatizando seu lado negativo – como uma erística que visa apenas a confusão, uma retórica que serve tanto para a causa do falso quanto para o verdadeiro etc. – e seu lado positivo – como a afirmação pela primeira vez do princípio da subjetividade. Ao fim e ao cabo, tais pensadores concluíam que “assim como os alemães dificilmente teriam tido um Kant sem o período do Iluminismo, assim os gregos dificilmente teriam tido um Sócrates e uma filosofia socrática sem os sofistas” (KERFERD, 2003, p. 23).

1.4 A “reabilitação da sofística”

O processo de absolvição da sofística iniciado no século XIX culminou, segundo Clémence Ramnoux (1968), em uma “reabilitação da sofística” que visa responder à tese de Heinrich Gomperz segundo a qual a sofística pertence à história não da filosofia, mas sim da retórica.

Contra tal tese, Kerferd apresenta, no artigo intitulado *Gorgias on nature or that which is not*, uma leitura que pretende mostrar que as três teses do *Tratado* sobre o não-ser de Górgias – nada é; se é, é incognoscível; se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado – versam sobre a percepção sensível, diferentemente da leitura usual que entendia que a primeira tese tratava da existência do ser e do não-ser enquanto as duas últimas tratavam dos objetos da percepção (1955, p. 5).

Kerferd (2003, pp. 160-164) afirma que o tratamento que o *Tratado* de Górgias recebeu ao longo do tempo pode ser dividido em três estágios. O primeiro o entendia como uma mera paródia aos trabalhos dos filósofos ou, no melhor dos casos, apenas como um exercício retórico não sendo, por isso, levado a sério. O segundo estágio o toma como um ataque exclusivamente às teses dos eleatas por compreender que aquilo que está em questão é a existência do ser e do não-ser. Assim, enquanto Parmênides negava a existência ao não-ser, Górgias nega a existência tanto do ser quanto do não-ser, afirmando que nada é. O terceiro é marcado pelos estudos de

Charles Kahn¹⁴ e pela viragem de foco, ao se tratar do verbo “ser”, da questão da existência para a da predicação tanto para o estudo de Parmênides¹⁵ e de Platão¹⁶ quanto de Górgias. Assim, já na primeira tese, Górgias estaria tratando do problema da predicação relacionado aos entes sensíveis, como é sugerido pelo uso da palavra *πράγματα* em 979a27-28. E tais conclusões podem, segundo Kerferd, ser aplicadas também aos outros sofistas: tanto a apresentação de Sexto Empírico, que reúne Protágoras e Górgias pela afirmação de que ambos pertenciam à fileira “daqueles que aboliram o critério de verdade”¹⁷, quanto a de Platão no *Teeteto*, que afirma que o mesmo vento pode ser quente e não quente ao mesmo tempo, mostram que os sofistas estão tratando dos fenômenos e das verdades das afirmações feitas sobre eles. Mesmo a supressão do verbo ser proposta por Lícofron é apresentada como um indício de tal leitura (KERFERD, 1955, p. 24-25).

Também Guthrie, no capítulo de sua *História da filosofia grega* dedicado aos sofistas, afirma que as “mentes empíricas e práticas” dos sofistas se opuseram ao monismo extremado e à rejeição do mundo sensível de Parmênides e seus seguidores (2007, p. 48). E, a fim de argumentar que os sofistas não representaram um declínio na história do pensamento grego, ele se vale da tripartição proposta por Alexander Grant, em seu trabalho sobre a Ética de Aristóteles: a primeira era da moralidade refletiria uma moral popular e inconsciente, representada por sábios e poetas, a segunda seria caracterizada como cética ou sofística e a terceira, por fim, consciente ou filosófica (GRANT, 1857, p. 46). Neste sentido, Guthrie conclui, a sofística deve ser encarada como a adolescência do pensamento ocidental, “sua primeira maturidade”, que vai se desenvolver plenamente apenas com Sócrates, Platão e Aristóteles (2007, p. 51).

Em *A ontologia como obra prima sofística*, Barbara Cassin apresenta essa tendência que a interpretação do movimento sofista havia seguido, problematizando o que estaria implicado na classificação de empirismo que a sofística recebera ao longo do século XX. Entendidos como um momento necessário na história da filosofia, combatendo “a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas” (CASSIN, 2005, p. 14), os sofistas, após essa “reabilitação” hegeliana, estão destinados a serem reconhecidos e ultrapassados. Assim, tal

¹⁴ Cf. o artigo *O verbo grego “ser” e o conceito de ser*, de 1966, e o livro *The verb ‘be’ in ancient greek*, de 1973.

¹⁵ Cf. MOURELATOS, Alexander. *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

¹⁶ OWEN, Gwilym Ellis Lane. *Plato on not-being*. In: *Plato: A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*. London: Palgrave Macmillan UK, 1971. pp. 223-267.

¹⁷ *Τάγματα ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον*. Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, 7.65.

reabilitação se apresenta, de saída, tributária da condenação platônico-aristotélica que, desde a origem, acusa o sofista exatamente por se ater às sensações, variando apenas no valor que se dá atualmente a cada posição: partir das coisas, do mundo fenomênico, se caracterizava, com Platão e Aristóteles, como uma insuficiência e um erro, enquanto, hodiernamente, trata-se de uma posição alternativa, “por si só digna de interesse e já moderna” (Idem, p. 15). Entretanto, como a filósofa francesa defende, valorizar as coisas efetivas, “colocar o mundo da *δόξα* no trono da *ἀλήθεια*”, é um dos efeitos possíveis do discurso sofisticado, não seu objetivo principal.

Opondo-se a tal “reabilitação sofisticada”, Cassin propõe que se pense no aspecto discursivo da sofisticada. Dito de outra maneira, ela defende não que os sofistas “refutam a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas”, mas sim que eles refutam o discurso eleático através do discurso: através das ferramentas e das potencialidades do discurso, surgindo como uma possibilidade de se repensar a própria filosofia e a pretensão da ontologia.

Tal projeto é denominado por Cassin como a escrita de uma “história sofisticada da filosofia” que não tem como pretensão a constituição de uma história da verdade unívoca, “quer seja ela eterna ou progressivamente constituída ao modo hegeliano”, mas sim de uma história que relaciona suas posições “aos instantâneos do *καιρός*, ocasião, oportunidade, graças a *μηχαναί*, procedimentos, astúcias, maquinações, permitindo agarrar o *καιρός* por seu topete” (Idem, p. 9) e que tem como guia a noção de interesse, mais do que a de verdade.

2 FILOLOGIA E FILOSOFIA

Munidos da noção de “história sofisticada da filosofia”, buscaremos acompanhar a leitura que Barbara Cassin propõe da sofística de maneira geral (e de Górgias em particular) e que está estritamente ligada a uma definição do que seja o discurso sofisticado.

Primeiro nos deteremos no livro *Se Parmênides*, de 1980, e na leitura que este propõe do tratado pseudo-aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*¹⁸ e, como veremos oportunamente, perceberemos que uma leitura atenta do tratado como um todo e da versão do *Tratado sobre o não ser*, de Górgias, que ele traz nos permite questionar não só as fronteiras existentes entre a filosofia e a sofística, mas também entre a filosofia e a filologia, na medida em que esta é capaz de orientar nossa percepção do que seja a filosofia antiga. Por fim, apresentaremos os acréscimos que foram propostos no *Efeito Sofístico*, de 1995.

2.1 Se Parmênides

O discurso sofisticado é o tema central da tese de doutoramento de Barbara Cassin, publicada em 1980 e intitulada *Si Parménide*¹⁹. Nesta obra, a helenista francesa apresenta uma edição crítica com comentários ao tratado anônimo *De M.X.G.* que é, como já foi dito, uma das duas fontes do *Tratado sobre o não-ser*, de Górgias, a que temos acesso.

Como afirma Untersteiner (2012, p. 215), a obra de Górgias foi julgada por muitos e por muito tempo como não séria, como uma mera brincadeira (*παίγνιον*²⁰) epidítica que teria como intenção apenas desenvolver teses contraditórias.

Dessa maneira, o *Elogio de Helena* visa inocentar aquela que foi a causadora dos incontáveis infortúnios narrados na *Iliada*, que se auto-intitula “cadela” (*κύων*) e “cara-de-cadela” (*κυνώπης*) por diversas vezes ao longo da *Iliada* e da *Odisseia*²¹. Assim, por meio do *lóγος*, Górgias se lança à árdua tarefa de inocentar Helena mostrando que esta fez o que fez ou

¹⁸ Denominado doravante *De M.X.G.*

¹⁹ Temos em português uma tradução de Cláudio Oliveira, publicada pela editora Autêntica em 2015. Entretanto, ela está incompleta, por não conter a edição, os comentários da tradução e alguns textos reunidos sob o título de “complementos” na edição original.

²⁰ É assim que o próprio Górgias caracteriza o *Elogio à Helena*.

²¹ Cf. *Il.* 6.344 e *Od.* 4.145.

por vontade do acaso ou por decisão divina, ou raptada à força ou convencida por discurso, ou por paixão e que, em nenhum desses casos, Helena tem culpa, sendo antes uma vítima (CASERTANO, 2010, p. 101).

O *Tratado sobre o não-ser*, por sua vez, parte de uma tese contraditória segundo a qual “nada é” e apresenta uma “estrutura de recuo” que se desdobra ao ceder, em hipótese, ao que foi anteriormente negado, assim a segunda tese afirma que “se é, é incognoscível” e a terceira afirma que “se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros”. O *Tratado*, portanto, tem por finalidade negar a possibilidade do ser, do conhecer e do transmitir, uma tarefa que soa, à primeira vista, absurda.

Do *Tratado* escrito por Górgias, nos chegaram duas versões: uma de Sexto Empírico, um médico e filósofo cético do período helenístico que apresenta Górgias como uma das figuras que aboliram o critério da verdade juntamente com Protágoras, e outra anônima, tradicionalmente anexada ao fim do corpus aristotélico. A versão anônima do *Tratado sobre o não-ser* é, portanto, duplamente suspeita: primeiramente por se tratar de um texto de Górgias que tem toda sua obra considerada como algo filosoficamente desinteressante e, além disso, por causa do desconhecimento das intenções do autor do *De M.X.G.*, que apresenta as ideias dos filósofos Melisso e Xenófanos e as três teses do Tratado do sofista Górgias sem, aparentemente, nada que as ligue entre si.

Trata-se, portanto, de um texto que escapa à identificação: em primeiro lugar, como mostra Cassin (2015, pp. 28-32), porque até a edição de Bekker de 1831 que o nomeou da forma como conhecemos hoje em dia, isto é, Sobre Melisso, Xenófanos e Górgias, acreditava-se se tratar primeiro de um texto sobre Xenófanos, Zenão e Górgias e, depois, sobre Zenão, Xenófanos e Górgias; em segundo lugar, porque, quanto à sua autoria, ele permanece anônimo, escapando a identificações feitas a partir de conjecturas que não se sustentam muito bem, como a tradicional identificação com Aristóteles, que fez com que o tratado fosse publicado no final do corpus aristotélico, ou a tentativa de identificação com Teofrasto, ou com um peripatético do terceiro ciclo, ou com um cético, ou com um megárico... enfim, esta questão permanecerá um problema em aberto.

Entretanto, ao invés de buscar explicar um texto desconhecido por meio de algo mal conhecido, por meio de tais identificações imprecisas, Barbara Cassin opta por lê-lo como um discurso dotado de sentido e não como resultado de uma prática doxográfica mal-feita, levando-nos, em última instância, a repensar a própria prática doxográfica. Assim, a leitura de Cassin pretende demonstrar que o Anônimo Pseudo-Aristóteles defende uma teoria.

O primeiro “erro” doxográfico do tratado é cronológico: Melisso viveu depois de Xenófanés. Por que, então, o *De M.X.G.* se inicia com a parte dedicada às teses de Melisso?

Se Parmênides parte da identificação produzida por Platão do *ἐλεατικὸν ἔθνος*²² que faz dos filósofos que “unaram”²³ um grupo reunido através da figura do eleata Parmênides. Assim, apesar de, como argumenta Cordero (2011, pp. 10-13), a filiação de Parmênides a Xenófanés ser praticamente insustentável, o autor do *De M.X.G.* a aceita e faz as teses de Melisso e de Xenófanés remontarem a Parmênides e culminarem nas teses de Górgias. Assim, o algo (*τι*) de Melisso, primeiro, e o deus (*θεός*) de Xenófanés, depois, são as condições de possibilidade do nada (*οὐδέν*) de Górgias que aparecem, como a última frase do *De M.X.G.* explicita, como “aporias de autores mais antigos” (*ἐτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι*), isto é, de Parmênides.

Sabe-se que Parmênides, filósofo natural de Eleia, escreveu apenas uma obra, um poema didático-filosófico que recebeu o título comum a todas as obras dos pensadores que estudavam a natureza em seu tempo: *Sobre a natureza*. Não nos restou nada do que fora escrito por ele e temos acesso apenas a citações feitas por filósofos, poetas, gramáticos e historiadores antigos, que conhecemos pelo nome equívoco de fragmentos, uma vez que são, na realidade, citações (CORDERO, 2011, pp. 14-15). No total são dezenove fragmentos divididos tradicionalmente em três partes²⁴: a primeira se constitui do primeiro fragmento (B1), que é considerado um próêmio ao conteúdo do poema; a segunda parte engloba, tradicionalmente, desde o segundo fragmento (B2) até a linha quarenta e nove do oitavo fragmento (B8.49); e a terceira parte, por sua vez, consta do fim do fragmento oito (B8.49) até o décimo nono (B19).

As três partes são bastante heterogêneas e a própria relação entre tais partes é tema de debate. O próêmio narra uma viagem toda constituída de elementos míticos e religiosos: um viajante identificado apenas como um “homem que sabe” é conduzido em uma carruagem pelas filhas do Sol em direção a uma deusa inominada com a qual se instruirá acerca de tudo, não sem antes passar pelo portal do dia e da noite e pela deusa *Δίκη*, Justiça. A parte central do poema constitui a inovação de Parmênides: nela o pensamento racional característico de Parmênides assume lugar de destaque e os sinais do ser são deduzidos sem contradições, sem

²² Cf. *O sofista*, 242d.

²³ Aristóteles apresenta Xenófanés como o primeiro filósofo que “unou” (*ἐνίζω*), isto é, afirmou a unidade do todo. Cf. *Metafísica*, 986b21.

²⁴ Como afirma Heidegger, “o que ainda possuímos do *Poema* de Parmênides pode-se reunir num caderno fino. Derroga, entretanto, bibliotecas inteiras de filosofia na pretenciosa necessidade de sua existência” (1966, p. 157), e tratam-se de bibliotecas lotadas de discordâncias e debates: praticamente nada filosófica nem filologicamente está decidido em torno dos fragmentos de Parmênides, nem sobre interpretação, nem tradução, nem sobre a organização do texto. Apresentamos para fins do presente trabalho uma interpretação tida como tradicional, sem abordar criticamente os problemas ainda em aberto.

equivocos. Na parte final, encontramos um texto verdadeiramente “sobre a natureza”, que trata de gênese e corrupção, nascimento, transformação e morte dos entes.

Ao final do próêmio (B1.28-32), a deusa apresenta ao jovem cuja viagem mítica é relatada um “programa de estudos” dizendo:

é preciso que de tudo te instruas,
do âmago inabalável da verdade bem redonda,
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.
No entanto também isto aprenderás, como as aparências
deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando²⁵.

A parte central do Poema trata, de fato, “do âmago inabalável da verdade bem redonda” e é exclusivamente dela que trataremos aqui.

De saída, a deusa apresenta “os únicos caminhos de inquérito que são a pensar” (B2.2), o primeiro é caracterizado como “que é” (*ὅπως ἔστιν*, B3) e assimilado à persuasão e à verdade, enquanto ao segundo, “que não é” (*ὡς οὐκ ἔστιν*, B5), é vedado tanto o conhecer (*γινώσκω*, B7) quanto o mero pronunciar (*φράζω*, B8). E, em seguida, ela afirma que “o mesmo é a pensar e, portanto, ser” (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, B3).

Os fragmentos seis e sete reforçam a decisão apresentada em B2: “Necessário é o dizer e pensar que o ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar” (B6.1-2) e “Não, impossível que isto prevaleça, ser o não ente. Tu, porém, desta via de inquérito afasta o pensamento” (B7.1-2) e separam o discurso verdadeiro da via errante dos mortais, caracterizados como bicéfalos (*δίκρανοι*), surdos (*κωφοὶ*) e cegos (*τυφλοὶ*) em B6, enquanto a própria via é caracterizada como um “exercer sem visão um olho, e ressoante o ouvido, e a língua” (*νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν*, em B7.4-5). Como observado por Pierre Aubenque (1987, pp. 119-120), o dizer verdadeiro é designado por *λόγος* e *λέγειν* enquanto o dizer falso é designado por *γλῶσσα* em B7, *ἑπέων* em B8, *ὄνομα* em B8 e *ὀνομάζειν* em B9, assim como o pensamento recebe nomes distintos a depender do sentido que ele recebe (*νοεῖν* para caracterizar o pensamento verdadeiro e *φρονεῖν* para caracterizar o pensamento opinativo), como observa Alexandre Costa (2007, p. 119).

O oitavo fragmento trata especificamente da via de investigação aberta por Parmênides e dos indícios (*σηματα*) de que esta é a verdadeira via na qual o pensamento deve se encaminhar. Neste fragmento os predicados do ser são inferidos logicamente, a começar por ingênito (*ἀγένητον*) e imperecível (*ἀνώλεθρόν*) em B8.3, inteiro, inabalável e sem fim (*οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον*) em B8.4, uno e contínuo (*ἓν, συνεχές*) em B4.6, todo idêntico (*πᾶν ἐστιν*

²⁵ Tradução de José Cavalcante de Souza.

ὁμοῖον) em B8.22, todo contínuo (ζυνεχὲς πᾶν ἐστίν) em B4.25 e inteiro e imóvel (οὐδὲν ἀκίνητόν) em B8.38. Tal fragmento “constitui uma ‘argumentação’ ou, se se prefere, um ‘raciocínio’ (λόγος) confiável e um pensamento (νόημα) acerca da verdade” (CORDERO, 2011, p. 199) que pretende, portanto, demonstrar que o ser é a única via possível por meio da qual se encaminhar o pensamento.

Assim, enquanto Parmênides parte da afirmação de “que é” (B2) e se encaminha para a construção de um sujeito para tal verbo, “o ente” (B8), Melisso, desde o “se algo é” (M. 1), no início de sua argumentação, parte da afirmação de um sujeito (algo) que, diferentemente do ente parmenídico, é plural, lugar da multiplicidade e “ilimitado” (M. 2). Além da diferença de tratamento em relação aos predicados “eterno”, “todo” e “tal”, é por um excesso de fidelidade que Melisso escolhe a ilimitação, para afastar qualquer aspecto de corporeidade que a limitação afirmada por Parmênides (B8) poderia indicar.

Xenófanes, por sua vez, chama de “deus” (θεός) aquilo que Parmênides denominou “ente” (ἐόν) e Melisso transformou em “algo” (τι). Ao deus, que é e que é um, não admite que se diga nem que é limitado, nem ilimitado, nem que está imóvel nem em movimento e, partindo da linguagem poética de Parmênides e assumindo cada vez mais uma estrutura lógica e argumentativa, Xenófanes, depois de Melisso, abre o caminho para a dissolução do “ente” em “nada”, da filosofia em sofística.

O segundo “erro” do tratado é a sua aparente incompletude.

Enquanto a primeira tese do *Tratado* de Górgias, segundo a qual “nada é”, assim como todas as asserções de Melisso e Xenófanes, é seguida de comentários do Anônimo, a apresentação da segunda e da terceira teses de Górgias, “se é, é incognoscível” e “se é e se é cognoscível, não é mostrável a outrem”, encerram o tratado do Anônimo sem vir acompanhadas de qualquer comentário crítico. Deste lance surgem duas possibilidades de leitura: ou estamos diante de mais uma falha do tratado, que chegou incompleto até nós, ou também este fato é significativo e as vozes de Górgias e do Anônimo se confundem para, por fim, afirmarem juntos que toda e qualquer transmissão é impossível, toda a doxografia é impossível e a pretensão à univocidade parmenídica alcança, por meio da repetição de seus próprios discípulos, a equivocidade.

Se Parmênides, como é dito em seu primeiro parágrafo, trata “de filosofia e de filologia, de uma certa relação entre elas” (CASSIN, 2015, p. 27). É a filologia, enquanto o estudo rigoroso dos documentos antigos e de sua transmissão, que está em jogo quando trabalhamos com um texto da natureza do *De M.X.G.* Por se tratar de uma doxografia “escolar e tosca”, o trabalho filológico consistiria em “desdeformar a informação, isto é, torná-la finalmente

compatível com o que o editor sabe já por outras fontes” (Idem, p. 33), mas a proposta de Cassin, como vimos, é a de o tomarmos inicialmente como um texto sem gênero (ao invés de corrigi-lo tendo em vista outros relatos doxográficos referentes a Melisso, Xenófanes ou Górgias) para, então, encontrarmos seu sentido.

A doxografia, a escrita das opiniões dos antigos, como foi estabelecida por Hermann Diels nas monumentais obras *Doxographi Graeci* e *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tem por objetivo reconstruir um texto perdido de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, que seria a principal fonte sobre a vida e as opiniões dos filósofos pré-socráticos; entretanto, tal reconstrução se baseia nos *Vetusta Placita* que se baseiam nos *Placita* de Aécio, ambos perdidos e reconstruídos, por sua vez, pela comparação entre o *Compêndio das opiniões* de Plutarco e as *Éclogas* de Estobeu²⁶. Neste contexto, a filologia parte de um texto hipotético, um fantasma, do qual se extraem testemunhos e fragmentos – tarefa árdua, denominada por Cassin como uma ficção, entre outros motivos, pela inexistência das aspas para separar os testemunhos de suas citações diretas, os fragmentos – e que são reificados após uma operação complexa e tomados como fatos – como datas, eventos e títulos de obras que, em última instância, orientarão a prática do filósofo helenista.

Nesse sentido, a repetição sofisticada posta em ação pelo Anônimo – isto é, uma repetição de Melisso, Xenófanes e Górgias que não respeita uma ordem cronológica, mas sim discursiva – pode ser interpretada como a proposta de uma doxografia que se entende como ficção, ao invés de tentar reproduzir o fato inalcançável, isto é, ao invés de tentar dizer o real. Ou, como Cassin conclui, “a opinião, tal como ela funciona no discurso do Anônimo, é muito explicitamente o substituto da verdade, como a citação é substituta do texto original” (Idem, p. 134).

O ponto final do De M.X.G seria, portanto, evidenciar a dimensão fictícia existente no projeto de transmissão da filosofia. “Se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros” pode ser entendido a partir de um duplo registro: seja tratando-se da transmissão “imediata” entre discípulos e mestres, como é o caso que ocorre com o *ἐλεατικὸν ἔθνος* na cadeia Parmênides-Melisso-Xenófanes e que resulta necessariamente em distorções, seja tratando-se da doxografia como um todo, do trabalho da filologia, do estudo dos documentos e de sua transmissão, e que resulta na produção de uma ficção.

É necessário, porém, tratar detalhadamente da leitura que o *Tratado* de Górgias torna possível para o *Poema* de Parmênides.

²⁶ Sobre este ponto, cf. KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2010, p. XIII-XVIII.

2.2 O Parmênides de Górgias

A partir da identificação segundo a qual o *De M.X.G.* forma uma cadeia que vai desde o iniciador da filosofia eleata, passando pelos elos que são o algo de Melisso e o deus de Xenófanés até chegar ao nada de Górgias, Cassin propõe que nos detenhamos no *Tratado* de Górgias tendo em vista que ele se apresenta como um texto segundo, “um discurso espelho”.

A começar pelo título legado pela tradição: *Sobre a natureza ou sobre o não-ente*, que é o mesmo título dado aos escritos de quase todos os pré-socráticos mas é, ao mesmo tempo, a inversão deles, uma vez que enquanto aqueles pretendiam falar sobre o ser ao falar sobre a natureza²⁷, Górgias pretende, pois, demonstrar o contrário: falar sobre a natureza na realidade é falar sobre o não-ser. Um *ἀντίλογος*, um contra discurso, um discurso espelho que, no fim das contas, distorce a imagem ao refleti-la, assim como os Cisnes refletindo elefantes de Salvador Dalí²⁸.

“Que não é”, enunciado da primeira tese do *Tratado*, é idêntico ao nome do caminho vedado pela deusa parmenídica em B2 e é a consequência de uma dupla demonstração, uma primeira que é própria a Górgias e uma segunda que compõe “os dizeres de outros autores”, denominada demonstração referencial por Cassin. A primeira incidindo sobre o verbo, mostra que nem “ser” nem “não-ser” se sustentam em posição de verbo; a segunda incidindo sobre o sujeito, mostra que, não havendo predicado possível, também não há sujeito possível e Górgias pode concluir, então, que nada é.

A concepção de discurso sofisticado da forma como é pensada por Barbara Cassin, portanto, se funda em uma leitura que toma o *Tratado sobre o não-ser*, de Górgias, como um contra texto do *Poema sobre o ser*, de Parmênides, a partir de problemas de língua. Mais especificamente, a partir de um problema da língua grega: o problema da equivocidade inerente ao verbo grego *εἶμι*, o “ser”, que conjuga em si diversos sentidos possíveis, de um ponto de vista semântico e também sintático. Assim sendo, o *Tratado*, afirma Cassin, opera uma tradução intralinguística do *Poema*:

De fato, assim que se considera seriamente o *Tratado* de Górgias como uma leitura e um contratexto do *Poema* de Parmênides, parece que o equívoco, homonímico e sintático, não é nem uma coincidência nem um defeito: é a implementação refletida

²⁷ É de se observar que, de acordo com Simplício (*Física*, 70, 16), o título da obra de Melisso era exatamente *Sobre a natureza ou sobre o ser*. Assim, como Guthrie (1985, p. 73) indica, é muito provável que Górgias tenha escolhido o título de seu tratado tendo em vistas o de seu contemporâneo Melisso.

²⁸ Esta imagem é utilizada por Cassin no capítulo “Identidade e catástrofe, ou como o cisne se torna elefante” publicado nos *Ensaaios Sofísticos*.

de um recurso da língua, sendo a questão, para Górgias, manifestar a forma pela qual esse recurso já foi explorado, embora sub-repticiamente, no texto fundador. É por isso que uma única língua pode bastar, quando treinamos o ouvido, para revelar suas próprias ambiguidades por meio de algo como uma tradução intralinguística. Podemos dizer que Górgias opera, com o Tratado do não ser, uma tradução intralinguística do Poema de Parmênides, cujo propósito é manifestar o uso equívoco que Parmênides faz de *esti*, “é”, equívoco no qual Górgias diagnostica a condição de possibilidade da ontologia. Ele mostra que apenas o equívoco – entre modalidade, ligação e existência, entre sujeito e predicado – permite que o ser funcione na ontologia. Ele se utiliza do equívoco para provar que o ser é um efeito da língua e um efeito do dizer e que, longe de ter estado sempre ali, é produto do Poema de Parmênides. (CASSIN, 2022, p. 68).

Tal leitura se fundamenta, portanto, numa concepção de linguagem que toma o equívoco como sendo “a essência pensante de uma língua” (CASSIN, 1990, p. 279). A filosofia na figura de Aristóteles já havia percebido isso ao afirmar que os equívocos naturalmente ocorrem por usamos as palavras, que são em um número limitado, para simbolizar as coisas, que são em número ilimitado (*Refutações sofisticas*, I, 1 165a 6-17) e pode-se dizer que grande parte da filosofia aristotélica é uma tentativa de dissipar as homonímias e discernir os sentidos de cada palavra. A sofística, por sua vez, entende o equívoco como uma potencialidade da língua: a virtualidade de sentidos e de significações empregadas pelos homens é o que possibilita, em última instância, a *óμóνοια*, o consenso, que é a matriz que alcança a unicidade a partir dos dissensos e das diferenças constitutivas dos indivíduos e das cidades²⁹. Assim, o movimento de Górgias se dá no sentido de evidenciar o equívoco que, sendo inerente à língua grega, não só está presente no texto fundador da ontologia, mas é a condição de possibilidade de sua emergência: a “fusão ou confusão entre a função e o sentido característico de *einai*” (CASSIN, 2004, p. 420).

A primeira confusão que nos aparece diz respeito à maior liberdade na ordem das palavras dentro de uma proposição na língua grega. O grego, assim como outras línguas clássicas indo-europeias e algumas línguas modernas, é denominado uma língua sintética por trazer no corpo das palavras, nas formas de declinações, certas modificações formais que refletem modificações semânticas e determinam as relações sintáticas dentro de uma frase. Por outro lado, o português, assim como a maioria das línguas modernas, é denominado uma língua analítica por exprimir as relações sintáticas majoritariamente pela ordem das palavras dentro de uma frase. Assim, para quem está familiarizado com a ordem dita “normal”, “S é P”, a maior liberdade na posição das palavras dentro da frase gera alguns problemas.

²⁹ Para uma análise da noção de consenso, cf. “Como a política é uma questão de *logos*” em CASSIN, Barbara. O efeito sofisticado. São Paulo: Editora 34, 2005, pp. 65-75.

Problemas que se multiplicam tratando-se do verbo *εἶμι*, “ser”, já que ele pode funcionar como um verbo de existência, “S é”, “S existe”; ou, acompanhado de um predicado, pode funcionar como mera cópula, ligando sujeito e predicado, “S é P”; ou, quando no início da frase, seguido de um infinitivo, pode funcionar como um verbo impessoal marcando possibilidade, “é possível que S”; e pode expressar o sentido veritativo, “é o caso que S”; dentre outras várias nuances que tal verbo é capaz de exprimir, como Charles Kahn torna visível em alguns de seus trabalhos que versam especificamente sobre o verbo grego “ser”³⁰.

A fim de exemplificar a tradução intralinguística do Poema de Parmênides operada por Górgias, o anúncio da demonstração da primeira tese do Tratado de Górgias no *De M.X.G.* é paradigmático: “(isso) não é (possível) nem ser nem não-ser”³¹. Os parênteses na tradução de Cassin servem para resguardar todos os sentidos aceitáveis: primeiramente, tomando o verbo em seu sentido existencial e os infinitivos como sujeitos, temos “nem ser nem não ser são”; ou, tomando o verbo no sentido modal, como marca de possibilidade, temos “não é possível nem ser nem não ser”; e, por fim, tomando o verbo como marca da cópula e admitindo que haja um sujeito oculto na frase, temos “isso não é nem ser nem não ser”.

A tradução intralinguística do Poema se dá na medida em que podemos identificar os passos de Parmênides que, partindo da afirmação do verbo, *εἶναι*, culminam na fabricação do único sujeito possível para tal verbo, *τὸ ἐόν*. Assim, o anúncio da demonstração de Górgias no *Tratado* aponta para o anúncio divino das duas vias que são a pensar, nas linhas 3 e 5 do fragmento 2 do *Poema*: “Uma: que é e que não é (possível) não ser” e “A outra: que não é que é preciso não ser”³²; logo, no ponto de partida do *Poema*, “ouve-se de início e somente o verbo sem nenhuma substantivação, nenhuma nominalização de nenhum tipo, em toda sua força de verbo conjugado” (CASSIN, 2017, p. 61). O segundo passo de Parmênides se dá na linha 1 do fragmento 6: “É preciso dizer e pensar que isto é ente; pois é ser”³³; neste ponto o sujeito para o verbo “ser”, que é o próprio verbo ser na sua forma participial, “ente”, se constitui. E o terceiro e último passo só aparece no meio do fragmento 8, na linha 32, quando o particípio é definitivamente substantivado por meio do artigo: “o ente”³⁴.

³⁰ No texto *Retrospectiva do verbo ser e do conceito de ser*, Kahn divide os usos de *εἶναι* entre cópula, usos locativos, usos veritativos e usos existenciais (2001, pp. 162-175).

³¹ *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. De. M.X.G. 979a 24.*

³² *ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι/ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.*

³³ *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι.*

³⁴ *τὸ ἐόν.*

No comentário que introduz sua tradução do Poema de Parmênides publicada em 1998, Cassin denomina esse imbricamento de sentidos na palavra grega *εἶμι* como um “fato de língua total” e afirma que a exploração de tal fato por Parmênides constitui a própria filosofia como um fato de língua: a passagem de formas mais verbais para formas mais nominais até a substancialização completa do ser constitui uma “história do grego” dentro do Poema de Parmênides.

No proêmio, Parmênides se vale do verbo ser da maneira mais comum em seu tempo, “como palavra da tribo”, ao descrever onde está a porta do dia e da noite e caracterizar a rota do jovem que está apartada dos homens. Ao adentrar na dita “via da verdade”, a forma do discurso parmenídico se altera drasticamente assim como a lida com o verbo ser. Primeiro ele aparece na forma privilegiada, segundo Heidegger (1966, p. 151), da terceira pessoa do singular do presente do indicativo e sem sujeito, de onde emerge a necessidade de fabricação de um sujeito. No primeiro verso do fragmento VI, as formas infinitiva e participial do verbo ser aparecem: a primeira, privada de pessoa e número, retém apenas o tempo e a voz, é considerada a forma mais geral do verbo, uma primeira etapa entre o verbo e o nome; a segunda, por sua vez, é a forma verbal mais próxima do substantivo. Particípio, como o nome indica, participa das propriedades do nome e do verbo, retendo do nome características como gênero, caso e número. E, como já indicado, é apenas no fragmento VIII que o particípio do verbo ser é substancializado por meio do artigo, recebendo a força de um nome e podendo desempenhar um papel na história do pensamento ocidental.

2.3 O Efeito Sofístico

É na obra *O Efeito Sofístico*³⁵, publicada na França em 1996, que Barbara Cassin apresenta a noção de “história sofisticada da filosofia” que serve de horizonte para esta pesquisa. Com tal noção, busca-se repensar a história da filosofia, questionando as condições de possibilidade do discurso filosófico, as condições de sua emergência e os artifícios (*μηχαναί*) pelos quais a filosofia se impôs como um discurso normativo e mantém esse estatuto até os dias de hoje.

³⁵ Também a versão brasileira da obra *L'effet sophistique*, traduzida por Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro e publicada pela Editora 34 em 2005, difere da francesa.

Desde *Se Parmênides*, Cassin tentou demonstrar como a sofística na figura de Górgias era capaz de apontar os mecanismos dos quais a filosofia, nomeadamente Parmênides, se valeu para criar a metafísica a partir de um “fato de língua”, mostrando, assim, que o ser é um efeito do dizer. Em *O Efeito Sofístico*, a questão é desenvolvida, passando à réplica da filosofia, isto é, a demonstração aristotélica do princípio de não-contradição e, por fim, ao surgimento da segunda sofística.

Em *A ontologia como obra-prima sofística*, ensaio que abre a obra *O Efeito Sofístico*, Barbara Cassin retoma o *Tratado sobre o não-ser* de Górgias acompanhando, dessa vez, suas duas versões: a pseudo-aristotélica, que havia sido o foco da obra anterior, e a de Sexto Empírico.

O texto acompanha a tripartição do *Tratado*, tratando respectivamente de cada uma das três teses de Górgias.

Na primeira parte – que se refere à primeira tese, “nada é” –, Cassin primeiramente retoma a leitura do *De M.X.G.* proposta em *Si Parménide* e a compara com a versão de Sexto, reforçando que aquela é capaz de engendrar a leitura defendida anteriormente, segundo a qual o sofista Górgias pretende apresentar uma tradução “intralinguística” do *Poema* parmenídico.

Em seguida, tratando ainda da primeira tese, Cassin apresenta outra possibilidade de leitura do *Poema* de Parmênides aberta pelo *Tratado* de Górgias. Trata-se do palimpsesto homérico que pode ser identificado nos versos 26 a 33 do fragmento VIII, onde ao ente se atribuem os mesmos termos que Homero utilizou para descrever Ulisses preso ao mastro no episódio das sereias na *Odisseia*.

Nos versos 29 a 31 de Parmênides, no centro das deduções lógicas dos sinais (*σήματα*) do ser, ao tratar sobre a sua imperiosa imutabilidade, lemos que

O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa
e assim firmado aí persiste (*ἔμπεδον ἀὐθι μένει*); pois firme a Necessidade
em liames (*πείρατος ἐν δεσμοῖσιν*) o mantém³⁶;

Enquanto que Homero nos versos 160 a 163 do livro XII da *Odisseia* faz Ulisses, em vias de passar pelas sereias, dizer a seus companheiros

mas peço a vós todos
que me amarreis com bem fortes calabres (*δεσμῶ*), porque permaneça (*ἔμπεδον ἀντόθι μίμνω*)
junto ao mastro, de pé, com possantes amarras (*πείρατ'*) seguro³⁷.

³⁶ Tradução de José Cavalcante de Souza.

³⁷ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Assim, mais um artifício utilizado pelo fundador da ontologia é posto à luz pelo sofista: o ser, objeto primordial da filosofia, é produzido tal como um herói, uma personagem conceitual³⁸.

Para tratar da segunda tese, “se é, é incognoscível”, Cassin parte das soluções que tanto Platão quanto Aristóteles desenvolveram para lidar com os problemas que são explorados por Górgias ao escancarar aquilo que foi aberto por Parmênides, a questão sobre a impossibilidade de se dizer o falso. Primeiramente, portanto, Górgias partiria da afirmação da deusa parmenídica nos dois primeiros versos do fragmento VII³⁹ e concluiria que, justamente por pronunciar o “não-ser”, Parmênides torna possível tudo dizer ou, mais corretamente, por conta das contradições que disso sucedem (como dizer que homens voam ou que quimeras existem), veda absolutamente a possibilidade do dizer verdadeiro, uma vez que não haveria um critério para discernir o discurso verdadeiro do falso.

No *Sofista*, Platão se vê obrigado a cometer o parricídio através da personagem do Estrangeiro de Eleia e negar a tese fundamental do eleatismo afirmando, em alguma medida, a existência do não-ser em uma certa relação para, assim, tornar possível o dizer verdadeiro, uma vez que Górgias, lendo literalmente o texto de Parmênides segundo o qual “o mesmo é a pensar e portanto ser” (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*), extrai como conclusão a impossibilidade de se pensar o não-ser, o que acarretaria na exigência lógica de se aceitar frases como “carroças lutam em pleno mar” como verdadeiras.

Sobre a segunda tese, Cassin diferencia a argumentação apresentada no *De M.X.G.* e em Sexto Empírico: no *De M.X.G.* se demonstra a incognoscibilidade por meio da indiscernibilidade do falso e do verdadeiro afirmando por fim que o ser é um produto do dizer, enquanto que Sexto Empírico pressupõe a existência de seres fictícios como Sila ou a Quimera para demonstrar a equipolência da teoria que afirma a existência do ser e da que afirma a existência do não-ser, como é característico de um pensamento cético e, portanto, esperado de um discurso apresentado por Sexto Empírico, um dos principais representantes do ceticismo antigo.

Como um apêndice à segunda tese, a filósofa francesa apresenta a justificativa de Antístenes⁴⁰ para a impossibilidade de se contradizer: “Todo discurso, diz ele, assevera; de fato,

³⁸ Tal análise foi mais bem desenvolvida posteriormente por Cassin na introdução à sua tradução do *Poema de Parmênides*, cf. CASSIN, 1998, pp. 48-68.

³⁹ “Não, impossível que isto prevaleça, ser o não ente. Tu, porém, desta via de inquérito afasta o pensamento”.

⁴⁰ Discípulo de Sócrates e contemporâneo de Platão, Antístenes é considerado o fundador da filosofia cínica.

aquele que diz algo; ora, aquele que diz algo diz o ente; ora, aquele que diz o ente assevera”⁴¹. Tal formulação sintetiza a argumentação de Górgias segundo a qual é impossível dizer o falso ao identificar todo dizer ao dizer a verdade, através das identificações entre, primeiro, dizer e dizer algo e, então, dizer algo e dizer o ser.

É uma atenção à sintaxe que torna possível que a filosofia escape dessa armadilha sofisticada: Platão, assim como Proclo, se oporá à equação de Antístenes ao distinguir o “dizer algo” (λέγειν τι), fazer algo ser, e o “dizer acerca de algo” (περί τινος), falar de algo, “capturar algo com a rede da linguagem” (CASSIN, 2005, p. 43): assim, ao se entrelaçar entidades que são compatíveis ou não entre si (a *συμπλοκή* desenvolvida ao longo do *Sofista* de Platão), torna-se possível atribuir a qualidade de verdadeiro ou falso a um discurso e se afirmar que é mentira que “Teeteto voa”.

Com a terceira tese, “se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros”, abre-se o campo da “logologia”: o *λόγος* não serviria mais às demandas da ontologia, sendo um revelador da realidade; com a “logologia”, o discurso é o produtor da realidade, “o discurso faz o ser, o ser é um efeito do dizer” (Idem, 2015, p. 63).

Para chegar a tais conclusões, Cassin parte da leitura que Alexander Mourelatos faz da terceira tese do Tratado de Górgias em seu artigo intitulado *Gorgias on the function of language*, de 1987. Em seu texto, Mourelatos busca mostrar que Górgias ataca duas concepções filosóficas da linguagem, duas “concepções do sentido”: a concepção referencial do sentido e a mentalista ou ideacional — “que o sentido é a referência e que o sentido é a imagem mental ou a ideia” (MOURELATOS, 1987, p. 136).

Contra a primeira concepção do sentido, a referencial, Górgias apresentaria o “argumento categorial” (Idem, pp. 136-140): assim como cada sentido está fechado em seu campo sensorial (visão-cor e paladar-sabor, por exemplo), o *λόγος* está fechado sobre si mesmo, impossibilitando que as palavras se refiram às coisas. Contra a concepção ideacional do sentido, Mourelatos explicita tanto o aspecto inter-subjetivo quanto o intra-subjetivo da refutação de Górgias envolvendo os problemas da identidade perceptiva (Idem, pp. 141-150). O inter-subjetivo se apoia na afirmação de que, dados dois indivíduos, a identidade da impressão sensorial é objetivamente impossível e o intra-subjetivo na afirmação de que, acrescentando-se a descontinuidade do tempo, um único indivíduo não seria capaz de perceber a mesma coisa que ele próprio.

⁴¹ Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.
Citado por Proclo, *In Crat.*, 385d.

Após a crítica às concepções filosóficas da linguagem, Mourelatos apresenta aquela que Górgias proporia em seu lugar: a concepção comportamental (*behavioral conception of meaning*). Tal tese é apresentada a partir de uma afirmação de John B. Watson, psicólogo estadunidense considerado fundador do comportamentalismo, segundo a qual “as palavras funcionam para evocar respostas exatamente como fizeram os objetos para os quais as palavras servem como substitutos” (apud MOURELATOS, p. 155): o *λόγος* funcionaria, nas palavras de Mourelatos, como um “estímulo substitutivo” assim como é exemplificado no paradigma do teatro dado por Górgias no *Elogio de Helena* no qual aqueles que escutam a poesia se arrepiam, sentem a piedade, o luto e a dor através da narração de acontecimentos que nada têm a ver com eles.

É a definição do *λόγος* como “um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera”⁴² do *Elogio* que dá o tom da interpretação comportamentalista de Mourelatos: o sofista é um grande mestre do discurso e o discurso funciona como um estímulo que induz no ouvinte respostas.

A crítica de Cassin à interpretação de Mourelatos primeiro põe em questão a afirmação de que as palavras serviriam como “estímulos substitutivos”: uma vez que, tratando-se do exemplo das palavras no teatro, quais objetos as palavras substituiriam? Segundo Cassin, “as palavras não servem como objetos ausentes, mas, apenas por sua força, produzem o terror e a piedade, a dor e o prazer naqueles que [...] as ouvem” (2005, p. 55).

Assim, ao invés de se tratar de estímulos-substitutos, as palavras são os verdadeiros estímulos. E o discurso sofisticado, ao invés ter um efeito retórico sobre o ouvinte, tem um “efeito-mundo”, ele dá forma, informa, transforma e performa o mundo.

Para fundamentar tal tese, Cassin parte de uma passagem da terceira parte do *Tratado* que se encontra apenas na versão de Sexto Empírico: “Se é assim, não é o discurso que comemora (*παραστατικός*) o de fora, mas é o de fora que se torna revelador (*μηνυτικόν*) do discurso”⁴³. A interpretação de tal passagem, segundo Cassin, depende do sentido dado aos adjetivos verbais *παραστατικός* e *μηνυτικόν* e, para traduzi-los, Cassin acompanha Mourelatos buscando as outras ocorrências de tais palavras na obra de Sexto Empírico e encontrando-as no contexto de uma crítica cética à teoria dogmática dos estóicos sobre os signos: para os estóicos existiriam dois tipos de signos, o das coisas “ocasionalmente não-evidentes” e o das coisas

⁴² Tradução de Aldo Dinucci.

⁴³ οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται. Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, 7.108-109.

“naturalmente não-evidentes” e os primeiros são denominados signos “comemorativos”, por juntarem percepções cuja conexão já foi observada (como a cicatriz significando uma ferida passada, a fumaça significando um fogo presente e um ataque cardíaco significando uma morte futura), enquanto os últimos são denominados signos “indicativos”, por conterem em si toda a mostração (como os movimentos do corpo significando a existência da alma). Segundo Cassin, *παραστατικός* remete ao signo comemorativo, enquanto *μηνυτικόν* remete ao signo indicativo, ocasionando no seguinte sentido para o texto de Górgias: “o discurso não é signo comemorativo do de fora, é o de fora que se torna signo indicativo do discurso”. Neste sentido, Sexto Empírico faz Górgias dizer que o discurso não faz lembrar uma afecção exterior e observável, ele não representa o real, não ocupa o lugar ou faz referência a algo do mundo ou a alguma ideia, mas sim que o discurso produz o ser, logo seu sentido só pode ser apreendido a partir do mundo que ele produziu (Idem, p. 62-63).

Assim, a versão de Sexto é capaz de precisar a relação existente entre o discurso sofisticado e o mundo: o discurso não pode nem tem de representar o real, o discurso faz ser, ele é performativo e demiúrgico.

É com John Langshaw Austin que Cassin compõe para pensar, a partir da sofística, o estatuto da linguagem. Isso é apenas indicado ao final do texto *A ontologia como obra-prima sofística*, mas é mais bem explorado nos textos *Sofística, performance e performativo* e *A performance antes do performativo ou a terceira dimensão da linguagem* e no livro *Quand dire, c'est vraiment faire*, que têm como principal objetivo relacionar os conceitos de Austin com o estudo da sofística.

Em uma série de conferências ministradas nas William James Lectures em Harvard em 1955 e reunidas e publicadas em 1962 sob o título *How to do things with words*, Austin apresenta a noção de discurso performativo: quando digo “aceito tomar esta mulher como minha legítima esposa” durante uma cerimônia de casamento ou “lego ao meu irmão este relógio” em um testamento, não estou descrevendo um ato, nem declarando que o estou praticando, estou, de fato, fazendo e, em relação a tais discursos, diferentemente dos declarativos, não cabe se perguntar se são verdadeiros ou falsos (AUSTIN, 1990, p. 24), mas sim se realizam um ato ou não, se são felizes ou infelizes.

É apenas na oitava das doze conferências, como Cassin enfatiza (2010, p. 23), que Austin reorganiza o seu quadro conceitual. A distinção proposta anteriormente entre discurso

declarativos e performativos cede lugar, então, à distinção entre os atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários⁴⁴.

O ato locucionário é “o ato de dizer algo” (*act of saying something*), produz um sentido e tem como meta a verdade, o ilocucionário faz alguma coisa “ao dizer algo” (*in saying*), exprime uma força e busca a realização de uma ação, enquanto o perlocucionário faz alguma coisa “pelo dizer” (*by saying*), tem um efeito e produz consequências.

Essa reorganização se dá pela constatação segundo a qual “realizar um ato locucionário é em geral produzir também e *eo ipso* um ato ilocucionário” (AUSTIN apud CASSIN, 2010, p. 28), implicada pelo fato de que um performativo pronunciado em condições de felicidade produz um discurso declarativo. Quando se declara “a sessão está aberta” e efetivamente se abre a sessão, dizer “a sessão está aberta” se torna uma constatação de um fato, de uma verdade. E, assim, “todo constativo [...] é um performativo feliz que se tornou verdadeiro” (CASSIN, 2010, p. 29). A terceira dimensão da linguagem, o ato perlocucionário, é caracterizada como a performance de um ato locucionário e, nele, um ato ilocucionário que produz “certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos ou ações dos ouvintes” (AUSTIN, 1990, p. 89).

A teoria dos atos de fala de Austin, por sua vez, faz com que qualquer tipo de discurso seja considerado uma performance. Neste sentido, o dizer da filosofia (seja denominado o *λόγος ἀποφαντικός* ou o discurso declarativo) é apenas mais uma modalidade, uma “tonalidade” da performance.

Valendo-se do arsenal disposto por Austin para tratar da leitura de Górgias sobre o *Poema* de Parmênides, Cassin pode concluir, então, que “o ser não é e não existe além de no e pelo poema, o constativo só é aparente, porque ele não é nada além do produto de uma performance ilocucionária” (2010, p. 36). É de se notar, também, a relação existente entre Górgias especificamente e a sofística de maneira geral com a noção de performance na medida em que a palavra que caracterizava o discurso sofístico na antiguidade era *ἐπίδειξις*, que pode ser traduzida por exposição, exibição, demonstração e, acima de tudo, performance (CASSIN, 2009, p. 31).

Além de tornar possível se afirmar que o ser parmenídico só existe no e pelo Poema, a leitura de Barbara Cassin abre a possibilidade de pensarmos esse “ser parmenídico”, como já vimos, como um fato da língua grega, como o resultado explorado de um estado linguístico

⁴⁴ A oitava conferência se chama precisamente *Locutionary, illocutionary and perlocutionary acts* e havia sido anunciada ao final da sétima, onde se constatou a fragilidade da distinção declarativo/performativo e se anunciou a necessidade de se recomeçar o problema (“make a fresh start on the problem”) (1990, p. 82).

particular. No próximo capítulo seguiremos este rastro e buscaremos compreender a relação existente entre a língua grega e a filosofia grega.

3 LINGÜÍSTICA E FILOSOFIA

O discurso sofisticado tem como potência a evidência dos artifícios linguísticos utilizados pela filosofia no momento de seu estabelecimento, o que, segundo Barbara Cassin na obra *Se Parmênides*, alcança o problema dos limites existentes entre a filosofia e a filologia, enquanto uma análise diacrônica, ou seja, focada no desenvolvimento histórico da língua grega a partir do estabelecimento e da interpretação dos textos dos filósofos antigos. Neste capítulo partiremos do delineamento dos limites entre a filosofia e a linguística apresentado pela filósofa francesa na obra *Dicionário dos Intraduzíveis* para alcançarmos a questão pela relação existente entre a filosofia e a língua.

Veremos, num primeiro momento, como o problema anunciado por Górgias segundo o qual a filosofia não passaria de um efeito do dizer, de uma construção linguística, encontra ecos nos trabalhos de filósofos e linguistas contemporâneos, a partir do artigo seminal de Émile Benveniste “Categorias de pensamento e categorias de língua”, de 1958, para, finalmente, questionarmos a relação existente entre a língua e a filosofia.

3.1 Dicionário dos Intraduzíveis

Como vimos, um artifício central para o estabelecimento da filosofia grega advém da polissemia do verbo grego *εἶμι*, “ser”, de sua homonímia e de sua anfíbolia – isto é, sua equivocidade semântica, os vários sentidos que ele expressa, e sua equivocidade sintática, as diversas construções sintáticas que ele torna possíveis.

Assim sendo, faz-se necessário o exame da relação entre língua e filosofia gregas no que tange à teoria do verbo ser, um exame que se passa no limite entre a linguística e a filosofia já que, como afirma Charles Kahn

A conexão entre linguagem e racionalidade é tão estreita que, se aprofundarmos suficientemente uma questão linguística, iremos quase sempre nos deparar com suas raízes filosóficas. Isso é, em particular, válido para a teoria do verbo ser, pois, nesse caso, o objeto que está sendo discutido – o próprio verbo – teve um papel muito importante no desenvolvimento da filosofia, não apenas fornecendo-nos a terminologia padrão para Ser e para essência (do latim *esse*), mas também fornecendo-nos as pré-condições linguísticas que tornaram possível ou mesmo natural formar tais conceitos. Sem o verbo ser nós estaríamos em uma situação difícil para formular o conceito de Ser ou o conceito de o que há. Tanto histórica quanto linguisticamente, o projeto filosófico da ontologia parece depender da – parece ter como uma condição necessária a – posse de um verbo ser! (KAHN, 2001, p. 33).

A partir de um estudo sobre os gregos iniciado em 1980 com a publicação de *Se Parmênides*, que toma, a partir de uma leitura sofisticada, a posse de um verbo “ser” tão polissêmico como uma condição necessária da qual depende o projeto filosófico da ontologia tal como esta nasceu na Grécia, Barbara Cassin chegou, em 2004, no projeto editorial do *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* – que está sendo traduzido para o português sob o título de *Dicionário dos intraduzíveis* com a organização de Fernando Santoro e Luisa Buarque. Ambos os trabalhos, como Cassin afirma no artigo intitulado *Sofística, performance, performativo*, se reúnem sob o signo de uma logologia sofisticada em oposição à ontologia com relação à lida com a linguagem:

A “onto-logia” do desvelamento parmenidiano se abre para a metafísica da adequação. Com Platão e Aristóteles, podemos descrever as coisas da seguinte forma: a linguagem é um *organon*, uma “ferramenta”, um meio de comunicação, e as línguas, como diz Sócrates no *Crátilo*, são simplesmente os materiais diferentes que podem servir para fabricar essa ferramenta, espécies de roupas de ideia. É por isso que temos que partir das coisas, do que é, não de palavras.

O mundo que parte de palavras é um mundo completamente diferente; a linguagem já não é considerada, primeiro ou somente, como um meio, mas como um fim e uma força: “Aquele que acha a linguagem interessante em si é outro que aquele que reconhece nela apenas o meio de pensamentos interessantes”. O único “há” é então o humboldtiano, da pluralidade das línguas: “A linguagem se manifesta na realidade apenas como multiplicidade”, a linguagem é e é somente a diferença das línguas. [...] Este regime é o do *Dictionnaire des intraduisibles* [Dicionário dos Intraduzíveis]: é no fundo uma logologia sofisticada imersa na pluralidade das línguas. Torna-se então pertinente interrogar-se sobre como as filosofias são ditas, sobre o que é filosofar em línguas. (CASSIN, 2016, pp. 47-48).

Recusando, portanto, a posição que toma a linguagem apenas como uma ferramenta e desconsidera as diferenças entre as línguas entendendo-as como um mero acessório, Cassin propõe que pensemos as diferenças entre as línguas como condição necessária para o pensar; como podemos observar no funcionamento singular do verbo “ser” das línguas indo-europeias.

Tais singularidades – como ocorre com o *εἶμι* grego que, podendo “ser dito de várias maneiras”, pode ser traduzido de diversas formas diferentes – foram denominadas por Cassin como intraduzíveis: como aquilo “que se não cessa de (não) traduzir” (CASSIN, 2004, p. 17).

3.2 A filosofia frente à linguística

O verbete “*ESTI [ἐστί], EINAI [εἶναι]*” do *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* organizado por Barbara Cassin é fundamental para se pensar a

intraduzibilidade do verbo “ser” em grego. De saída o verbete apresenta a reunião complicada que este verbo representa:

O grego *einai* [εἶναι] possui ou pode possuir eminentemente algumas características semânticas e sintáticas capazes de dar origem à filosofia como o pensamento do ser, em especial a colisão entre a função de cópula, o sentido existencial e o sentido veritativo. (CASSIN, 2004, p. 418, tradução nossa)⁴⁵.

Logo no primeiro parágrafo do texto, *εἶναι* é apresentado como sendo capaz de dar origem à filosofia como o pensamento do ser. Essa afirmação faz com que seja necessária a apresentação de algumas considerações importantes que serão dispostas ao longo do verbete, principalmente acerca das posições do linguista francês Émile Benveniste, em “Categorias de pensamento e categorias de língua”, e do filósofo alemão Martin Heidegger, na *Introdução à metafísica*, que são postas em relação/oposição por Jacques Derrida no texto “O suplemento de cópula”. Uma tomada de posição acerca do estatuto dessa afirmação pode lançar luz sobre o tema principal deste trabalho: em que medida a língua capacitou o pensamento grego, seja ele filosófico ou sofístico?

“O suplemento de cópula” é um artigo que foi originalmente publicado em *Langage* e posteriormente reunido na obra *Margens da filosofia*. Nesta obra, Derrida se propõe a pensar “o ser no limite” (DERRIDA, 1991, p. 11), isto é, pôr a questão pela relação da filosofia, enquanto aquela que é capaz de dizer o ser de tudo, inclusive dela mesma, com aquilo que pretende limitá-la – a relação da filosofia com o não-filosófico, com o anti-filosófico.

Subintitulado “A filosofia face à linguística”, “O suplemento de cópula”, partindo da questão por uma possível regulação de língua do discurso filosófico, chega a alcançar, em última instância, a invenção do conhecimento no “minuto mais audacioso e hipócrita da história universal” (NIETZSCHE, 2007, p. 25)⁴⁶. Essa grande extensão da questão se dá pelo fato de a relação entre a filosofia e a língua ter sido ao longo da história do pensamento ocidental posta e repostada diversas vezes e de diversas maneiras, aparecendo como insolúvel e, por vezes, como catastrófica. Entretanto, para não “seguir essa imensa problemática em pleno mar” (DERRIDA, 1991, p. 218), Derrida se atém às proposições de um linguista moderno, Émile Benveniste, acerca das pretensões de um filósofo antigo, Aristóteles.

⁴⁵ O texto em francês é: “Le *einai* [εἶναι] grec possède ou posséderait éminemment un certain nombre de caractéristiques sémantiques et syntaxiques à même de donner lieu à la philosophie comme pensée de l’être, en particulier la collusion entre fonction de copule, sens existentiel et sens véridatif.”

⁴⁶ É assim que Nietzsche abre o texto intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, no qual identifica a metáfora e a imaginação como origem da linguagem e dos conceitos.

Benveniste em “Categorias de pensamento e categorias de língua” põe em questão as relações existentes entre o pensamento e a língua: admitindo-se que se trate de dois âmbitos distintos porém estritamente relacionados, uma vez que temos “um pensamento que não se pode materializar a não ser na língua e uma língua que não tem outra função a não ser significar”, pergunta-se se “teremos o meio de reconhecer no pensamento caracteres que lhe sejam próprios e que não devam nada à expressão linguística” (BENVENISTE, 2020, p. 78). A fim de sugerir uma resposta a esta questão, examina-se a tábua das categorias proposta por Aristóteles enquanto “o inventário das propriedades que um pensador grego julgava predicáveis a um objeto” e a partir desse exame nos é revelado como Aristóteles ao procurar o incondicionado, as categorias universais de pensamento, encontra apenas coisas, as categorias de uma língua particular. Assim sendo, o linguista francês mostra como, ao se esforçar por delimitar todas as possibilidades do pensável, as reunindo em um esquema de modos de predicções – substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, fazer e sofrer –, o filósofo grego apenas transpõe categorias fundamentais da língua da qual era falante – substantivo, adjetivos derivados de pronome, adjetivo comparativo, advérbios de lugar e de tempo, verbo médio, perfeito, ativo e passivo⁴⁷.

Ao acompanhar o raciocínio de Benveniste, Derrida primeiramente se concentra em explicitar três pressuposições que estão por debaixo da análise que o linguista faz do texto aristotélico. Tais pressuposições podem ser entendidas como um aprofundamento de um mesmo problema, o problema da “historicidade” dos conceitos: primeiro, o linguista toma a oposição entre pensamento e língua como evidente, como simplesmente dada; segundo, vale-se da categoria de categoria sem pôr em questão sua história – história que, se levada em conta, deságua na cunhagem mesma do conceito por Aristóteles num terreno onde talvez a própria distinção entre pensamento e língua não faça sentido –; e terceiro, ao pretender tomar o texto de Aristóteles “sem preocupação de tecnicidade filosófica”, Benveniste o transpõe “numa conceitualidade anacrônica, singularmente kantiana” (DERRIDA, 1991, p. 224), valendo-se de noções como propriedades predicáveis de um objeto, conceitos a priori e organização da experiência. Em seguida, contra a aparente novidade da tese de Benveniste, Derrida apresenta um histórico das acusações feitas à tábua das categorias aristotélicas: primeiro a censura a Aristóteles pelo fato de ele “ignorar a origem das categorias e de as ter reunido segundo um processo empírico” levada a cabo por Kant, Hegel, Prantl, Hamelin etc. e segundo o reconhecimento de tais categorias como uma produção da língua por Trendelenburg,

⁴⁷ Análise feita nas páginas 79-84.

Brunschvicg e Cassirer. E, por fim, Derrida questiona a pretensão de Benveniste de transcrever conscientemente as categorias ditas de pensamento em categorias de língua para desfazer aquilo que Aristóteles havia transposto, projetado inconscientemente, isto é, categorias de língua em categorias de pensamento. Entretanto, para além desses problemas, Derrida se interessa por explorar um ponto que surge como um suplemento no texto de Benveniste, ocupando apenas as últimas quatro páginas:

Segue-se que Aristóteles nos dá como uma tabela das condições gerais e permanentes é apenas a projeção conceitual de um determinado estado linguístico. Pode-se até estender essa observação. Além dos termos aristotélicos, acima dessa categorização, se desdobra a noção de “ser” que envolve tudo. Sem ser ele mesmo um predicado, o “ser” é a condição de todos os predicados. Todas as modalidades do “ser-tal”, do “estado”, todas as ideias possíveis do “tempo”, etc. dependem da noção de “ser”. Ora, ainda aqui, é uma propriedade linguística muito específica que este conceito reflete (BENVENISTE, 2020, pp. 84-85).

A fim de “estender essa observação” e mostrar como a noção de ser “é uma propriedade linguística muito específica”, Benveniste compara, a partir desta noção, a língua grega com a língua ewe – que é falada, principalmente, em Gana, Togo e Benim: ele apresenta cinco modos diversos segundo os quais a língua ewe expressa aquilo que o *εἶναι* grego é capaz de significar. Em primeiro lugar, a identidade entre sujeito e predicado é expressa por meio do verbo transitivo *nye*. Em segundo, a existência e a determinação espacial e temporal exprimem-se por *le*, quando no aoristo, e por *no*, quando em qualquer outro tempo. Em terceiro, a predicação de um adjetivo de matéria é expressa por *wo*. Em quarto, a predicação de um termo de função ou dignidade é expressa por *du*. E em quinto e último lugar, a predicação de qualidade física ou de estado é expressa por *di*.

Assim, ao comparar línguas de famílias tão distintas como o indo-europeu e o nigero-congolês, o linguista francês é capaz de afirmar que a variedade de empregos de “ser” em grego é “um fato próprio das línguas indo-europeias” e não é “de nenhum modo uma situação universal nem uma condição necessária” e, então, concluir dizendo que “a estrutura linguística do grego predispunha a noção de ‘ser’ a uma vocação filosófica” (BENVENISTE, 2020, p. 87).

Entendendo o ser não como uma outra categoria, mas como a própria condição de possibilidade das categorias, Derrida aponta o salto que este *post-scriptum* representa: enquanto o artigo de Benveniste se propunha a identificar as transposições de categorias de língua para categorias de pensamento, ele era capaz de determinar suas correspondências – assim, a título de exemplo, as ditas categorias de pensamento nomeadas qualidade e quantidade podem ser identificadas com as categorias de língua dos “adjetivos derivados de pronome, do tipo do lat. *qualis* e *quantus*” –, porém, ao pretender abarcar a noção de ser, as determinações parecem se

fazer impossíveis – a ponto de Benveniste afirmar que “a língua não orientou evidentemente a definição metafísica do ‘ser’ – cada pensador tem a sua” (BENVENISTE, 2020, p. 85) o que põe em suspenso, para Derrida, as relações que estavam sendo afirmadas reiteradamente acerca da capacidade orientadora da língua frente ao pensamento.

Para melhor compreender este movimento realizado por Benveniste, Derrida faz referência a dois outros textos do linguista francês que tratam especificamente das funções operadas pelo verbo “ser”: “‘Ser’ e ‘ter’ nas suas funções linguísticas” e “A frase nominal”, ambos reunidos, também, em *Problemas de linguística geral I*. Nestes textos Benveniste propõe, quando se trata do verbo “ser”, a distinção entre, por um lado, sua função gramatical e, por outro, sua função lexical.

A noção lexical funciona como um verbo de exercício pleno que tem como sentido “ter existência, ser em realidade”: sentidos que se definem como “o que é autêntico, é consistente, verdadeiro” (BENVENISTE, 2020, p. 206) em diversas línguas do indo-europeu – a particularização dessa noção se apresenta reveladora nas formas nominais que dela derivam, como é o caso do grego *τὰ ὄντα*, “verdade”. A noção gramatical, por sua vez, opera nos enunciados que estabelecem a identidade entre dois termos nominais, seja qual for a modalidade dessa identidade: “equação formal (‘Roma é a capital da Itália’), inclusão de classe (‘o cão é mamífero’), participação num conjunto (‘Pierre é francês’), etc.” (BENVENISTE, 2020, pp. 206-207). Tais noções que operam diferentes funções, são descritas como termos que “coexistiram e podem sempre coexistir, sendo completamente diferentes”, mas que, “em muitas línguas, porém, fusionaram-se” (BENVENISTE, 2020, p. 205).

Desta distinção, Derrida destaca um ponto. A função gramatical que “ser” desempenha é, segundo Benveniste, comum a todas as línguas, ainda que a existência de um verbo “ser” e de sua função lexical não o seja: a função da cópula em outras línguas – como o semítico antigo, o russo ou o húngaro – funciona sem a necessidade de qualquer marca, sem a necessidade de qualquer verbo, pela simples justaposição de termos nominais, assim como a própria “frase nominal” no grego antigo; em outras línguas – como, por exemplo, as turcas e os dialetos orientais – é a repetição do pronome pessoal que marca a cópula. E, então, ele completa dizendo que:

Ainda que sempre inquietada e trabalhada no seu interior, a fusão da função gramatical e da função lexical de “ser” possui sem dúvida uma relação essencial com a história da metafísica e com tudo o que se lhe coordena no Ocidente. (DERRIDA, 1991, p. 244).

Por fim, Derrida conclui apresentando algumas questões expostas pelo filósofo alemão Martin Heidegger na *Introdução à metafísica*, mais especificamente no capítulo intitulado “Sobre a gramática e a etimologia da palavra ‘ser’”, onde, assim como no texto de Benveniste, trata-se do problema do “ser” a partir do horizonte do sentido.

Escrita em 1935, a *Introdução à metafísica* trata de diversas questões postas em movimento a partir da pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” e que, em seus desdobramentos orientados pela questão do “esquecimento do ser”, alcança o próprio problema do sentido do verbo “ser”:

Com a questão fundamental da metafísica, investigamos: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Nessa questão fundamental já opera a questão prévia: “O que há com o Ser?”

O que entendemos com as palavras “ser”, “o ser”? Na tentativa de uma resposta logo nos vemos em perplexidade. Como que procuramos apreender o inapreensível. (HEIDEGGER, 1966, p. 126).

A análise da palavra “ser” começa com o estudo de sua gramática: Heidegger examina como surgem, a partir da reflexão dos pensadores gregos, alguns dos termos fundamentais para a gramática ocidental como a distinção entre verbo e substantivo, as noções de declinação nominal e conjugação verbal – e, por oposição, aquilo que permaneceria “em posição básica”, não declinado ou conjugado – e as formas finitas e não finitas dos verbos, passando para o infinitivo e sua substantivação. Em seguida, o filósofo alemão trata da etimologia da palavra “ser” que resulta da reunião de três raízes diversas: a primeira, “a mais antiga e própria” é **es*, “em sânscrito *asus*, a vida, o vivente, o que está por si mesmo, está em si mesmo, anda e para”; a segunda é **bhū*, *bheu* e a ela pertence o grego *φύω*, “surgir, vigorar, imperar, chegar por si mesmo a pôr-se, a estar de pé e permanecer nessa posição”; e a terceira que, por sua vez, só aparece na flexão do verbo germânico é **wes*, “habitar, permanecer, deter-se” (HEIDEGGER, 1966, pp. 123-124).

Assim sendo, tendo tomado de empréstimo as relações estabelecidas no verbete “*ESTI* [*ἔστι*], *EINAI* [*εἶναι*]” do *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, podemos reafirmar os paralelos estabelecidos:

As percepções antagônicas do filósofo Heidegger e do linguista Benveniste coincidem por um tempo para descrever o privilégio de *einai* [*εἶναι*], “ser”, em grego, que é considerado como sendo a fonte de significado (Heidegger) ou de confusões e erros (Benveniste), quer inevitáveis ou acidentais. Como qualquer verbo, “ser” tem uma “função sintática” (Benveniste) relacionada à sua “gramática” (Heidegger) e um

“sentido lexical” (Benveniste) relacionado à sua “etimologia” (Heidegger). (CASSIN, 2004, p. 419, tradução nossa)⁴⁸.

A questão pela relação entre língua e filosofia, pela capacitação que a língua grega poderia ter representado para o pensamento filosófico grego, permanece, entretanto, em aberto. Podemos, novamente, buscar auxílio no texto do *Vocabulaire*:

Para avaliar essa fusão ou confusão entre a função e o sentido característico de *einai*, encontramos claramente duas posições: homonímia acidental e obstáculo linguístico para a inteligibilidade racional, ou feito histórico e marca da “maneira com que os gregos compreendiam a essência do ser [*Wesen des Seins*, ‘a essencialização do ser’]” (Heidegger, *Introdução à Metafísica*, trad. fr. G. Kahn, p. 100) como abertura – de qualquer maneira, ninguém contesta que se trata de um fato de linguagem. (CASSIN, 2004, p. 420, tradução nossa)⁴⁹.

No fim das contas, podemos aproximar alguns dos resultados obtidos nos trabalhos do linguista francês e do filósofo alemão no que tange à complexidade das funções do verbo “ser”, como a análise de Jacques Derrida nos mostrou: seja entendendo-a como algo “acidental” como o fez Benveniste ou como uma “marca da maneira como os gregos compreendiam a essência do ser” como Heidegger, a homonímia do verbo ser é considerada por ambos como uma condição de possibilidade para a filosofia. À guisa de conclusão, pretendemos examinar o sentido dessa afirmação.

3.3 Língua e filosofia

Detenhamo-nos, por fim, na afirmação supracitada de Émile Benveniste segundo a qual “a estrutura linguística do grego predisponha a noção de ‘ser’ a uma vocação filosófica” (2020, p. 87). O que o linguista francês quis dizer com isso?

Muito já foi dito sobre o assunto. Jacob Burckhardt em sua *História da cultura grega*, por exemplo, afirma que “um poderoso estímulo para o seu desenvolvimento científico e

⁴⁸ O texto em francês é: “Les perceptions antagonistes de Heidegger philosophe et de Benveniste linguiste entrent un temps en coïncidence pour décrire à partir de la langue grecque le privilège de *einai* [εἶναι], « être », qu’on le juge par ailleurs source de sens et du sens (Heidegger) ou de confusions et de contresens (Benveniste), destinal ou accidentel. Comme tout verbe, être possède une « fonction syntaxique » (Benveniste) liée à sa « grammaire » (Heidegger) et un « sens lexical » (Benveniste) lié à son « étymologie » (Heidegger).”

⁴⁹ O texto em francês é: “Pour évaluer cette fusion ou cette confusion entre fonction et sens caractéristique de *einai*, on retrouve évidemment les deux positions : homonymie accidentelle et obstacle linguistique à l’intelligibilité rationnelle, ou coup d’envoi historial et marque de « la façon dont les Grecs comprenaient l’essence de l’être [*Wesen des Seins*, ‘l’estance de l’être’] » (Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, p. 100) comme ouverture — mais dans un cas comme dans l’autre, nul ne conteste qu’il s’agit d’un fait de langue.”

também para a sua poesia foi, naturalmente, a sua língua. Parece que o grego já continha virtualmente dentro de si a futura filosofia” (1975, p. 398) e Bruno Snell, no livro *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*, trata de premissas linguísticas que possibilitaram o surgimento do pensamento científico e filosófico grego tal como a existência do artigo definido, que tornou possível a formação de abstrações a partir tanto de substantivos, como em “a água” de Tales, quanto de adjetivos e verbos, como “o belo” platônico e “o ser” parmenídico (2012, p. 229).

Na introdução de *The verb ‘be’ and its synonyms*, após afirmar que as noções derivadas do verbo grego *εἶμι* como *ὄν*, *εἶναι* e *οὐσία* “fundamentam as doutrinas do ser, da substância, da essência e da existência em latim, em árabe e na filosofia moderna de Descartes a Heidegger e talvez a Quine” (KAHN, 1976, p. 1) e contrastar isto com o fato de que os usos para o verbo *εἶμι* refletem um estado de coisas específico à língua grega e não uma situação universal ou uma condição necessária, Charles Kahn resume a posição de Benveniste como um relativismo linguístico por “inferir que os conceitos e as doutrinas da ontologia tradicional simplesmente representam a projeção no universo das estruturas linguísticas do grego ou do indo-europeu” (KAHN, 1976, p. 1) e conclui dizendo que

Tomada literalmente, esta forte tese do determinismo linguístico é claramente falsa, pois implica que todos os falantes da mesma língua devem dividir a mesma metafísica. Mas as ontologias de Platão e Aristóteles, de Epicuro, Crisipo e Plotino diferem uma da outra de forma tão radical que não podem ser explicadas pelas diferenças na linguagem comum que esses filósofos utilizam, assim como a estrutura do inglês não pode explicar as divergências filosóficas entre Whitehead, Quine e Strawson. (KAHN, 1976, p. 2).

Afinal de contas, afirmar tal vocação implica afirmar uma determinação? O próprio Benveniste responde tal questão negativamente ao afirmar que os filósofos gregos “agiram sobre a língua, enriqueceram as significações, criaram novas formas” (2020, p. 87). Trata-se, na verdade, de evidenciar, assim como o fez Górgias há dois mil e quinhentos anos atrás, que a condição de possibilidade da filosofia grega está em um fato que não é nem uma situação universal nem uma condição necessária, mas sim uma possibilidade aberta pela língua grega, ou seja, um fato de língua.

O *Elogio da tradução* de Barbara Cassin tem “complicar o universal” como subtítulo e, neste sentido, grande parte dele tem como finalidade mostrar como a língua grega (que pretende conjugar em si a maneira como se fala e a própria razão, o que pode ser deduzido dos sentidos que a palavra grega *λόγος* reúne) se presta a mostrar como “o universal é sempre o universal de alguém” (2022, p. 9). Grande parte do pensamento ocidental, na esteira da filosofia grega, é

forçado a pensar mediante a uma gramática e uma sintaxe que, em sua origem, são gregas⁵⁰. E, conforme Deleuze e Guattari, quando um professor ensina uma regra de gramática, ele “ensigna”, ou seja, seus ensinamentos não provêm de significações primeiras, antes ele “impõe à criança coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito de enunciação etc)” (2011, p. 12). Daí decorre o fato de que o nosso pensamento é de saída limitado pela sintaxe e pela gramática de uma dada língua. Pensamos a partir da distinção entre substância e acidentes produzida inicialmente por Aristóteles e desenvolvida até alcançar as noções de substantivo e adjetivo, sujeito e predicado das gramáticas escolares.

Qual mundo seria produzido, ou antes performado, ao se partir de outra gramática? A sofística, neste sentido, traz à luz os mecanismos de funcionamento da linguagem e as possibilidades que esta oferece ao pensamento, de maneira geral, e ofereceu à filosofia grega, especificamente. Barbara Cassin, portanto, a partir de sua reinterpretação do discurso sofístico, é capaz de nos mostrar como a filosofia grega, da qual somos herdeiros, se fundamenta não em um fato necessário e universal, mas particular à língua grega, sendo, portanto, uma construção.

Anteriormente, outros filósofos já haviam acusado a filosofia de ser uma mera construção. Nietzsche no *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, por exemplo, expõe a arbitrariedade inerente à linguagem, que pretende tanto aplicar qualificações totalmente subjetivas à realidade ao afirmar que “a pedra é dura” quanto separar as coisas por gênero, designando “a árvore como feminina e o vegetal como masculino” (2007, p. 31), e mostra como a pretensão filosófica e, em última instância, humana de esquadrihar a realidade por meio de conceitos e formar uma ciência capaz de dar conta da realidade não passa de uma sobreposição de metáforas: uma primeira que faz um estímulo nervoso se tornar uma imagem e uma segunda que faz desta imagem um som. E os próprios conceitos são formados ao se abandonarem as diferenças individuais, logo por meio de uma abstração.

A verdade, para Nietzsche, é constituída de metáforas “que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (Idem, p. 36). A filosofia, símbolo da racionalidade, se resumiria, portanto, a fazer as metáforas desaparecerem em um esquema, dissolver as imagens em um conceito e ser capaz de, assim, “criar um mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações”, ou seja, “um mundo regulador e imperativo” (Idem, p. 38).

⁵⁰ Cf. BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral I. Campinas: Pontes Editores, 2020, p. 30: “Todos sabem que a linguística ocidental nasce na filosofia grega. Tudo proclama essa filiação. A nossa terminologia linguística se compõe em grande parte de termos gregos adotados diretamente ou na sua tradução latina”.

A filosofia, neste sentido, tanto para Nietzsche quanto para Górgias, pode ser entendida como uma prática discursiva, como uma performance dotada de um “efeito-mundo”.

CONCLUSÃO

O presente trabalho tem por objetivo mostrar em que sentido é possível se dizer que a filosofia e sua história são, desde o princípio, uma construção. Desde a sua origem, como vimos, a filosofia se arrogou a tarefa de dizer os seus limites e contar sua própria história e a sofística nos serviu para evidenciar essa construção.

O projeto de alijamento da sofística, como vimos, deve ser entendido tendo em vista o campo político que envolvia filósofos e sofistas: questões sobre educação e sobre poder, quem deve educar e quem pode ser educado, por um lado, e quem deve governar e quem deve ser governado, por outro. Sofistas e filósofos se embatem em uma batalha que teve uma de suas frentes no campo do discurso e que terminou com um claro vencedor: a filosofia, no fim das contas, se mostrou a detentora do discurso verdadeiro e foi capaz de, assim como fez Platão no plano teórico com os poetas em sua *καλλίπολις*, expulsar os sofistas.

A proposta que nos orienta, a de uma “história sofística da filosofia”, possibilita que leiamos o projeto filosófico de diferenciar-se da sofística posto em ação desde Platão e Aristóteles no século IV a.C. até a reabilitação daquela no século XX d.C. a partir de uma nova perspectiva, uma perspectiva que afirma que “as noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade” (DELEUZE, 1992, p. 162). A sofística, neste sentido, escancararia os interesses que se escondem por trás do pretense discurso verdadeiro filosófico.

Foi no *Tratado do não-ser*, de Górgias, a partir da leitura apresentada por Barbara Cassin principalmente em *Se Parmênides* e *O Efeito Sofístico*, que nos apoiamos para questionar as pretensões da filosofia, uma vez que ele questiona o texto fundador daquela. Assim, as condições de possibilidade do *Poema sobre o ser*, de Parmênides, que funda a ontologia e as regras do pensamento verdadeiro, são postas em evidência por Górgias: sem a existência de um verbo polissêmico como o *εἶμι* grego, a filosofia grega necessariamente teria se desenvolvido de uma maneira completamente diferente e, dado o caráter demiúrgico do discurso filosófico, criado um mundo totalmente diferente.

O discurso sofisticado como desenvolvido por Barbara Cassin nos permitiu repensar as fronteiras da filosofia com outras áreas a ela congêneres (seja a própria sofística que surge como seu avesso, um pretendente-rival, seja a linguística que parte de problemas tipicamente filosóficos, mas com outra abordagem) até alcançarmos o problema da relação existente entre a língua e a filosofia. Podemos concluir, no fim desta pesquisa, que a filosofia como a conhecemos, isto é, a filosofia que é herdeira de uma tradição iniciada com os gregos, é um fato

de língua, é o resultado de operações da e na língua grega. Tal conclusão possibilita que vejamos a filosofia não como o pensamento único, verdadeiro e universal, mas como uma possibilidade dentre outras para o pensamento.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução: José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da UNESP, 2018.

_____. *Física I-II*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Dos argumentos sofisticos*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. Syntaxe et sémantique de l'être. In: AUBENQUE, Pierre; O'BRIEN, Denis (Org.). *Études sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes Editores, 2020.

BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*, vol. III. Barcelona: Editorial Iberia, 1975.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Barbara. A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem. *Revista Letras Curitiba*, n. 82, pp. 11-46, 2010.

_____. *Elogio da tradução*: complicar o universal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

_____. *Ensaaios sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995 = *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*. Paris: Seuil, 1998.

_____. *Quand dire, c'est vraiment faire*. Paris: Fayard, 2018.

_____. *Si Parménide*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980 = *Se Parmênides*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Sofística, performance, performativo. *Anais de filosofia clássica*, v. 10, n. 20, pp. 30-59, 2016.

- CASSIN, Barbara (Ed.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.
- CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus, 2011.
- COSTA, Alexandre. O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, n. 1, pp. 92-128, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.
- DIXSAUT, Monique. Platon et la leçon de Gorgias: pouvoir tout dire de l'être, ne rien pouvoir dire de ce qui est. In. DIXSAUT, Monique; BRANCACCI, Aldo (Ed.). *Platon, source des présocratiques: exploration*. Vrin, 2002, p. 191-217.
- GRANT, Alexander. *The ethics of Aristotle*, vol. 1. Longmans, Green, 1857.
- GROTE, George. *A History of Greece: Vol. 7*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *Odisseia*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- KAHN, Charles. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.
- _____. *The verb 'be' and its synonyms: Philosophical and grammatical studies. Part 6: The verb 'be' in Ancient Greek*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- KERFERD, George. Gorgias on nature or that which is not. *Phronesis I*, pp. 3-25, 1955.
- _____. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MOURELATOS, Alexander. Gorgias on the Function of Language. *Philosophical topics*, v. 15, n. 2, pp. 135-170, 1987.

_____. *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

NETO, Osvaldo. *Vidas dos sofistas: ou (o métier sofístico segundo Filóstrato)*. Curitiba: Appris Editora, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*, 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

OWEN, Gwilym Ellis Lane. Plato on not-being. In: *Plato: A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*. London: Palgrave Macmillan UK, 1971. pp. 223-267.

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. Tradução: José Cavalcante de Souza. In: *Os Pré-socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. *Protágoras*. Tradução: Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. *Teeteto*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

RAMNOUX, Clémence. Nouvelle réhabilitation des Sophistes. *Revue de Métaphysique et de Morale*. v. 73, n. 1, pp. 1-15, 1968.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1985.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato coin rhetorike. *The American Journal of Philology*, v. 111, n. 4, pp. 457-470, 1990.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2022.