

*A DÍNAMIS DO LÓGOS GORGIANO:*

A personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso

Michael Holanda de Andrade

Rio de Janeiro, 2017  
UFRJ

*A DÝNAMIS DO LÓGOS GORGIANO:*  
A personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso

Michael Holanda de Andrade

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Tania Martins Santos

Rio de Janeiro  
Dezembro – 2017

*A DÝNAMIS DO LÓGOS GORGIANO:*  
A personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso

Michael Holanda de Andrade

Orientadora: Professora Doutora Tania Martins Santos

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Título de Mestre em Letras Clássicas.

Examinada por:

---

Presidente, Profa. Dra. Tania Martins Santos – PPGLC-UFRJ

---

Profa. Dra. Simone de Oliveira Gonçalves Bondarckuk – FL-UFRJ

---

Prof. Dr. Ricardo de Souza Nogueira – PPGLC-UFRJ

---

Profa. Dra. Dulcileide Virgínio do Nascimento Braga (suplente) – UERJ

---

Prof. Dr. Rainer Guggenberger – PPGLC-UFRJ (suplente)

Rio de Janeiro  
Dezembro – 2017

ANDRADE, Michael Holanda de.

*A dýnamis do lógos gorgiano: a personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso/ Michael Holanda de Andrade – Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras, 2017.*

148 f.; 31cm

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Tania Martins Santos

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/  
Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, 2017.

Referências Bibliográficas: 135 f.

1. Retórica. 2. Górgias. 3. Encômio de Helena. I Santos, Tania Martins. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas. III. Título.

## A DÝNAMIS DO LÓGOS GORGIANO:

A personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso

Michael Holanda de Andrade

Orientadora: Professora Doutora Tania Martins Santos

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Mestre em Letras Clássicas.

A dissertação ora proposta tem como “*corpus*” a obra “*Encômio de Helena*”, de Górgias de Leontinos. Pautando-se nos conceitos apresentados por estudiosos renomados, propõe-se uma investigação dos recursos retórico-estilísticos utilizados pelo sofista, em *Encômio de Helena*, a fim de demonstrar que o propósito da construção desse texto tem como objetivo não o elogio a Helena, mas, sim, ao discurso. Górgias elaborou um discurso de defesa a fim de eximir a lendária Helena de Troia da responsabilidade pela guerra que ocorreu entre gregos e troianos. A personagem Helena é apresentada pela tradição literária como a causadora do conflito entre Grécia e Troia. Górgias de Leontinos advoga a favor de Helena, ao destacar argumentos favoráveis à defesa dela.

Palavras-chave: Górgias; Discurso; Encômio de Helena; Retórica.

Rio de Janeiro  
Dezembro – 2017

A DÝNAMIS DO LÓGOS GORGIANO:

A personagem Helena como metáfora do elogio ao discurso

Michael Holanda de Andrade

Orientadora: Professora Doutora Tania Martins Santos

Abstract da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Mestre em Letras Clássicas.

The dissertation proposed here has as “*corpus*” the work *Encomium of Helen*, by Gorgias of Leontinos. Based on the concepts presented by renowned scholars, it is proposed an investigation of the rhetorical-stylistic resources used by the sophist in the *Encomium of Helen*, in order to demonstrate that the purpose of the construction of this text is not to praise Helena, but rather to discourse. Gorgias had made a defense speech in order to exempt the legendary Helen of Troy from responsibility for the war that occurred between Greeks and Trojans. The character Helen is presented by the literary tradition as the cause of the conflict between Greece and Troy. Gorgias of Leontinos pleads in favor of Helen, emphasizing favorable arguments to her defense.

Keywords: Gorgias; Discourse; Encomium of Helen; Rhetoric.

Rio de Janeiro

Dezembro – 2017

Dedico este trabalho aos meus  
amados pais Cosme Marinho e  
Maria Erilane.

Agradeço ao Senhor, Criador e Provedor da vida, por todas as bênçãos derramadas sobre a minha caminhada eclesial-cristã;

aos meus pastores e amigos Elias Dias, Fabiana Dias e Fernando Santana pelas constantes orações, ensinamentos, exortações e, sobretudo, pelo imenso cuidado espiritual para com o meu ministério;

às missionárias Marinete, Regina, Marly, Mirian, Rose e às pastoras Oleida e Nilda pelas infindáveis orações e jejuns realizados por minha vida;

a todas as irmãs do grupo de visita nos lares, do qual eu tenho a imensa satisfação de fazer parte;

Agradeço à CAPES pelo auxílio que tornou possível a elaboração dessa pesquisa.

Não poderia deixar de agradecer, com muita ênfase, à Professora Doutora Tania Martins Santos, orientadora, exímia profissional, mãe, mulher e amiga. A elaboração e, sobretudo, o término desse trabalho só foram possíveis, sem demagogias, por conta da imensa dedicação e orientação.

Eu nunca irei me esquecer do que a senhora fez por mim; tu sempre estarás em minhas orações.

Deixo, aqui, a minha imensa gratidão, à senhora, professora Tania.

## SUMÁRIO

1– INTRODUÇÃO	10
2 – RETÓRICA: ORIGEM E PARTICULARIDADES	13
2.1 – Conceito de retórica	18
2.2 – Retórica e Dialética	41
2.3 – Os gêneros do discurso	51
3 – GÓRGIAS E O ENCÔMIO DE HELENA	55
3.1 – Vida e obra do sofista de Leontinos	55
3.2 – Helena de Troia: o ideal homérico	58
3.3 – A personagem Helena na perspectiva de Eurípides	64
4 – TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS ESTILÍSTICOS	71
4.1 – Tradução: <i>Encômio de Helena</i>	71
4.2 – Comentários estilísticos	75
5 – CONCLUSÃO	131
6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135
7 – ANEXO	145



## 1 – INTRODUÇÃO

A linguagem, como forma e instrumento retórico de persuasão, de acordo com Olivier Reboul (2000, p. 1), sempre esteve presente nas relações humanas. De acordo com este teórico, a retórica, mesmo sendo uma criação grega, como a geometria, a tragédia e a filosofia, é anterior à sua própria história. Com os gregos surge, salienta esse autor, a “técnica retórica”, mas, antes deles, já era possível encontrar a utilização da linguagem como mecanismo persuasivo entre os hindus, chineses, egípcios e hebreus. O homem, por intermédio dela, delibera, expõe as suas ideias e tenta gerar a adesão dos ouvintes em relação àquilo que ele deseja.

Usa-se, pois, normalmente a linguagem de forma persuasiva nos mínimos detalhes da vida diária em sociedade. Essa capacidade, por assim dizer, faz com que o homem seja, por excelência, o único ser capaz de, em toda a sua inventividade, fazer uso desse meio de comunicação mais complexo, que é o discurso, para fins de convencimento, de controle e disputa.

Entre as obras de Górgias que chegaram integralmente até a contemporaneidade, encontram-se o *Encômio de Helena*, a *Defesa de Palamedes* e o tratado *Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza*. Em cada um desses textos, o retórico aborda o discurso (λόγος) sob determinada característica.

O sofista Górgias torna-se conhecido não apenas por suas obras que nos chegaram na íntegra, mas também pela crítica em relação às suas atitudes. O filósofo Platão, assim como Aristóteles, posiciona-se, por assim dizer, como um dos principais críticos do estilo da prosa gorgiana. Em inúmeros de seus diálogos, o filósofo tece considerações negativas acerca da imagem de Górgias, que, segundo ele, além de cobrar por suas lições, como a maioria dos sofistas, tem como ofício o exercício da retórica apenas do ponto de vista da persuasão.

Para um filósofo, como Platão, que visava à implementação de uma proposta cívico-pedagógica, cuja base era a ideologia das Formas (εἶδος), o pensamento relativista do siciliano ia de encontro às principais ideias do filósofo ateniense. O relativismo gorgiano, sobretudo apresentado no tratado *Sobre o Não-Ser*, no qual, ele nega a existência do Ser, a impossibilidade de conhecê-lo e de comunicá-lo, destoa do estatuto universal e metafísico da verdade.

No *Encômio de Helena*, o sofista de Leontinos apresenta a natureza humana totalmente vulnerável e impotente perante a potencialidade do discurso, que, de acordo com ele, produz o mesmo efeito dos *fármacos*. O *lógos* apresenta-se, pois, assim como um medicamento, de maneira ambígua, isto é, a depender de quem e de como ele é utilizado, o efeito pode ser benéfico ou maléfico.

Por esse motivo, para desenvolver a pesquisa, optou-se pela escolha da obra acima citada, a qual, além de traduzi-las, se pretende analisar o poder do discurso e a sua utilização de forma ambígua e relativista por parte do retórico Górgias. O sofista de Leontinos, pautando-se em quatro argumentos, tecerá o corpo do seu discurso, que visa a rechaçar a culpa atribuída, pela tradição literária, à lendária Helena de Troia. A escolha dessa personagem não nos parece fortuita, visto que a sua fama é perpassada, em várias obras, por uma má reputação, que, por assim dizer, cria uma imagem paradoxal, ambígua e totalmente contraditória.

Propõe-se, portanto, a investigação dos recursos retórico-estilísticos empregados no respectivo texto, com objetivo de se estabelecer uma possível relação entre os argumentos de defesa e os elogios direcionados a Helena, como metáfora do elogio ao próprio discurso.

Dessa forma, a fim de se desenvolver esse estudo, partir-se-á da apresentação da retórica, sua origem e da sua proeminência no contexto democrático da Grécia Clássica. Tal item ocupará o capítulo primeiro desta dissertação. Para a elaboração dessa parte, são dignas de nota as obras dos teóricos e estudiosos Olivier Reboul, *Introdução à Retórica*; Pierre Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*; Danilo Marcondes, *Iniciação à História da Filosofia*; e Marcel Detienne, *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*.

No subitem 2.1, abordam-se, pois, os principais conceitos que permeiam à retórica. São apresentados, de forma constrativa, alguns autores e suas reflexões acerca dessa disciplina. Entre os teóricos destacados e suas respectivas obras, estão o filósofo Platão, *Fedro*, *Górgias*; Sexto Empírico, *Contra os Retóricos*; Quintiliano, *Instituição Oratória*; no tocante aos comentadores, destacam-se Barbara Cassin, Olivier Reboul, Armando Plebe e Giovanni Reale.

Em relação ao subitem 2.2, realiza-se uma análise crítico-contrastiva entre as mais notáveis características da retórica e da dialética. Para isso, utilizou-se, sobretudo, a *Arte Retórica* de Aristóteles, obra fundamental para o desenvolvimento dos subitens 2.2 e 2.3. De maneira complementar, são dignos de nota os seguintes autores: Platão, Luiz

Bicca, Olivier Reboul, Giovanna Reale, Barbara Cassin, Danilo Marcondes, Marilena Chaui, José Luiz Fiorin e Marina Mccoy.

O subitem 2.3 ocupa-se, sobretudo, da descrição e conceituação dos gêneros pertencentes ao discurso. Para essa parte, são de suma importância os seguintes teóricos: Aristóteles, *Arte Retórica*; Olivier Reboul, *Introdução à Retórica*; Michel Mayer, *A Retórica*; Patrick Charaudeau, *Discurso Político*; Chaïm Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de Argumentação*.

No capítulo terceiro, encontram-se comentários e características centrais acerca da vida e das obras de Górgias que nos chegaram integralmente. Dá-se destaque, no entanto, ao *Encômio de Helena*, que constitui o “*corpus*” desse estudo. Nos subitens 3.2 e 3.3, tecem-se observações, pautando-se na visão de Helena apresentada por Homero e por Eurípedes, em suas obras: *Ilíada*, *As Troianas* e *Helena*. Pretende-se mostrar, pois, a maneira pela qual a imagem de Helena é permeada por características ambíguas. As respectivas partes apresentam-se de forma relevante para o entendimento da relação entre essa personagem antitética e a ambiguidade do discurso gorgiano no *Encômio de Helena*.

No quarto capítulo dessa dissertação, subdividido em dois itens – 4.1 e 4.2 –, realizam-se, respectivamente, a tradução e os comentários retórico-estilísticos relevantes em *Encômio de Helena*, de Górgias. Para a tradução do texto grego, será utilizada a edição crítica de Diels-Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1952, pp. 279-306, vol. 2. De forma complementar, analisa-se também a edição portuguesa *Testemunhos e Fragmentos*, 1993, de Sousa e Castro.

## 2 – RETÓRICA: ORIGEM E PARTICULARIDADES

A retórica floresce no contexto histórico da Grécia antiga<sup>1</sup> como elemento fundamental para a difusão e para a manutenção ideológica de uma *pólis* (πόλις)<sup>2</sup>. Tal arte foi, no século V – período de pleno apogeu da democracia e do teatro – fundamental para a organização do desenvolvimento dos debates e embates políticos, cujas realizações eram feitas na *Ágora* (ἄγορα), na *Assembleia* (ἐκκλησία), no *Tribunal* (δικαστήριον) e no *Conselho* (βουλευτήριον)<sup>3</sup>. Como destaca Fiorin (2014, p. 10), “a retórica é chamada de arte (do latim *ars*, que traduz o grego *techné*), porque é um conjunto de habilidades (é uma técnica, entendiam os antigos) que visa a tornar o discurso eficaz, ou seja, capaz de persuadir”.

O ponto basilar do pensamento ou da atividade político-reflexiva estava pautado, pois, na elaboração organizacional e loquaz de um determinado discurso (λόγος). Para Citelli (2007, p 7),

a referência ao espaço cultural e linguístico do mundo clássico é necessária, visto que a preocupação com o domínio da expressão verbal em sua vertente oratória possuía enorme importância entre gregos. E não poderia ser diferente, pois, praticando um certo conceito de democracia, e tendo de expor publicamente suas ideias, ao tribunal grego cabia manejar com habilidade as estratégias argumentativas com a finalidade de lograr a persuasão dos auditórios. Daí a larga tradição dos sofistas, dos retores, dos tribunos, aqueles que iam às praças públicas, aos foros, tentando inflamar multidões, alterar pontos de vista, mudar conceitos pré-formados.

A manifestação e a manutenção desse espírito político-democrático eram, pois, importantíssimas para um heleno, sobretudo, no período do surgimento da democracia.

---

<sup>1</sup> Compreendem-se, aqui, como Grécia antiga, os séculos de ouro do pensamento filosófico (V e IV).

<sup>2</sup> “O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário” (VERNANT, 1996, p. 34).

<sup>3</sup> *Górgias*, de Platão (452c): Górgias: “A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juizes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política”: τὸ πείθειν ἔγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντὶ ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται (PLATÃO, 2014, 452c).

Em Homero (*Ilíada e Odisseia*), já se evidenciava uma realidade político-social em que – mesmo que a *areté* (ἀρετή)<sup>4</sup> tivesse como base a guerra e os feitos heroicos – havia algumas ocorrências da proeminência do discurso<sup>5</sup> como habilidade para um fim. Nas epopeias homéricas, há uma gama significativa de conselhos e assembleias em que havia constantemente a elaboração de discursos; falar eficazmente era, pois, um elemento que estava no mesmo plano da arte do bom combate. Em *Ilíada*<sup>6</sup>, IX, 442 ss., encontra-se a alusão à educação (παιδεία) de Aquiles por Fênix; o filho de Peleu foi, pois, educado não somente na arte da guerra, mas também, na do discurso. Stone (2005, p. 119) destaca que:

como tudo na literatura grega, a oratória ou retórica, teve origem em Homero. No entanto, ela assume uma importância nova e crucial quando as cidades-Estados gregas, fossem oligárquicas, fossem democráticas, passaram a se autogovernar. Os principais órgãos de autogoverno eram a assembleia, onde se faziam as leis, e os tribunais, onde elas eram interpretadas e aplicadas. Os cidadãos, fossem eles a minoria ou a maioria da população, tinham de aprender a falar com clareza e argumentar de modo persuasivo a fim de proteger seus interesses na assembleia e nos tribunais. Uma certa proficiência em oratória e argumentação passou a ser uma necessidade política e prática, à medida que foi crescendo a participação dos cidadãos, com a evolução em direção à democracia. A necessidade de um certo grau de formação em retórica é demonstrada pelas circunstâncias nas quais os primeiros manuais de retórica surgiram.

De acordo com Aristóteles (I 2, 1355b 26-34),<sup>7</sup> falar bem não era, pois, o ponto principal; dever-se-ia, no entanto, descobrir os meios pelos quais se alcançaria a persuasão. A retórica<sup>8</sup> foi a disciplina, por excelência, que procurou sistematizar a maneira pela qual se elaborariam as especificidades dos tipos de discurso em relação a auditórios em particular. Cabe, pois, à retórica explicitar o modo de construir a estrutura

---

<sup>4</sup> “Com o advento da democracia, o conceito de *areté* (ἀρετή) assume novas nuances: Já não é possível encontrar a ἀρετή nos ginásios, nas lutas, nas corridas de cavalo ou a pé, onde, segundo a tradição arcaica, revela-se a ἀρετή divina do vencedor. Em sua nova formulação, o conceito de ἀρετή ganha sua forma clássica, agora englobando não somente o valor, a prudência e a justiça, mas também a sabedoria – qualidades essas que estão presentes na ἀρετή cidadã platônica” (MAZZEO, 2009, p. 134).

<sup>5</sup> No Canto VIII, v. 167, da *Odisséia*, evidencia-se que a destreza de Odisseu é o discurso: “Bem se depreende que os deuses não cedem a todos os homens dons primorosos, ou seja, na forma, no engenho, ou eloquência. Este, na forma exterior, pode ser de aparência somenos, mas recompensam-no os deuses com o dom da palavra”. (Cf. HOMERO, *Odisseia*, 2009).

<sup>6</sup> “Sua intenção foi que viesse contigo, porque te ensinasse como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática”. (Cf. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed. São Paulo: Ediouro, 2009).

<sup>7</sup> “Ἐστὼ δὴ ῥητορικὴ δὴναμις περὶ ἕκαστος τοῦ θεωρησάου τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (“Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir”). (*Arte Retórica*, I 2, 1355b 26-34).

<sup>8</sup> “O aparecimento da retórica como disciplina específica é o primeiro testemunho, na tradição ocidental, de uma reflexão sobre a linguagem. Começa-se a estudar a linguagem não enquanto *língua*, mas enquanto *discurso*” (DUCROT; TODOROV, 1972, p. 99).

dos discursos, organizando-os de modo que convençam o receptor sobre uma determinada questão, nos tribunais e nas assembleias; não é o discurso pelo discurso, à maneira sofística; é, pois, buscar os meios, como definido por Aristóteles<sup>9</sup>, pelos quais deve despertar a emoção (πάθος) nos ouvintes (auditório). Ao destacarem a função da retórica no espaço público da *pólis* (πόλις), os teóricos Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 6) afirmam que:

o objetivo da retórica antiga era, acima de tudo, a arte de falar em público de modo persuasivo; referia-se, pois, ao uso da linguagem falada, do discurso, perante uma multidão reunida na praça pública, com o intuito de obter a adesão desta a uma tese que se lhe apresentava. Vê-se, assim, que a meta da arte oratória – a adesão dos espíritos – é igual à de qualquer argumentação.

Neste contexto de proeminência do discurso, como afirma Vernant<sup>10</sup>, o poder da palavra, que, em tempos arcaicos<sup>11</sup>, estava atrelado a rituais religiosos, a sacerdotes, a poetas, a sábios e à figura do rei, assume, com o advento democrático, um caráter político, social e jurídico; o que, antes, se relacionava exclusivamente a determinados homens, agora, com o florescimento das instituições de *regime democrático*<sup>12</sup>, o cidadão grego passa a ter acesso à utilização da palavra no ambiente político. De acordo com o pensamento do filósofo Danilo Marcondes (2015, p. 41),

a democracia representa exatamente a possibilidade de se resolverem, através do entendimento mútuo, e de leis iguais para todos, as diferenças e divergências existentes nessa sociedade em nome de um interesse comum. As deliberações serão tomadas, assim, em reunião de cidadãos, as *assembleias*. Isso significa que as decisões são tomadas por consenso, o que acarreta persuadir, convencer, justificar, explicar. Não se dispõe mais da força, dos privilégios, da autoridade de origem divina. Anteriormente, havia a imposição, a violência, a obediência, o privilégio, a tradição, o medo como formas do exercício do poder. A linguagem, o diálogo, a discussão rompem

---

<sup>9</sup> Quintiliano, ao traçar considerações sobre a retórica, faz alusão a Aristóteles: “Aristóteles parece ter incluído tudo no domínio do orador, ao afirmar que o essencial está em ver o que possa ser persuasível em qualquer assunto”. /Omnia subiecisse oratori videtur Aristoteles, cum dixit vim esse videndi, quid in quaque re possit esse persuasibile/ (*Instituição Oratória*, Livro II.XV.16).

<sup>10</sup> Cf. VERNANT, 1996, p. 34.

<sup>11</sup> “Há, na Grécia arcaica, funções privilegiadas que têm a “Verdade” por atributo, assim como certas espécies naturais têm nadadeiras ou asas. Poetas inspirados, adivinhos, reis justiceiros são já de saída mestres da verdade” (DETIENNE, 2013, p. 157).

<sup>12</sup> “A valorização da retórica como processo de legitimação do melhor discurso representava o gosto do povo grego do período da Democracia Ateniense pela disputa verbal, na qual se realizava uma espécie de embate de ideias entre grupos opostos de oradores. Aquele que soubesse argumentar de forma mais clara e arrebatadora conquistava as graças do público. Esse processo de exaltação da retórica evidência a sua grande importância social entre os gregos antigos, a partir da compreensão de que era necessário o estabelecimento de uma rede de contatos entre os homens em que se preconizasse, em especial, a sobriedade do estilo discursivo, da coerência de ideias, como forma de obter a adesão popular à sua causa particular” (CABRAL, Alexandre Marques et alii. *Filosofia: um panorama histórico-temático*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013, p. 26).

com a violência, o uso da força e do medo, na medida em que, em princípio, todos os falantes têm no diálogo os mesmos direitos (*isogoria*): interrogar, questionar, contra-argumentar. A razão se sobrepõe à força, é uma forma de controlar o exercício do poder. A linguagem precisa ser racional, as discussões pressupõem a apresentação de justificativas, de argumentos, sendo abertas à interpelação, ao questionamento.

Há, no entanto, apesar da “democratização discursiva”, o surgimento de algumas questões problemáticas: se palavra (λόγος) torna-se de domínio *lato sensu*, quem está apto para manuseá-la e ensiná-la? O poder da linguagem (discurso), como manifestação religiosa, era adquirido pela inspiração divina, que insuflava no poeta<sup>13</sup> a capacidade criativa da elaboração de belos discursos; um exemplo dessa potencialidade da palavra era o discurso poético<sup>14</sup>. Como destaca Marcel Detienne: “Invocada pelo poeta no início de um canto, a Musa deve dar a conhecer os acontecimentos passados” (2013, p. 9).<sup>15</sup>

Platão, apesar de exímio crítico à poesia e à sofística, faz alusão, em seu diálogo Íon, à produção poético-discursiva como resultado da *inspiração divina*<sup>16</sup> ou, em outras palavras, do *entusiasmo* (ἔνθεος). Como de praxe, o filósofo Platão coloca o protagonista Sócrates, dialogando com o rapsodo<sup>17</sup> Íon acerca do “bem falar” (εὖ λέγειν). Em todo momento, Sócrates afirma que a declamação discursivo-poética de Íon é obra de um *poder divino* (θεία δύναμις), e não de uma *técnica* (τέχνη): Íon, 534d<sup>18</sup>:

---

<sup>13</sup> “Porque, nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo –, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência” (FOUCAULT, 2014, p. 14).

<sup>14</sup> “No primeiro verso da Odisséia, o poeta pede à Musa para contar a história do homem de muitas habilidades que muito padeceu em Tróia. Já em Hesíodo, “Musas” é a primeira palavra dos dois poemas, o que evidencia o papel preponderante que a, ou as deusas desempenham na sua composição poética” (MANTOVANELI, 2011, p. 26).

<sup>15</sup> Cf. Detienne (2013).

<sup>16</sup> Poder Divino (Θεία Δύναμις).

<sup>17</sup> “Cabe aqui uma distinção: o que nós conhecemos como poetas, os gregos de então chamavam “aedos”, aqueles que compunham os poemas e, certamente os apresentavam em público, já os rapsodos não compunham, mas desempenhavam um papel fundamental na disseminação das obras dos aedos, pois eram cantores ou declamadores profissionais, que percorriam diversas cidades, disseminando e, talvez, discutindo as obras dos aedos com a população” (MANTOVANELI, 2011, p. 22).

<sup>18</sup> Cf. Platão, Íon (2011).

Οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δύναμις, ἕπει, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνη καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενους τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρεταῖς καὶ τοῖς χρησμοδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἔστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

Pois não dizem essas coisas em virtude de uma técnica, mas em virtude de um poder divino, uma vez que, se eles tivessem, em virtude de uma técnica, a ciência de falar belamente em um gênero, também teriam em todos os outros; mas, por isso, o deus retira deles o senso e se serve deles como servidores, e também dos cantores de oráculos e dos adivinhos divinos, para que nós, os ouvintes, saibamos que não são eles – aqueles nos quais o senso está ausente – os que falam essas coisas assim dignas de tanto valor, mas o próprio deus é quem fala, e através deles se faz ouvir por nós.

No plano político-democrático<sup>19</sup>, a palavra torna-se, no entanto, produto de uma elaboração técnica (τέχνη)<sup>20</sup>. Evidencia-se, pois, a gênese da compreensão de que o discurso pode ser obtido por meio do ensino: o acesso ao bem falar não está mais restrito ao monopólio dos palácios, dos reis e dos poetas<sup>21</sup>. O autor Giovanni Casertano (2010, p. 15), ao tecer comentários sobre a Atenas democrática, ressalta que esta cidade se transforma em um novo centro de espaço público, como se lê, pois, abaixo:

Naturalmente, também do ponto de vista político, Atenas se torna o modelo do novo espaço político, o modelo da “democracia”, assim como por séculos permanecerá no imaginário cultural europeu, da democracia com seus institutos e suas normas. Atenas de tudo, a consagração do *nomos*, da “lei”, a norma impessoal e coletiva que permite a convivência pacífica de todos na cidade, e existência das suas instituições: a assembleia, o lugar ao qual todos os cidadãos acorrem para determinar as normas da convivência, e o tribunal, o lugar aonde todos os cidadãos, por turnos, acorrem para aplicar e fazer respeitar aquelas normas codificadas. A exaltação da lei, ou melhor, da lei escrita, é, portanto, a exaltação da igualdade sancionada pela lei que domina sobre o arbítrio de poucos, característico das velhas sociedades oligárquicas: todos os cidadãos podem falar na assembleia e, portanto, contribuir nas decisões políticas mais importantes para a cidade; todos os cidadãos podem fazer parte dos tribunais, que constituem o espaço onde concretamente vivem as leis.

<sup>19</sup> “Nas democracias da época, a eloquência torna-se uma arma necessária; daí, provavelmente, a ideia de “ensinar a falar”. Nos seus primeiros tempos, a retórica é antes de mais uma técnica que deve permitir àquele que a possui atingir, no interior duma situação discursiva, o objetivo desejado; ela tem, pois, um caráter pragmático: convencer o interlocutor da justeza duma causa. Mas tornar o discurso mais eficaz supõe um conhecimento das propriedades do discurso” (DUCROT; TODOROV, 1972, p. 99).

<sup>20</sup> “Esta, dizíamos, é uma *arte*. Este termo, tradução do grego *techné*, é ambíguo, e até duplamente ambíguo. Em primeiro lugar, porque designa tanto uma habilidade espontânea quanto uma competência adquirida através do ensino. Depois porque designa ora uma simples técnica, ora, ao contrário, o que na criação ultrapassa a técnica e pertence somente ao “gênio” do criador. Em qual ou em quais desses sentidos se está pensando quando se diz que a retórica é uma arte? Em todos” (REBOUL, 2000, XVI).

<sup>21</sup> “Desde o início, *sophia* era, de fato, associada ao poeta, ao vidente e ao sábio, todos os que revelavam um saber não concedido aos outros mortais. O saber assim obtido não era uma questão de técnica como tal, fosse poética ou qualquer outra, mas conhecimento dos deuses, do homem e da sociedade, ao qual o “sábio” afirmava ter acesso privilegiado” (KERFERD, 2003, p. 46).

A eloquência, no entanto, como base para a construção de discursos eficazes nas assembleias, nos tribunais e na *ágora*, exige de seus locutores conhecimento técnico-argumentativo<sup>22</sup> perante os interlocutores em ambientes político-judiciais. Para isso, é preciso que haja indivíduos capacitados para exercer a respectiva função: ensinar a falar bem (εὖ λέγειν). Todo cidadão grego que objetivasse, pois, algum ofício público ou qualquer atividade vinculada à esfera político-democrática necessitava da aquisição de técnicas retórico-discursivas. Tal demanda constituiu-se, com a democracia, não só um dever, mas um direito de todo cidadão livre. Como destaca a pesquisadora Marilena Chauí, em sua obra *Convite à Filosofia* (2003, p. 38), “com a *pólis*, isto é, a cidade política, surge a palavra como direito da cada cidadão de emitir em público sua opinião, discuti-la com os outros, persuadi-los a tomar uma decisão”.

## 2.1 – Conceito de retórica

Vários foram os autores que se propuseram a conceituar o que seria a retórica. Escritores como Platão, Isócrates<sup>23</sup>, Aristóteles, Sexto Empírico<sup>24</sup>, Quintiliano<sup>25</sup> e Cícero<sup>26</sup> expuseram, como se demonstrará mais adiante, as suas concepções acerca da produção, do método e do uso dessa disciplina no contexto sócio-político.

---

<sup>22</sup> “Se é verdade que os institutos da democracia ateniense representam o espaço político no qual se medeiam as tensões e lutas econômicas e sociais da sociedade grega desse período, essa mediação política impõe, todavia, novas exigências e novas habilidades: a exigência de homens capazes de sustentar e de fazer prevalecer uma tese, impondo-a à maioria da assembleia e, portanto, a exigência de homens que possuam uma “técnica” do discurso, ou seja, uma “habilidade” não necessariamente ligada a certa classe social” (CASERTANO, 2010, p. 17).

<sup>23</sup> “Discípulo tanto de Górgias quanto de Sócrates, Isócrates procurou cumprir igualmente a exigência gorgiana de uma arte da persuasão e a exigência socrática da busca filosófica. Para Isócrates, de fato, a retórica pode chamar-se simplesmente “filosofia”, porque ele entende por retórica a síntese da arte da persuasão e da arte do viver social: na sua retórica está incluída a própria moralidade” (PLEBE, 1978, p.35).

<sup>24</sup> “Embora conhecido como um nome latino, Sextus Empiricus, Sexto Empírico, como Enesidemo, era grego e em grego escreveu suas obras. De sua vida não se sabe quase nada: viveu no século III, era médico, esteve em Atenas e Alexandria e residiu em Roma. Em contrapartida, sua obra foi quase toda conservada e constitui a suma de toda a escola cética, sendo, por isso, a principal fonte para o conhecimento do ceticismo” (CHAUI, 2010, p. 327).

<sup>25</sup> “A retórica conhece grande importância em Roma, com Cícero, Quintiliano, etc. Na Idade Média, a base de toda a educação é o *septennium*, que prepara para a teologia, que reina soberana sobre as sete artes liberais, súpula do conhecimento humano desinteressado. Essas artes são divididas em dois grupos: um que estuda a linguagem, o *trivium* (gramática, dialética e retórica) e outro que perscruta a natureza, o *quadrivium* (música, aritmética, geometria e astronomia). A retórica é, como já se disse, a “arte do discurso eficaz” – *ars bene dicendi*” (FIORIN, 2016, p. 20).

<sup>26</sup> “O discurso para ele é um organismo vivo cujas partes desempenham todas um papel; portanto, se forem aplicados ornamentos, eles não passarão de “pintura”, enquanto o que conta é o “colorido da pele”, sinal de boa saúde” (REBOUL, 2000, p. 72 ).

Dessa forma, entende-se que a retórica busca, antes de tudo, conduzir os interlocutores à adesão à determinada opinião sobre certos assuntos e pensamentos<sup>27</sup>. Evidencia-se, portanto, que a palavra (discurso) assume um caráter mais democrático no espaço da vida política dos homens. O discurso (λόγος) estava em plano vertical; os deuses proporcionavam a habilidade discursiva, sobretudo, à classe dos poetas, como demonstra a tradição poético-literária, na visão do teórico Eric Havelock (1996, p. 163):

O poeta homérico controlava a cultura na qual vivia pelo simples motivo de que sua poesia se tornou a única versão autorizada do enunciado influente e permaneceu como tal. Ele não precisava discutir isso. Tratava-se de uma realidade aceita pela sua comunidade e por ele mesmo, sem nenhuma reflexão ou análise.

O discurso mítico-poético<sup>28</sup> não podia ser posto à prova, isto é, não havia refutação, debate e embates acerca do que se afirmava; a palavra era mágica, alada e carregada de poder divino. No âmbito político da democracia grega, todo o conteúdo de um determinado discurso devia ser posto à discussão, à contradição, levado às Assembleias, às praças, aos Conselhos e aos Tribunais. A relação, pois, entre discurso (λόγος)<sup>29</sup> e homem, agora, é mediada pelos vínculos sociais que os indivíduos estabelecem mutuamente; não há mais uma figura detentora da manutenção do monopólio da palavra como o poeta, o rei ou um sacerdote, por assim dizer. De acordo com o pensamento de Charaudeau (2013, p. 21),

o governo da palavra não é tudo na política, mas a política não pode agir sem a palavra: a palavra intervém no *espaço de discussão* para que sejam definidos o ideal dos fins e os meios da ação política; a palavra intervém no *espaço de ação* para que sejam organizadas e coordenadas a distribuição das tarefas e a promulgação das leis, regras e decisões de todas as ordens; a palavra intervém no espaço de persuasão para que a instância política possa convencer a instância cidadã dos fundamentos de seu programa e das decisões que ela toma ao gerir os conflitos de opinião em seu proveito.

---

<sup>27</sup> “O bom orador é aquele que sabe persuadir qualquer um de qualquer coisa” (REZENDE, 2002, p. 39).

<sup>28</sup> “Não há discussão do mito porque ele constitui a própria visão de mundo dos indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade, tendo, portanto, um caráter global que exclui outras perspectivas a partir das quais ele poderia ser discutido. Ou o indivíduo é parte dessa cultura e aceita o mito como visão de mundo, ou não pertence a ele e, nesse caso, o mito não faz sentido para ele, não lhe diz nada. A possibilidade de discussão do mito, de distanciamento em relação à visão de mundo que apresenta, supõe já uma transformação da própria sociedade e, portanto, do mito como forma reconhecida de ver o mundo nessa sociedade” (MARCONDES, 2015, p. 20).

<sup>29</sup> “O *logos* é, portanto, o discurso racional, argumentativo, em que as explicações são justificadas e estão sujeitas à crítica e à discussão” (Idem. Ibidem., p. 26).

Como destaca Guthrie (1995, p. 24), o advento democrático, apesar de descentralizar o monopólio do discurso de certas castas, viabilizando-o ao cidadão, em termos gerais, cria uma nova demanda; é preciso, pois, ter a capacidade e o treino apropriado para discursar nos principais espaços da *pólis* (πόλις). Ressalta, ainda, o autor que tal necessidade de capacitação retórica gera a aparição de “mestres” estrangeiros que migraram para Atenas com o único objetivo: ensinar a arte da elaboração do discurso. Essas figuras “proeminentes” seriam conhecidas como sofistas, a quem seriam direcionadas demasiadas críticas, conforme destaca Guthrie (1995, p. 169):

Atribui-se a invenção da retórica aos sicilianos da primeira metade do séc. V, Córax e Tísias. Invenção neste contexto tinha sentido específico, ou seja, a introdução do apelo à probabilidade em vez do fato, o estabelecimento de regras para sua aplicação, e sua incorporação em manuais escritos. Se um homem acusado de assalto pode produzir fatos que mostrem indisputavelmente que ele não o cometeu, ele não tem nenhuma necessidade da arte, mas se ele não o puder, deverá invocar o argumento da probabilidade. Se ele for menor e mais fraco que sua vítima, dirá: “Olhem para mim; é possível que alguém como eu pudesse atacar um homem grande e forte como ele?” Se de outro ele é um Sansão, argumentará: “Seria eu um louco de atacá-lo quando eu sou a primeira pessoa sobre que cairia a suspeita?” Estes argumentos preservaram-se como amostra de Córax e Tísias.

Com a implosão da tirania, destaca Michel Meyer (2007, p. 19)<sup>30</sup>, eclode, na Sicília, a retórica como forma de assegurar, por meio do discurso, o direito dos proprietários que tiveram os seus bens usurpados. Precisa-se, pois, da elaboração de “discursos técnico-sistemáticos”, que, mais do que mera inspirações divinas, garantam a conquista dos processos jurídicos realizados nos tribunais (δικαστήριον) de Atenas; no entender de Mosca (2004, p. 26):

O surgimento da Retórica na Grécia Antiga prende-se à luta reivindicatória de defesa de terras na Sicília, que haviam caído em poder de usurpadores. Esse caráter prático, aliado à eficácia, esteve sempre presente nas finalidades da Retórica e é o que modernamente a situa junto à Pragmática. De fato, para se decidir em que medida um discurso visa persuadir e como o faz, há que levar em conta as características fundamentais da situação em que ele se dá e as relações de intersubjetividade dos interlocutores.

---

<sup>30</sup> “Aliás, foi assim que ela surgiu na Sicília, quando – uma vez desmoronada a tirania – se tratou de permitir aos proprietários espoliados que defendessem sua casa, a fim de recuperar seus bens. Os primeiros advogados foram os intelectuais chamados de sofistas, pois professavam o emprego da sabedoria para intervir em favor do destino das vítimas espoliadas. Rapidamente, eles venderam seus préstimos a todas as causas, o que Platão lhes reprovou. Ele foi sempre infatigável em opor a retórica – falso saber, ou sofística – à filosofia, que se recusa a sujeitar às aparências de verdade para dizer tudo e também o seu contrário, o que é condenável, mesmo que rentável” (Cf. *A retórica*, p. 19).

Em consonância com esse pensamento, o teórico Olivier Reboul (2000, p. 2), ao descrever o surgimento da retórica, como uma necessidade político-social, afirma que a sua origem não foi literária, mas jurídica. Como não havia ainda advogados, ressalta o autor, fazia-se necessário que todo aquele que se sentisse lesado por outrem recorresse a logógrafos, a fim de que estes elaborassem, por escrito, as causas judiciais que seriam apresentadas nos tribunais. Este estudioso compara o ofício dos logógrafos a um tipo de escrivão público:

A retórica não nasceu em Atenas, mas na Sicília grega por volta de 465, após a expulsão dos tiranos. E sua origem não é literária, mas judiciária. Os cidadãos despojados pelos tiranos reclamaram seus bens, e à guerra civil seguiram-se inúmeros conflitos judiciais. Numa época em que não existiam advogados, era preciso dar aos litigantes um meio de defender sua causa. Certo Córax, discípulo do filósofo Empédocles, e o seu próprio discípulo, Tísias, publicaram então uma “arte oratória” (*tekhné rhetoriké*), coletânea de preceitos práticos que continha exemplos para uso das pessoas que recorressem à justiça. Ademais, Córax dá a primeira definição da retórica: ela é “criadora de persuasão”.

Destarte, a retórica<sup>31</sup> torna-se um instrumento indispensável para a suplementação das novas demandas sócio-políticas da Grécia. Mesmo que o discurso, na *pólis* democrática<sup>32</sup>, não seja mais exclusividade de uma classe dominante, como na sociedade homérica, há a necessidade de se contratar indivíduos hábeis na composição<sup>33</sup> de discursos. A *pólis* cria, portanto, o espaço da discussão entre os homens: o soberano não é mais a figura central a quem se deve submissão. O discurso, que, antes, estava

---

<sup>31</sup> “Con el advenimiento de la democracia y la activa participación de los ciudadanos en la vida pública ateniense, la retórica – el arte de εὐ λεγέιν – surge como herramienta necesaria y fundamental para todas las actividades que componen la compleja organización de la *pólis*. En este marco de igualdad social, en el que la educación se estructura con nuevas pautas de comportamiento y nuevos valores sustentan el funcionamiento político de la ciudad-estado, la retórica se consolida como la base misma de todas las áreas de la vida cultural” (GASTALDI, 2004).

<sup>32</sup> “A retórica é, de certa forma, filha da democracia. Nas ditaduras, não se admitem pontos de vista divergentes. É na democracia que floresce a contradição, base da retórica. As relações sociais estão sempre fundadas na heterogeneidade e a democracia é o respeito ao discurso. Só pela palavra antifônica se podem resolver as situações conflitantes sem aniquilar fisicamente o adversário. O princípio – sempre trabalhoso – da democracia é a discussão exaustiva das opiniões divergentes com vistas à tomada de decisões. Alguns preferiram calar as vozes dos opositoristas, mas a marcha da humanidade mostra que os momentos de apogeu da retórica coincidem com os períodos de maior liberdade, de maior segurança, de maior paz” (FIORIN, 2016, p. 26).

<sup>33</sup> “First there is the growth of professionalism in the art of speaking. From around the middle of the fifth century there were paid speech-writers, λογογράφοι, who composed speeches for others to deliver in the law-court and assembly” (Cf. LLOYD, G.E.R. Magic, *Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. London: Bristol Classical Press, 1999, p. 80): (“Primeiro, há o crescimento do profissionalismo na arte de falar. Por volta de meados do século V, havia escritores, λογογράφοι, que compuseram discursos para que outros comunicassem no tribunal e na assembleia”). Tradução nossa.

restrito aos espaços privados dos palácios, torna-se público, como afirma Fiorin (2016, p. 22):

A retórica é, sem dúvida nenhuma, a disciplina que, na história do Ocidente, deu início aos estudos do discurso. Tira ela seu nome do grego *rhéseis*, que quer dizer “ação de falar”, donde “discurso”. *Rhetoriké* é a arte oratória, de convencer pelo discurso. A emergência da primeira disciplina discursiva traz consigo a consciência da heterogeneidade discursiva.

Os cidadãos da Grécia Antiga, através da *ágora*, podem tratar de assuntos que são de interesse de todos, isto é, público. Dá-se, pois, o florescimento da “publicidade” do *lógos* e de sua relação entre os indivíduos na esfera pública: “o homem é um ser vivo [*zôon*] que vive em uma cidade [*politikón*]” (ARISTÓTELES *apud* CORDERO, 2011, p. 194). Somente, no espaço público, o homem pode exercer, em sua totalidade, aquilo que lhe é pertinente: ἀρετή.<sup>34</sup>

Segundo Nestor Cordeiro (2011, p. 196), Aristóteles concebia três regimes políticos: *monarquia* (tirania), *aristocracia* (oligarquia) e *sistema constitucional* (democracia). Este, no entanto, como afirma Aristóteles, no Livro III, da *Política*, é constituído pelos cidadãos em cujas mãos está o poder, como bem comum. Giovanni Reale (2013, p. 132-133) destaca que não há uma univocidade na visão do Estagirita em relação à qual forma de governo seria, pois, a melhor. Aristóteles, entretanto, afirma, de acordo com este teórico, que se houvesse um homem capaz de superar a todos em excelência, a monarquia seria, portanto, o melhor regime; se, caso contrário, houvesse um pequeno grupo de homens virtuosos, seria, pois, a oligarquia o modelo a ser adotado. Na visão de Mossé (2004, p. 241), por assim de dizer, a *politéia* é constituída de subdivisões:

Considerando-se sempre as variações entre autores, distinguem-se mais frequentemente três tipos de *politéia*: a democracia, a oligarquia e a monarquia, de acordo com a soberania, que pode ser do *demos*, de um pequeno número ou de um só, o rei ou tirano. De acordo, porém, com o respeito ou a ausência de respeito aos *nomói*, às leis, esses tipos subdividem-se, enquanto certas cidades possuem uma *politéia* mista, que integra os diversos elementos das três principais.

É, pois, na *politéia* democrática<sup>35</sup>, com suas instituições políticas (ἐκκλησία)<sup>36</sup>, δικαστήριον<sup>37</sup>, (βουλευτήριον)<sup>38</sup>, que o orador desempenhará a sua principal função:

---

<sup>34</sup> “Assim como nós (e os gregos) falamos não só de homem bom, de bom corredor, de um pujilista, de bom carpinteiro, assim também *areté* qualificada adequadamente significava excelência ou proficiência nestas e em outras atividades. É bastante natural, mas se precisa dizer que em vista da tradução tradicional e desorientadora em português como virtude” (GUTHRIE, 1995, p. 235).

<sup>35</sup> “No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica

discursar. Todo aquele que quisesse assumir um cargo na política precisava, pois, dedicar-se à arte da oratória. Esta havia se tornado elemento indispensável para o exercício da vida pública. Por meio da retórica, objetivar-se-á, pois, a busca dos meios que, melhor empreendidos, serão capazes de mudar as opiniões, levando os indivíduos a aceitarem uma determinada tese ou um ponto de vista.

Um orador, a fim de obter a adesão dos seus ouvintes a uma determinada questão, precisava, pois, elaborar um discurso, cujo conteúdo, suscitasse paixões no auditório para o qual a produção discursiva foi destinada. Este se torna, portanto, o objetivo da retórica<sup>39</sup>: convencer o público por intermédio do conhecimento dos meios apropriados de se persuadir. Era fundamental saber como se argumentava adequadamente nos principais espaços da vida pública do, então, regime democrático. Tal arte veio a ser, pois, requisito básico para a educação política dos chefes oradores<sup>40</sup> de Estado na Grécia Clássica, e, posteriormente, em Roma, como esclarece Cabral *et alii* (2013, p. 23):

O crescimento urbano necessitava do desenvolvimento de um novo modelo político, decorrendo daí a instauração da *democracia*. A partir desse momento, era necessária a formulação de um novo modelo de discurso que proporcionasse a participação de um maior contingente humano no quadro da política social. Sob essas condições, surgiu a *retórica*, o discurso que se propunha a conquistar a atenção do público pela bela elaboração e exposição das palavras. A retórica, nessas condições, é uma espécie de arte do bom discurso, pois seu propósito consiste em favorecer ao falante um conjunto de instrumentos verbais capaz de seduzir e convencer o ouvinte mediante a

---

chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos” (JAEGER, 2013, p. 340).

<sup>36</sup> “A Assembleia do povo (*ekklesia*) trabalhava numa estrita vinculação com o Conselho dos 500 (*boulé*) e Tribunal do povo (*tà dikastéria*). Uma sucinta caracterização destas instituições nos poderá introduzir no sistema jurídico que “constituía” a vida da cidade-estado de Atenas” (WRUBLEVSKI, 2010, 29).

<sup>37</sup> “Uma outra instituição essencial da democracia grega deste tempo era o assim chamado “Tribunal do povo” (*dikastérion*). Era um órgão do Estado que tinha a função de uma corte de justiça. Estes magistrados exerciam um poder de controle sobre a Assembleia e sobre o Conselho dos 500, bem como sobre os dirigentes políticos. Eram 700 juizes (jurados) que atuavam em diversos grupos” (Id. *Ibidem.*, 2010, p. 31).

<sup>38</sup> “O Conselho dos 500 é o conselho de magistrados, que prepara e faz executar as decisões tomadas pela Assembleia. Sua organização estava fundada sobre as 139 comunidades locais, sendo a representação formada por grupos de 50 cidadãos de cada tribo” (Id. *Ibidem.*, 2010, 30).

<sup>39</sup> “A retórica é a ciência teórica e aplicada do exercício público da fala, proferida diante de um auditório dubitativo, na presença de um contraditor. Por meio de seu discurso, o orador se esforça para impor suas representações, suas formulações e para orientar uma ação. A retórica foi definida pelos teóricos da Antiguidade e foi desenvolvida até a época contemporânea por um paradigma de pesquisa autônomo” (CHARAUDEAU, 2016, p. 433).

<sup>40</sup> “Os oradores desempenharam papel essencial na vida da democracia ateniense. Tomando a palavra perante a assembléia, o conselho ou o tribunal, eles constituíam uma engrenagem importante no funcionamento da democracia. É fácil entender como os oradores tinham tanta influência. A democracia ateniense era uma democracia direta, o que implicava a necessidade de fazer-se ouvir por uma multidão que podia reunir até seis mil pessoas na assembléia e pelo menos quinhentos no conselho e no tribunal” (MOSSÉ, 2004, p. 216).

cadência de palavras que exercem na sua afetividade determinados efeitos emotivos, de acordo com as necessidades exigidas pelas circunstâncias.

Camara Jr. (2007, p. 260), ao conceituar a retórica, afirma que tal disciplina foi a pioneira no estudo da estilística. Ela também, segundo o autor, teria contribuído para a compreensão das figuras de linguagem. A finalidade da retórica, como desbravadora da estilística, era produzir a construção e a apresentação do discurso para uma audiência, destaca o linguista. Como já mencionado, a arte do bem falar, desde sua *gênesis*, esteve associada ao público, e não, pois, ao privado.

Há dois autores em cujas obras se encontram reflexões sobre a arte retórica: *Contra os retóricos* (*Πρὸς Ῥήτορας*), de Sexto Empírico<sup>41</sup>; e *Instituição Oratória* (*Institutio Oratoria*), de Quintiliano. Em ambas, os dois escritores apresentam um panorama das principais definições acerca da retórica. Tanto Sexto Empírico como Quintiliano conceituaram a respectiva disciplina sob o ponto de vista de estudiosos antecedentes a eles, tais como: Platão, Aristóteles, Xenócrates, Cícero, Hermágoras, Ateneu, Isócrates etc. Ao tecer comentários sobre a retórica, do ponto de vista desses autores, Sexto Empírico sustenta que:

Οἱ μὲν οὖν πλείστοι καὶ χαρίεντες ἔσχαντον οἶονταί τῆς ῥητορικῆς ἔργον εἶναι τὸ πείθειν. καὶ γὰρ οἱ περὶ τὸν Πλάτωνα εἰς τοῦτο ἀπιδόντες δύναμιν εἰρήκασιν αὐτὴν τοῦ διὰ λόγων πείθειν, καὶ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην πειθοῦς δημιουργόν, καὶ Ἀριστοτέλης Δύναμιν τοῦ θεωρεῖν τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. καὶ Ἀρίστων ὁ Κριτολάου γνώριμος σκοπὸν μὲν ἐκκεῖσθαι φησὶν αὐτῇ τὴν πειθῶν, τέλος δὲ τὸ τυχεῖν τῆς πειθοῦς. καὶ Ἑρμαγόρας τελείου ῥήτορος ἔργον εἶναι ἔλεγε τὸ θεβὲν πολιτικὸν ζήτημα διατίθεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον πειστικῶς. Ἀθηναῖος δὲ λόγων δύναμιν προσαγορεύει τὴν ῥητορικὴν στοχαζομένην τῆς τῶν ἀκουόντων πειθοῦς, καὶ Ἰσοκράτης φησὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν τοὺς ῥήτορας ἢ ἐπιστήμην πειθοῦς (*Contra os Retóricos*, 61-63).<sup>42</sup>

Ora, muitas pessoas inteligentes supõem que a tarefa da Retórica é a persuasão. Pois os discípulos de Platão, considerando isso, designam-na como “capacidade de persuadir por meio de discursos”, e os de Xenócrates como “criadora de persuasão”, e Aristóteles como “capacidade de reconhecer o que é propício à persuasão”. Aríston também, o amigo de Critolau, declara que a meta professa da Retórica é a persuasão, e seu fim, a persuasão segura. E Hermágoras costumava dizer que a tarefa do retórico perfeito é lançar a questão política proposta do modo mais persuasivo possível. E Ateneu chama a Retórica de habilidade do discurso que objetiva a persuasão da audiência; e

<sup>41</sup> “Embora conhecido como um nome latino, Sextus Empiricus, Sexto Empírico, como Enesidemo, era grego e em grego escreveu suas obras. De sua vida não se sabe quase nada: viveu no século III, era médico, esteve em Atenas e Alexandria e residiu em Roma. Em contrapartida, sua obra foi quase toda conservada e constitui a suma de toda a escola cética, sendo, por isso, a principal fonte para o conhecimento do ceticismo” (CHAUI, 2010, p. 327).

<sup>42</sup> Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito.

Isócrates assere que retóricos não perseguem nada além da ciência da persuasão.

No início de *Contra os retóricos*, Sexto Empírico esclarece o propósito de sua investigação: saber em que consiste a retórica, contrastando-a com as principais definições feitas por inúmeros filósofos. Todas as classificações, citadas por Sexto Empírico, segundo este autor, não são unânimes na definição de retórica por parte dos filósofos. Nas partes incipientes de sua obra, ele apresenta o conceito expresso por Platão acerca da retórica. Há, pois, várias críticas, como o próprio título – *Contra os Retóricos*, – demonstra, às designações em relação à retórica:

Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ Γοργία κατὰ διοριστικὴν ἔφοδον τοιοῦτον ἔοικεν ἐξ ἐπισυνθέσεως ὄρον τῆς ῥητορικῆς ἀποδιδόναι “ῥητορικὴ ἐστὶ πειθοῦς δημιουργὸς διὰ λόγων, ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις τὸ κύρος ἔχουσα, πειστικὴ, οὐ διδασκαλική,” τὸ μὲν “διὰ λόγων” προστιθεῖς τάχα παρόσον πολλά ἐστὶ τὰ πειθῶ τοῖς ἀνθρώποις ἐνεργαζόμενα χωρὶς λόγου, καθάπερ πλούτος καὶ δόξα καὶ ἡδονὴ καὶ κάλλος (*Contra os Retóricos*, 2).<sup>43</sup>

Ora, Platão no *Górgias*, usando o método da definição, parece oferecer uma definição composta da Retórica como a que se segue: “A Retórica é a criadora da persuasão por meio das palavras, tendo sua eficácia nas próprias palavras”, sendo persuasiva, e não instrutiva”, acrescentando o “por meio das palavras” provavelmente porque há muitas coisas que efetuam no homem a persuasão sem discurso, tais como riqueza, glória, prazer e beleza.

No 6º parágrafo, Sexto Empírico cita o pensamento de Xenócrates, discípulo de Platão, e dos estoicos: Ξενοκράτης δὲ Πλάτωνος ἀκουστῆς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ῥητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν. (*Mas Xenócrates, o discípulo de Platão, e os filósofos estóicos asseriram que a Retórica é a ciência do bom discurso*)<sup>44</sup>.

No 5º parágrafo, Sexto Empírico salienta que não se pode supor que, sempre que houver persuasão pela palavra, se evidenciará a retórica. Ele utiliza a arte da medicina para demonstrar que tanto esta quanto outras artes também persuadem por intermédio do discurso; como se segue, pois, respectivamente:

καὶ μὴν οὐκ ἐπεὶ λόγοις πείθει, πάντως ἑατὶ ῥητορικὴ (καὶ γὰρ ἡ ἰατρικὴ καὶ αἱ ὁμοειδεῖς ταύτῃ τέχναι διὰ λόγου πείθουσιν), ἀλλ’ εἴ τις ἐν αὐτοῖς προηγουμένως τοῖς λόγοις ὑποκειμένην ἔχει τὴν ἰσχύν, καὶ οὐ κοινῶς, ἐπεὶ περ καὶ ἡ γεωμετρία καὶ ἀριθμητικὴ καὶ πᾶσα ἡ τῶ γένει θεωρητικὴ τέχνη ἐν λόγοις προηγουμένως ἔχει τὸ κύρος, ἀλλ’

<sup>43</sup> Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito.

<sup>44</sup> Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito.

ὅταν σὺν τούτοις μὴ διδασκαλικὴν, ὡς περ γεωμετρία, ἀλλὰ πειστικὴν ποιῆται τὴν πειθῶ· ὅπερ ἦν ἴδιον ῥητορικῆς (*Contra os Retóricos*, 5).<sup>45</sup>

Não há, contudo, sempre Retórica quando há persuasão pelas palavras (pois também a arte da Medicina e outras artes similares a essa persuadem por meio do discurso), mas somente caso seja uma arte que tem sua eficácia dependente principalmente das palavras. E isso não como as outras, tendo em vista que Geometria, também, e a Aritmética e toda a arte classificatória como teórica, nos discursos, principalmente, possui a eficácia, mas sempre que, em adição, se emprega persuasão não no sentido de instruir, como a Geometria, mas para induzir à persuasão. Pois essa era a característica peculiar da Retórica.

Seja buscando a definição para a retórica, seja refutando os conceitos mais tradicionais dela, é possível identificar a influência que o discurso exerce em seus ouvintes. Ao definir o propósito dessa disciplina, comparando-a à lógica, o autor José Fiorin afirma: “A lógica trata dos raciocínios necessários, ou seja, aqueles cuja conclusão decorre obrigatoriamente das premissas enunciadas. Já a retórica se ocupa dos raciocínios cuja conclusão é provável, plausível, possível, mas não necessária” (FIORIN, 2014, p. 24).

Na perspectiva do mesmo escritor, “a retórica versa, pois, não sobre o que é verdadeiro, mas sobre aquilo é preferível, mais útil e mais adequado” (Ibid., p. 24). Ocorre, portanto, em retórica, a busca pelos meios adequados que engendrarão, nos interlocutores, as paixões, que garantirão a adesão, ou a mudança de opinião, a um determinado pensamento ou conceito. Segundo Reboul (2000, p. XIV), “a retórica é a arte de persuadir pelo discurso. Ela não deve ser, pois, aplicável a qualquer tipo de discurso, mas somente àqueles que visam à persuasão”. Ainda de acordo com Reboul (2000, p. XV): “a retórica diz respeito ao discurso persuasivo, ou ao que um discurso tem de persuasivo. O que é, pois, *persuasivo*? É levar alguém a crer em alguma coisa”.

O discurso torna-se um mecanismo, no que tange à sua estrutura, de ornamentação: o objetivo central dessa disciplina é, pois, a persuasão. Os mestres (sofistas) da retórica, ou professores, foram tachados por Platão e por Sócrates, de relativistas e criadores de discursos enganosos desprovidos de comprometimento com a verdade (ἀλήθεια)<sup>46</sup>, com a lógica e com a ética. Em relação a essa questão, Fonseca (2004, p. 101) esclarece:

---

<sup>45</sup> Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito.

<sup>46</sup> “A verdade é feito de sentido (aquele que foi estabelecido e, por conseguinte, tornou-se canônico, coercitivo). A objetividade é também feito de sentido e, então, o discurso não é medido pela *adaequatio ad rem* (= adequação à coisa, à realidade), mas pela força persuasiva. Por isso, o desconstrucionismo filia-se à tradição retórica. O que constrói o discurso é o mecanismo de subversão da linguagem em toda a sua produtividade” (FIORIN, 2014, p. 23).

O que, na realidade, distingue a pesquisa socrática da dos sofistas está firmado no fato de que a primeira, com o objetivo de construir uma ciência moral, tenta chegar a proposições morais de uma verdade universal, absolutamente aceita por todos; enquanto a pesquisa sofística, apesar de revelar interesse também por questões morais, filosóficas e políticas, tem como fim precípua o ensino da retórica. É assim que, servindo-se de argumentos ilusórios, enganosos, emprega todo o seu esforço em criar a persuasão, sem cuidado de ostentar uma convicção racional sobre o fundamento das coisas.

Quintiliano, em sua obra *Instituição Oratória*<sup>47</sup>, aborda o tema da retórica sob a perspectiva de muitos autores e apresenta também a sua própria maneira de entender essa disciplina. A retórica não estava somente relacionada, segundo Quintiliano, à arte do bem falar (*scientia bene dicendi*), mas também a questões éticas e morais. Um bom orador precisava, ao discursar, portar-se de maneira honesta e responsável; não se tratava apenas da busca pelo ornamento discursivo, mas se pretendia alcançar a educação (παίδεῖα)<sup>48</sup> por meio da retórica. Elementos, como a ética e a moral, foram indispensáveis para esta arte como forma e método para uma boa formação educativa dos cidadãos. Quintiliano, ao descrever a função do orador, afirma: “Ora, com certeza, o ofício do orador reside, antes de tudo, no discursar, em falar” (*Instituição Oratória, Livro X.I.3*)<sup>49</sup>. Reboul (2000, p. 73), ao comentar a *Instituição Oratória* de Quintiliano, destaca que:

Inversamente, retórica é sinônimo de cultura, e a *Institutio Oratoria*, “Formação do orador”, apresenta-se como um tratado completo de educação a partir da primeira infância, que possibilita classificar seu autor, sem muito anacronismo, como pedagogo. Não entraremos no mérito de seus conselhos notáveis, muitas vezes bem atuais, como o de sempre levar o aluno a propor-se questões. Diga-se que ele abre o campo do ensino retórico, por ele incluir a gramática, como explicação dos textos, e a dialética, como técnica de argumentação (cf. II, 21, 12). Porém o mais importante, como educador, é que ele se esforça por reconciliar a retórica e a ética, que Aristóteles havia separado.

---

<sup>47</sup> Cf. Título original: *Institutio Oratoria*.

<sup>48</sup> “Pode-se falar também de filosofia antes da filosofia a propósito de outra corrente do pensamento grego pré-socrático: refiro-me às práticas e teorias que se reportam a uma exigência fundamental da mentalidade grega, o desejo de formar e de educar, o cuidado daquilo que os gregos denominavam *paideia*. Desde os distantes tempos da Grécia homérica, a educação dos jovens fora a grande preocupação da classe dos nobres, daqueles que possuem a *aretê*, isto é, a excelência necessária pela nobreza de sangue, que se tornará, mais tarde, com os filósofos, a virtude, isto é, a nobreza da alma” (HADOT, 2014, p. 30).

<sup>49</sup> “Nam certe, cum sit in eloquendo positum oratoris officium, dicere ante omnia est” (Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregni Bassetto).

Quintiliano reconhece as múltiplas definições que há acerca da retórica. Este autor, no entanto, destaca algumas divergências na compreensão por parte dos estudiosos da área; uns estariam em conformidade e outros, em desconformidade, em relação à possibilidade de haver homens que agrupem a perversidade e a capacidade de serem bons oradores:

Ante omnia, quid sit rhetorice. Quae finitur quidem varie, sed quaestionem habet duplicem, aut enim de qualitate ipsius rei aut de comprehensione verborum dissensio est. Prima atque praecipua opinionum circa hoc differentia, quod alii, malos quoque viros posse oratores dici putant; alii, quorum nos sententiae accedimus, nomen hoc artemque, de qua loquimur, bonis demum tribui volunt (*Instituição Oratória*, Livro II.XV.1)<sup>50</sup>.

Antes de tudo, o que é a retórica? Ela foi definida de várias maneiras, mas apresenta dois problemas: a divergência está na qualidade da própria coisa e na correta compreensão das palavras. A respeito disso, a primeira e a mais importante opinião está em que uns consideram ser possível que homens perversos também podem ser ditos oradores; outros, a cuja posição nós aderimos, querem que se atribuam esse nome e essa arte unicamente a homens bons.

Quintiliano, ao analisar a natureza da retórica, afirma ser possível alcançar o modo adequado para se gerar a persuasão, mesmo não sendo um homem bom<sup>51</sup>. Destaca, ainda, esse autor o fato de que a arte do bem falar, empregada a serviço da injustiça, foi responsável por várias dissensões e revoltas nas assembleias e nos tribunais.

Por causa, no entanto, da má utilização dos recursos persuasivos, a retórica foi, segundo tal estudioso, expelida das cidades dos atenienses e dos lacedemônios, e se tornou sinônimo de injustiça; como se infere da citação a seguir:

Eloquentiam esse, quae poenis eripiat scelestos, cuius fraude dammentur interim boni, consilia ducantur in peius, nec seditioes modo turbaeque populares sed bella etiam inexpiabilia excitentur; cuius denique tum maximus sit usus, cum pro falsis contra veritatem valet (*Instituição Oratória*, Livro II.XVI.2)<sup>52</sup>.

Dizem que a eloquência é responsável por safar das penas os criminosos, por cuja fraude, nesse, entretanto, os bons são condenados, as assembleias são direcionadas para a pior e se provocam não só revoltas e tumultos populares,

---

<sup>50</sup> Tradução de Bruno Fregni Bassetto.

<sup>51</sup> “Esses julgaram que a função da oratória reside como que em persuadir ou falando de modo adequado para persuadir. De fato, isso pode ser alcançado por aquele também que não seja um homem bom. Portanto, a definição mais comum é que a retórica seja o grande poder de convencer” (Hi fere aut in persuadendo aut in dicendo apte ad persuadendum positum orandi munus sunt arbitrati. Id enim fieri potest ab eo quoque, qui vir bonus est. Est igitur frequentissimus finis, rhetoricem esse vim persuadendi, *Instituição Oratória*, Livro II. XV.3).

<sup>52</sup> Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto.

mas também guerras sem compensação; enfim, o uso dela seria tanto mais alto quanto tiver força a favor dos maus contra a verdade.

A retórica<sup>53</sup> é, entre as variadas formas de comunicação, aquela que tem como fim precípua a persuasão. Ela é, pois, uma ciência que se preocupa, sobretudo, com as técnicas e com os fundamentos basilares da comunicabilidade. Giovanni Reale (2013) afirma que a tarefa da retórica, tanto do ponto de vista platônico como aristotélico, consiste na busca pelos meios adequados de se obter a persuasão; esta não tem como objetivo o ensino sobre a aquisição da verdade ou sobre a valorização de princípios ético-sociais. Tal tarefa seria, pois, da filosofia, como destaca o respectivo teórico:

Aristóteles, assim como Platão, permanece perfeitamente persuadido, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a tarefa de ensinar e de admoestar sobre a verdade ou valores ético-políticos em geral, nem sobre a verdade ou valores particulares: essa é, de fato, a tarefa própria da filosofia, de um lado, e das ciências e das artes particulares, de outro. O objetivo da retórica é persuadir ou, mais exatamente, descobrir os modos de persuadir em geral e sobre quaisquer argumentos (REALE, 2013, p. 164).

Na ótica de Quintiliano, “falar bem” (εὖ λέγειν) não se tratava somente de ornar os discursos, mas, de ser “justo” em relação aos objetivos desejados; não se tratava, pois, de valorizar tão-somente o discurso pelo discurso, mas o bom orador devia portar-se de forma justa em relação a questões ético-morais: falar bem estava, pois, atrelado ao “caráter” (ἦθος) do orador. Destarte, só falaria bem, segundo Quintiliano, um “homem de bem”<sup>54</sup>, pois seria impossível existir retórica pautada em conselhos perversos; como se depreende, pois, do respectivo excerto:

Quae omnia apparet de ea rhetorice dici, quae sit a bono viro atque ab ipsa virtute seiuncta; alioqui ubi iniusta causa est, ibi rhetorice non est, adeo ut vix admirabili quodam casu possit accidere, ut ex utraque parte orator, id est vir bonus, dicat (*Instituição Oratória*, Livro II. XVII. 31)<sup>55</sup>.

É óbvio que tudo isso é dito daquela retórica desvinculada do homem bom e da própria virtude: por outro lado, onde a causa é injusta, ali não existe retórica, a ponto de que dificilmente possa ocorrer em algum caso

---

<sup>53</sup> “O poder da retórica não foi, é claro, uma descoberta da geração dos sofistas. Sua importância era já conhecida de Homero e provavelmente nenhum dos primeiros poetas subestimava a importância de sua própria atividade no uso das palavras. Mas a teoria da literatura e a arte da retórica foram, em grande parte, criação do período sofista” (KERFERD, 2003, p. 136).

<sup>54</sup> “Na realidade, o que reconcilia retórica e moral é a cultura; para Quintiliano, valor supremo. Concordando com Isócrates, ele escreve que, sendo a linguagem e a razão características do homem, a retórica que as cultiva constitui a virtude humana por excelência. Falar bem é ser homem de bem: inversamente, só o homem de bem, honesto e culto, fala bem. Pode-se dizer que a *Intitutio Oratoria* propõe os fundamentos da educação humanista” (REBOUL, 2000, p. 74).

<sup>55</sup> Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto.

excepcional que um orador, ou seja, um homem bom, advogue por ambas as partes.

Ainda de acordo com Quintiliano – como a retórica é fator proeminente para o exercício das atividades político-cívicas<sup>56</sup> –, as questões ético-morais são indispensáveis ao caráter e ao ofício de bom orador. É preciso, pois, mais do que eloquência político-discursiva para se ocupar cargos na esfera pública; antes de ser um bom orador, é necessário ser um bom homem, afirma Quintiliano:

His ego comparandos existimo, qui in declamationibus, quas esse veritati dissimillimas volunt, aetatem multo studio ac labore consumunt. Verum haec, quam instituere conamur et cuius imaginem animo concepimus, quae bono viro convenit quaeque est vere rhetorice, virtus erit (*Instituição Oratória*, Livro II. XIX.4)<sup>57</sup>.

Penso que devem ser comparados a esses os que consomem a vida nas declamações com muito esforço e trabalho, que pretendem sejam totalmente distantes da verdade. Realmente, esta retórica, que tentamos instruir, cuja estruturação temos em mente e que convém ao homem bom: essa é a verdadeira retórica, que será uma virtude.

A retórica, como disciplina e exercício da vida pública, na perspectiva de Quintiliano, só será “verdadeira” se estiver atrelada a práticas virtuosas, tais como: a honestidade, a responsabilidade e o comprometimento com a vida política e com as suas instituições. Há, portanto, grande destaque ao caráter (ἦθος) dos oradores; e não somente ênfase ao ornamento dos discursos que, frequentemente, eram produzidos na *Assembleia* (ἐκκλησία), no *Tribunal* (δικαστήριον) e no *Conselho* (βουλευτήριον).

Em *Fedro*, diálogo de Platão, Sócrates, dialogando com o personagem Fedro, seu interlocutor, compara a arte da medicina à retórica. Segundo Sócrates, a medicina está para o corpo; e a retórica, para a alma; para que haja saúde no corpo, faz-se necessária a

---

<sup>56</sup> “Na verdade, a habilidade oratória é o fruto máximo dos estudos e, de certo modo, uma amplíssima recompensa de um longo esforço independente do tempo. Se alguém não adquirir essa habilidade, segundo minha opinião, deverá renunciar aos ofícios públicos e dedicar, de preferência, sua capacidade de escrever somente a outros tipos de obra. Pois não é muito conveniente a um homem de boa confiabilidade prometer publicamente auxílio indistinto, caso lhe faltem meios para enfrentar certos perigos iminentes, tal como seria entrar em um porto com um navio, que não poderia fazê-lo a não ser impelido por ventos brandos” (Maximus vero studiorum fructus est et velut praemium quoddam amplissimum longi laboris ex tempore dicenti facultas, quam qui non erit consecutus, mea quidem sententia civilibus officiis renuntiabit et solam scribendi facultatem potius ad alia opera convertet. Vix enim bonae fidei viro convenit auxilium in publicum polliceri, quod praesentissimis quibusque periculis desit, intrare portum ad quem navis accedere nisi lenibus ventis vecta non possit.): (*Instituição Oratória*, Livro X. VII.1). Todas as passagens desta obra, citadas em latim, são de tradução do professor Bruno Fregni Bassetto.

<sup>57</sup> Tradução de Bruno Fregni Bassetto.

prescrição de alimentos apropriados e de certos medicamentos. Para a alma<sup>58</sup>, no entanto, é preciso transmitir virtudes por intermédio do discurso. Assim como determinados remédios e a abstinência de alguns alimentos são salútares para o corpo, a retórica, por meio do discurso, é capaz de engendrar na alma dos ouvintes aquilo que é benéfico para ela, como se infere do excerto a seguir:

O método da arte da medicina é, de uma certa maneira, idêntico ao da retórica. Em ambos os casos é necessário que analise uma natureza: no primeiro a natureza do corpo, no segundo a da alma, se te dispuseres a agir cientificamente – e não meramente do prisma da prática e da rotina – a fim de transmitir saúde e vigor ao corpo mediante a prescrição de remédios e dieta, ou mediante os discursos e habilidades apropriados transmitir à alma as convicções e virtudes desejáveis (*Fedro*, 270b)<sup>59</sup>.

O Sócrates platônico<sup>60</sup> apresenta certas críticas concernentes ao conceito tradicional de retórica sofística: algumas, no *Fedro*, e outras, no *Górgias*; ambos, diálogos de Platão. A “verdadeira” retórica estaria, pois, segundo Sócrates, associada à tarefa de conhecer a natureza da alma e a relação que há entre esta e a esfera divina. As definições mais usuais, acerca da retórica, estão, de certa forma, atreladas a uma ideia de transmissão de informações, cuja adesão deve ser aceita pelos ouvintes, como explica Stone (2005, p. 120):

O *Fedro* é um dos mais encantadores dos diálogos platônicos, mas ascende até uma esfera mística a meio caminho entre a poesia e a teologia. Nele é proposto um tão elevado padrão de conhecimento necessário a uma “verdadeira” retórica que poucos poderiam dele se aproximar. Segundo Sócrates, o orador deve começar apreender a natureza da alma e suas relações com o divino, e deve vislumbrar algo das Formas ideais que existem muito acima das esferas celestiais, fora do alcance da visão da maioria dos mortais.

É, pois, a esse método que o Sócrates platônico irá opor-se: o conhecimento da alma, por parte do orador, é uma tarefa árdua, pois ele precisa conhecer os diferentes

---

<sup>58</sup> “Se o visível jamais permanece o mesmo, levado pelo fluxo incansável do tempo, o invisível conserva sempre sua identidade, a qual está associada à alma. Como a alma é aparentada ao que permanece idêntico a si mesmo, na pureza de sua adequação a si, ela tem mais semelhança com o invisível do que com o visível” (MATTEÍ, 2010, p.75).

<sup>59</sup> Tradução e notas de Edson Bini.

<sup>60</sup> “E a experiência de Sócrates foi fundamental à carreira de Platão como o modelo do homem bom, a antítese do protótipo do homem mau, do tirano, e sua importância para Platão está simbolizada em seu papel de protagonista em todos os diálogos primitivos e médios. Na verdade, Sócrates aparece em todas as obras de Platão, com a única exceção de seu último trabalho, *As leis*. Sócrates preocupa-se com a análise dos conceitos políticos e morais destinados a levar ao entendimento do que ele acreditava essencial para “viver bem”. Sócrates agia em nível individual. Evitando tanto quanto lhe era possível o envolvimento político, ele buscava o aperfeiçoamento moral para si mesmo e para seus interlocutores por intermédio de conversa pessoal” (GARNSEY, 1998, p. 56).

tipos de alma para saber aplicar o discurso apropriado a cada uma delas. A finalidade da retórica não consiste, pois, em mero desejo de convencer o outro, mas há um conhecimento mais elevado, que, de acordo com Sócrates, não está presente no “mundo sensível” e perceptível aos olhos dos homens; ele existe acima da esfera celeste, no mundo das Formas (εἶδος / ἰδέα)<sup>61</sup>.

O conhecimento ideal e suprassensível das *Formas* verdadeiras está associado ao conceito de retórica. Sócrates, em *Fedro*, afirma que é impossível haver retórica sem a aquisição da verdade (ἀλήθεια): “(...) uma autêntica arte do discursar que não conta com a apreensão da verdade, não existe e jamais existirá” (*Fedro*, 260e)<sup>62</sup>.

Para se conhecer, portanto, para Platão, é preciso alcançar a verdade (ἀλήθεια)<sup>63</sup>, que é *transcendental*, *imutável*, *eterna* e *dissociável* da opinião (δόξα) e da mera transmissão de informação. Tal assertiva torna-se evidente quando Sócrates, no Banquete, depois de horas de atrasado por causa de suas repentinas “meditações”, chega à casa de Agatão, senta-se ao lado deste e, impelido pelo organizador do banquete a transmitir algum conhecimento adquirido por suas longas reflexões, diz:

Seria bom, Agatão, se a sabedoria fosse algo dessa natureza, de sorte que escorresse do nosso lado mais cheio para o mais vazio, sempre que entrássemos em contato um com o outro, como água nas taças, que por um fio de lã escorre da mais cheia para a mais vazia (*Banquete*, 175d).

A retórica platônica apresenta-se, por intermédio da fala de Sócrates, de forma vinculada a concepções filosófico-epistemológicas de Platão. Para ser um bom orador, é preciso conhecer a verdade<sup>64</sup>. Evidencia-se tal assertiva no início da *Apologia*, quando Sócrates, no início do diálogo, afirma que a base de seu discurso de defesa não era a ornamentação, mas a verdade (ἀλήθεια), cuja essência é a justiça (δίκη):

---

<sup>61</sup> “Limitar-nos-emos aqui a assinalar que Platão concebe com muita frequência as ideias como modelos das coisas e, de certo modo, como as próprias coisas em seu estado de perfeição. As ideias são as coisas *como tais*. Mas as coisas como tais nunca são as realidades sensíveis, e sim as inteligíveis. Uma ideia é sempre uma unidade de algo que se apresenta como múltiplo. Por isso, a ideia não é apreensível sensivelmente, só sendo “visível” inteligivelmente. As ideias “veem-se” com o *olhar interior*” (MORA, 2001, p. 349).

<sup>62</sup> Tradução de Edson Bini.

<sup>63</sup> “É preciso ir contra a opinião que não se reconhece como opinião, mas que se apresenta como certeza, que se baseia em fatos, na realidade particular, concreta, na experiência, tomando como totalidade do real, como fundamento da certeza, aquilo que é parcial, contingente, mutável, passageiro. É preciso, portanto, revelar, denunciar, que a opinião tem uma “falsa consciência” de si mesma. É a isso que Platão opõe a *verdade* e o *conhecimento*” (MARCONDES, 2015, p. 52).

<sup>64</sup> “O que realmente ouvi a respeito disso, caro Sócrates, é que aquele que pretende ser um orador não precisa conhecer o que é efetivamente justo, mas [tão-só] o que parece justo à multidão que atuará como juiz, e não o que é realmente bom ou nobre, mas o que parece sê-lo; de fato, dizem que a persuasão nasce daquilo que parece ser verdadeiro, não da verdade” (*Fedro* 260a): Tradução e notas de Edson Bini.

“Ὅ τι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ’ οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ’ αὐτῶν ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε, ὡς ἔπος εἰπείν, οὐδὲν εἰρήκασιν. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο, ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρὴ ὑμᾶς εὐλαβέσθαι, μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε, ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυρῆσθαι, ὅτι αὐτίκα ὑπ’ ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργω, ἐπειδὴν μὴ ὀπωσιοῦν φαίνωμαι δεινός λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυρτότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῖην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ (*Apologia* 17a-b) <sup>65</sup>.

O que vocês, ó homens de Atenas, sentiram diante das palavras de meus acusadores, eu não sei. Quanto a mim, frente a argumentos tão convincentes, por pouco ia me esquecendo de quem sou. Posso afirmar que não há nenhuma verdade nessas palavras, mas surpreendeu-me, entre tudo o que disseram contra mim, a recomendação para que tivessem cuidado e não se deixassem enganar por minha eloquência. Mais vergonhoso, contudo, é que não se envergonhem de mentir, mesmo sabendo que eu os desmentiria imediatamente, sem qualquer artifício de eloquência, com a apresentação de fatos evidências. A mim, no entanto, tudo o que dizem parece, no mínimo, uma falta de vergonha. A não ser que chamem de eloquente aquele que fala a verdade. E se for isso mesmo o que querem dizer, então, dessa forma, talvez eu reconheça ser eloquente.

O Sócrates<sup>66</sup> platônico, em seu discurso apologético, estabelece relação direta entre ser eloquente (εἶναι ῥήτωρ), ou um retórico, e o comprometimento com a verdade (ἀλήθεια) do conteúdo argumentativo. A retórica, pois, platônico-socrática mostra-se configurada por um invólucro moral. A verdadeira retórica estaria, pois, de acordo com Platão, subordinada à filosofia.

Segundo Guthrie (1995, p. 168), o principal objetivo de Platão foi a tentativa de elaborar um método retórico diferente daqueles que, segundo o filósofo, utilizavam a retórica de forma superficial (meramente ornamentada) e desprovida de comprometimento com a verdade: “A meta de Platão<sup>67</sup> era tirá-la das mãos de persuasores superficiais e argumentadores especializados, mostrando que, aplicada propriamente e baseada no conhecimento da verdade, era coextensiva com a filosofia”.

Platão apresenta, dessa forma, Sócrates como o protótipo do homem que sabe fazer o uso adequado da retórica<sup>68</sup>. Por essa razão, em quase todos os diálogos platônicos, Sócrates sempre exige a definição das coisas sobre as quais se está discutindo; as

<sup>65</sup> Tradução de Sueli Maria de Regino.

<sup>66</sup> “Não é uma falta de retórica que distingue Sócrates dos sofistas, ou de outros “hábeis oradores”, mas sim seu compromisso de usar a retórica para cultivar a virtude” (MCCOY, 2010, p. 49).

<sup>67</sup> “No interesse da verdade e da saúde políticas, Platão ataca a retórica. No trono dos poetas deverão assentar-se militares convertidos em reis-filósofos” (SCHÜLER, 1992, p. 70).

<sup>68</sup> “Então, meu amigo, aquele que desconhece a verdade e se limita a buscar a opinião atingirá, pelo que se evidencia, algo ridículo destituído de arte, e de modo algum uma arte” (*Fedro* 262c).

respostas não estão prontas, como muitos sofistas pretenderam demonstrar com seus modelos retórico-discursivos. Elas precisavam ser subordinadas ao método dialético, para, enfim, se alcançar a definição da essência das coisas e, conseqüentemente, a verdade:

Notemos que, em *Fedro*, ele parece reabilitar a retórica. Mas trata-se de uma retórica a serviço da dialética, método da verdadeira filosofia, que “capacita a falar e a pensar” (266 *b*). Uma retórica do verdadeiro, que não procura o beneplácito das multidões, mas dos deuses (273 *e*). Mas essa retórica, que não passa de expressão da filosofia, perde toda a autonomia, e mesmo toda a existência própria (REBOUL, 2000, p.19).

A retórica filosófica<sup>69</sup>, ou a verdadeira retórica, apresenta-se, pois, de certa forma, vinculada à imagem de *Eros*, no diálogo *Fedro*. Neste, há discussões que giram em torno da temática do *amor*. Com efeito, da mesma maneira que Platão apresenta as idealizações da boa relação amorosa, assim também ele estabelece os pilares conceituais sobre a verdadeira retórica, como se infere do seguinte excerto:

Sócrates deliberadamente usa estratégias retóricas a fim de afastar Fedro da retórica sofística de Lísias e aproximá-lo da retórica da filosofia. O amor não é o tópico da obra por acidente. A retórica filosófica preocupa-se principalmente com dois tipos de amor: o amor por aqueles com quem se conserva e o amor pelas formas. Enquanto o sofista nega a realidade do amor pelas formas, negando o aspecto fundamental da humanidade, o filósofo afirma tanto o amor pelas formas quanto por outros seres humanos (MCCOY, 2010, p. 30).

Sócrates utiliza, em todo tempo, argumentos retóricos que possam mudar o conceito que Fedro<sup>70</sup> tem acerca da retórica. Para ele, a definição de retórica como *psicagogia* (condução das almas às formas), que Sócrates apresenta, parece destoar da ideia tradicional de que Fedro compartilha sobre a arte retórica, como instrumento de persuasão utilizado, sobretudo, nos *Tribunais* (δικαστήριον)<sup>71</sup>. Logo no início do

---

<sup>69</sup> “É a articulação da retórica com a Filosofia, da forma com o conteúdo espiritual, da força expressiva com o conhecimento da verdade” (JAEGER, 2013, p. 1283).

<sup>70</sup> “Aquele Fedro é um apagado admirador dos sofistas. Sócrates o surpreende a caminho do campo por recomendação médica, entusiasticamente ocupado em memorizar um discurso do sofista Lísias, que lhe parece esplêndido” (SCHÜLER, 1992, p. 38).

<sup>71</sup> “Não é a retórica, encarada como um todo, uma arte de conduzir a alma por meio do discurso, isto não só nos tribunais e nas várias outras assembleias públicas, como também nas reuniões privadas? E não é a mesma independentemente de se ocupar de coisas de pequena ou grande importância, e, a nos expressarmos propriamente, algo a não receber mais estima trate de assuntos relevantes ou triviais? Será isso o que ouviste a respeito? Não, por Zeus, não exatamente isso. A arte do discurso e do escrever é prática principalmente nos tribunais, enquanto a do discursar o é também nas assembleias públicas. Nunca ouvi falar de quaisquer outros usos” (*Fedro* 261 *b*): Tradução e notas de Edson Bini.

diálogo, Sócrates recebe o convite de Fedro para ouvir o discurso de Lísias, do qual Fedro estava de posse: “E sobre o que conversastes? É evidente que Lísias te entreteve com seus eloquentes discursos, não é mesmo?” (*Fedro* 227b). Fedro era discípulo e admirador de Lísias, retórico contemporâneo de Sócrates.

De acordo com a fala de Sócrates, em *Fedro*, verifica-se a explicação que ele elabora para explicar a Fedro, seu interlocutor, o conceito e o ofício daquele que almeja ser um orador. Este precisa, pois, conhecer, de maneira precípua, os vários tipos de alma para, então, produzir o discurso adequado a cada uma delas, como se observa a seguir:

Considerando-se que a função do discurso é conduzir as almas por persuasão, quem pretende se tornar um orador necessita conhecer os vários tipos de alma. Ora, elas são tantas e de tantos tipos tanto quanto são as pessoas de diferentes tipos, os quais requerem de nós uma classificação. Por outro lado, há também diversas classes de discursos, todo discurso pertencendo a uma dessas classes. Assim, indivíduos de um certo tipo são persuadidos com facilidade graças a discursos de um certo tipo, por uma razão particular, relativamente a ações ou crenças de um certo tipo, enquanto indivíduos de um outro tipo não são passíveis de serem persuadidos dessa maneira. Consequentemente, é necessário que o estudante de retórica adquira um adequado conhecimento de tais classes, capacitando-se com isso a discerni-las mediante seus sentidos com precisão quando ocorrem nos eventos práticos da vida real. Caso contrário, de nada lhe valerão as lições que possa ter ouvido. Quando, porém, houver aprendido a distinguir qual tipo de indivíduo é influenciado por qual tipo de discurso, e estiver capacitado, na hipótese de topar com tal indivíduo e que esse caráter [humano] realmente diante dele agora é o que foi objeto de discurso numa certa palestra, em relação a qual deve ele agora necessariamente efetuar uma aplicação de um certo tipo de discurso de uma certa maneira a fim de levar seu ouvinte à persuasão relativamente a uma determinada ação ou crença – quando houver apreendido tudo isso e a isso houver agregado um conhecimento dos momentos em que deve falar e daqueles em que deve calar, e tiver, inclusive, distinguido os ensejos propícios para o discurso conciso, o lamentoso, ou o exagerado, e para as classes de discurso que aprendeu, então – e só então – estará a sua arte total e cabalmente consumada; e todo aquele que omitir qualquer desses pontos no discursar, ensinar ou escrever e, contudo, afirmar que discursa segundo as regras da arte, será inferiorizado por aquele que não lhe der crédito (*Fedro* 271d).

Mariana McCoy afirma que, nesse diálogo, se encontra a definição mais bem elaborada acerca do conceito de retórica: “*Fedro*, de Platão, contém a explicação mais explícita e bem desenvolvida de retórica. O diálogo fornece uma explicação da boa retórica como *psychagogia* filosófica, a condução de almas às formas” (2010, p. 181).

No término do *Fedro*, Platão, por intermédio da fala de Sócrates, ratifica a sua tese cuja visão consiste na compreensão da retórica como *psicagogia*<sup>72</sup>. Tal entendimento é trabalhado e defendido pelo filósofo desde o início da obra. Conhecer a alma, em toda a sua complexidade e especificidade, torna-se, pois, acima de tudo, a principal função do bom retórico. Barbara Cassin, ao analisar a necessidade da aquisição do conhecimento dos gêneros de almas, observa a relação criada por Platão entre *gêneros de alma* e *gêneros de discursos*. Com efeito, segundo a autora, o pleno conhecimento do gênero a que uma determinada alma pertence permite a utilização do gênero de discurso apropriado para uma ocasião específica:

O final do diálogo retorna, portanto, uma definição lançada no início do exame, desde a primeira extensão: “A arte retórica é uma espécie de psicagogia por meio do discurso” (261 b). O ensino da retórica, agora explicitamente sistematizado, deve passar por um conhecimento dos gêneros de almas, de suas maneiras de agir e de padecer, e por um conhecimento simétrico dos gêneros de discurso, para desembocar no conhecimento das relações causais entre gêneros de discurso e gêneros de alma, e permitir colocá-los em correspondência, em harmonia termo a termo, em vista de uma psicagogia eficaz adaptada à ocasião (270 e-272 b) (CASSIN, 2005, p. 155).

Em *Górgias*, outro diálogo de Platão, em que o filósofo problematiza os conceitos usuais de retórica, Sócrates entra em cena novamente para dialogar, dessa vez, com o mestre de retórica, Górgias. Em *Fedro*, como já comentado, Sócrates demonstra ao seu interlocutor um conceito de retórica distinto do de Fedro, aluno do sofista Lísias.

Os vocábulos<sup>73</sup> que são empregados por Platão, logo no início do *Górgias*, demonstram que o cenário, ainda que metaforicamente, será permeado, em seu conteúdo discursivo, por certa hostilidade. Diferentemente do *Fedro*<sup>74</sup>, Sócrates, em *Górgias*<sup>75</sup>, ataca com veemência e crítica mordaz os seus interlocutores. Neste diálogo, Platão, por intermédio da fala de Sócrates<sup>76</sup>, demarca enfaticamente os campos de atuação de cada

---

<sup>72</sup> “A retórica *psychagógica* baseia-se na sedução que a palavra, se habilmente usada, exerce sobre a alma do ouvinte; procurando despertar nele as reações psicológicas, difere da teoria científica do verossímil que objetiva convencer o ouvinte com a precisão do raciocínio” (FONSECA; In: MOSCA, 2004, p. 103).

<sup>73</sup> Πολέμου καὶ μάχης (da guerra e da batalha).

<sup>74</sup> “A maior novidade da polêmica anti-retórica do *Fedro* em relação à do *Górgias* deve-se ao fato de que, enquanto em *Górgias* Platão polemiza contra a retórica *tout court*, em *Fedro*, ao contrário, o Sócrates platônico procura polemizar contra uma retórica (a retórica sofística) que não é, na realidade, a verdadeira, mas apenas uma retórica aparente, porque a verdadeira retórica é somente a dialética” (PLEBE, 1978, p. 27).

<sup>75</sup> “Aqui, encontramos um Sócrates mais agressivo, crítico e enfurecido com aqueles que ele questiona. Sócrates perturba seus opositores e até compara Cálicles com um *kinaidos* (homossexual passivo), uma imagem que mesmo o destemido Cálicles considera fora dos limites” (494e) (MCCOY, 2010, p. 95).

<sup>76</sup> “Foi Platão quem criou o Sócrates de nossas imaginações, e até hoje é impossível determinar até que ponto essa corresponde ao Sócrates histórico e até que ponto é produto do gênio criativo de Platão” (STONE, 2005, p. 23).

saber; retórica e filosofia não compartilham de nenhuma similaridade. Tal característica, por exemplo, como já abordado, não se verifica em *Fedro*<sup>77</sup>. Destaca-se, nesse diálogo, isto é, em *Fedro*, o conceito, pois, de retórica verdadeira, a qual estaria vinculada ao saber filosófico (retórica filosófica).

O diálogo *Górgias* inicia-se com a chegada de Cálicles, que chama a atenção de Sócrates por seu atraso. O lugar, onde ocorrerão as discussões sobre retórica, não está bem demarcado como no *Banquete*, em que os debates se dão em um banquete (συμπόσιον), na casa de Agatão. Sócrates, utilizando-se do método dialógico<sup>78</sup>, entrará em embate com Górgias, a fim de encontrar a definição de retórica.

Cálicles dirige-se a Sócrates e diz: Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν (*Górgias 447a*)<sup>79</sup>. Os dois vocabulários, aqui, empregados por Cálicles – guerra (πόλεμος) e batalha (μάχη) – evidenciam a característica *agonística* da retórica sofística. Com efeito, dois ou mais indivíduos disputam, pois, como se estivessem em um campo de batalha, pela obtenção da vitória no discurso. O tema, em *Górgias*<sup>80</sup>, gira em torno não somente da busca pela definição de retórica, mas se pretende alcançar um consenso entre retórica e *téchne* (τέχνη). A visão de Sócrates, acerca da retórica, nesse diálogo, expressa-se de maneira demasiado depreciativa. A respeito dessa assertiva, Stone (2005, p. 120) comenta que:

Por outro lado, no *Górgias*, o mais extremado dos diálogos de Platão, Sócrates adota uma visão tão negativa da retórica tal como é praticada no mundo real, que nenhum discípulo seu gostaria de ser visto no ato de praticá-la. Compara a arte do orador à do pasteleiro, e iguala a retórica à bajulação. Sócrates diz a Górgias, um dos mais famosos professores de oratória de sua época, que a retórica é “uma atividade que não é uma questão de arte, mas de exibir um espírito astuto e galhardo com uma tendência natural a saber lidar com os homens de modo ardiloso”.

---

<sup>77</sup> “Os detratores da retórica – para os quais só havia uma verdade, em todas as matérias – deploravam semelhante estado de coisa. Segundo eles, os protagonistas conduziam suas argumentações divergentes com o auxílio de raciocínios cujo valor probatório só podia ser ilusório. A retórica digna do filósofo, diz-nos Platão em *Fedro*, aquela que conquistaria, por suas razões, os próprios deuses, deveria, ao contrário, ser condicionada pela verdade” (PERELMAN; TYTECA, 2005, p. 50).

<sup>78</sup> “Em Sócrates, o diálogo é dramático embate de consciências, confronto de opiniões *pessoais*. O objetivo da dialogação conduzida por Sócrates é inicialmente despertar no interlocutor a consciência de que ele não sabe o que pensava saber. Uma vez liberto dessa ilusão, o interlocutor que se revela disposto a ir além é incentivado por Sócrates a prosseguir no conhecimento de si mesmo, já agora num trabalho construtivo de dar à luz idéias próprias e mais fundamentadas” (AMÉRICO MOTTA PESSANHA, José. *Platão e as Idéias*. In: REZENDE, 2002 p. 56).

<sup>79</sup> “Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha” (Tradução de Daniel R. N. Lopes)

<sup>80</sup> “Os diálogos de Platão representam também, por exemplo, o *Górgias*, um momento de *luta política*, uma oposição aos *sofistas*, que se caracterizariam por uma degradação da prática do diálogo” (MARCONDES, 2015, p. 52).

A teórica Barbara Cassin (2005, p. 156), ao comparar o *Górgias* ao *Fedro*, em termos de abordagem da retórica, afirma que, para se encontrar efetivamente a compreensão dessa disciplina, faz-se necessária a leitura do diálogo *Górgias*. Este, segundo a autora, teria por subtítulo: “Sobre a retórica, diálogo demolidor”; e aquele, por outro lado, teria o seguinte subtítulo: “Sobre o belo, diálogo ético”. Há, ainda, de acordo com a respectiva teórica (2005, p. 157), a presença de uma dicotomia que estabelece uma relação profícua entre os dois diálogos, no que se refere à retórica. Em *Górgias*, a retórica está para a sofística, assim como, em *Fedro*, a retórica está para a filosofia.

Retórica e alma (ψυχή), em *Górgias*, tem uma relação de sedução-persuasão por parte daquela sobre esta. Tal assertiva é perceptível na fala do próprio Sócrates, ao reproduzir o pensamento de Górgias acerca da finalidade de tal disciplina. A retórica, como mecanismo de sedução, insere na alma dos ouvintes a persuasão. Com efeito, assim afirma Sócrates:

Νῦν μοι δοκεῖς δηλώσαι, ὥς Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἦντινα τέχνην ἡγῆ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ· ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν; (*Górgias 453a*)<sup>81</sup>.

Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua à qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?

Pode-se elencar, por assim dizer, outros pontos apresentados pelo Sócrates platônico, em *Górgias*<sup>82</sup>. Assimila-se comumente a retórica, por parte do protagonista, à bajulação<sup>83</sup> e ao mero interesse dela pela busca, tão-só, de resultados. Sócrates cria uma metáfora, ao relacionar a metodologia da retórica com arte da culinária. Da mesma

---

<sup>81</sup> PLATÃO.

<sup>82</sup> “No *Górgias*, onde essas distinções teóricas se transformam em polêmica agressiva, a retórica é acusada de ser *stochastiké* (“que visa ao resultado”, 463 a) e, como tal, não é considerada uma verdadeira *téchne*. E o tema que mais vem à baila no *Górgias* é precisamente este: a retórica visa ao resultado, enquanto a filosofia visa ao verdadeiro. Daí as comparações que se tornaram célebres: a retórica está para a filosofia assim como a culinária está para a medicina e como a maquiagem e as vestimentas estão para a ginástica. Ou seja, visando apenas ao resultado (ao prazer físico ou ao belo aspecto), ela visa à fachada, não à substância” (PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro, 1992, p. 14-15).

<sup>83</sup> “O conflito nas crenças é ainda mais complicado pela comparação de Sócrates entre a retórica e a bajulação. Assim como a culinária busca somente agradar sem qualquer conhecimento de saúde, Sócrates diz que a retórica é a contraparte da culinária na alma” (*Górgias 465d*) (MACCOY, 2010, p. 106-107).

forma que certos alimentos são preparados para gerar prazer ao paladar, a retórica torna-se responsável por engendrar na alma de seus ouvintes o prazer: o alimento estaria para a satisfação do corpo, e a retórica, para a alma, como se infere, pois, do seguinte excerto:

Sócrates valoriza o conhecimento não porque ele é mais útil para persuadir os outros, mas na verdade *apesar do* fato de que ele não o faz. Sócrates recusa-se a bajular a multidão, enquanto os retóricos, como cozinheiros, buscam agradar ao público. Em vez disso, Sócrates busca deixar seus interlocutores desconfortáveis consigo mesmos e com suas próprias ideias (MCCOY, 2010, p. 103).

Em *Górgias*, a retórica é apresentada também de forma análoga à prática e ao exercício da justiça. Tal disciplina seria útil, segundo Platão, caso estivesse vinculada a atos justos. Essa associação, como já abordada nesse capítulo, foi destacada em Quintiliano, por exemplo. Para este autor, assim como para Platão, a retórica, e consequentemente o bom orador, deve estar a serviço da justiça cuja prática será exercida na *pólis* (πόλις)<sup>84</sup>. A retórica, como mera técnica de persuasão<sup>85</sup>, segundo Platão, era vazia de conteúdo.

Sócrates demonstra, pois, que a utilidade da retórica tem como pilar o exercício da justiça. Ele argumenta, com Polo, um de seus interlocutores, em *Górgias*, que a injustiça, mesmo que praticada por um parente, não deve ser ocultada, antes se fazem necessárias a acusação e a condenação de tais atos injustos. Não seria, pois, lícito o uso da retórica como instrumento de defesa daquilo que se constitui injusto e, sobretudo, da omissão da aplicabilidade da pena. Sobre a relação entre retórica e justiça, Sócrates, em *Górgias*, afirma que:

Ἐπὶ μὲν ἄρα τὸ ἀπολογεῖσθαι ὑπὲρ τῆς ἀδικίας τῆς αὐτοῦ ἢ γονέων ἢ παίδων ἢ πατρίδος ἀδικούσης οὐ χρήσιμος οὐδὲν ἢ ῥητορικὴ ἡμῖν, ὦ Πῶλε, εἰ μὴ εἴ τις ὑπολάβοι ἐπὶ τούναντίον – κατηγορεῖν δὲ μάλιστα μὲν ἑαυτοῦ, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν οἰκείων καὶ τῶν ἄλλων ὅς ἂν αἰεὶ τῶν φίλων τυγχάνη ἀδικῶν, καὶ μὴ ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ' εἰς τὸ

<sup>84</sup> “No regime democrático que vigorava em Atenas, o exercício da função política dependia do bom uso da palavra. E os sofistas foram mestres na arte de bem falar, tanto em discursos longos quanto breves (perguntas e respostas)” (IGLÉSIAS, Maura. *Pré-Socráticos: Físicos e Sofistas*. In: REZENDE, 2002 p. 39).

<sup>85</sup> “A retórica sofística – que se apresenta como uma técnica capaz de persuadir qualquer um de qualquer coisa – pressupõe uma tese de gravíssimas consequências para quem, como Platão, quer estabelecer a política como ciência: o relativismo do conhecimento. De fato, a existência de um conhecimento absoluto, verdadeiro, limita o jogo da retórica: àquela que realmente sabe, não é possível persuadir do contrário” (Idem. *Ibidem*, 2002, p. 39-40).

φανερὸν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται, ἀναγκάζειν τε αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους μὴ ἀποδειλιᾶν ἀλλὰ παρέχειν μύσαντα εὐ καὶ ἀνδρείως ὥσπερ τέμνειν καὶ κάειν ἰατρῶ, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὑπολογιζόμενον τὸ ἄλγεινόν, εἴαν μὲν γε πληγῶν ἄξια ἠδίκηκώς ἦ, τύπτειν παρέχοντα, εἴαν δὲ δεσμοῦ, δεῖν, εἴαν δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα, εἴαν δὲ φυγῆς, φεύγοντα, εἴαν δὲ θανάτου, ἀποθνήσκοντα, αὐτὸν πρῶτον ὄντα κατήγορον καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων καὶ ἐπὶ τούτῳ χρώμενον τῇ ῥητορικῇ, ὅπως ἂν καταδῆλων τῶν ἀδικημάτων γιγνομένων ἀπαλλάττωνται τοῦ μεγίστου κακοῦ, ἀδικίας. φῶμεν οὕτως ἢ μὴ φῶμεν, ὦ Πῶλε; (*Górgias 480c-d*)<sup>86</sup>.

Pois bem, para a defesa da injustiça, quer de sua própria injustiça, dos parentes, dos amigos, dos filhos ou de sua pátria, a retórica não nos é minimamente útil, Polo, a não ser que alguém conceba seu uso em sentido contrário: deve-se acusar antes de tudo a si mesmo, e então os familiares ou outro amigo qualquer, sempre que se cometa alguma injustiça; ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável; deve-se constranger a si mesmo e aos demais a não se acovardarem, mas a se apresentarem, de olhos cerrados, correta e corajosamente como se fosse a um médico para algum corte ou cauterização, enalçando o bem e o belo e não cogitando a dor, apresentando-se para ser açoitado, se o ato injusto merecer o açoite, para ser preso, se merecer a prisão, para ser punido, se merecer a punição, para ser exilado, se merecer o exílio, para ser morto, se merecer pena de morte; deve-se ser o primeiro a acusar a si próprio e aos demais familiares, e utilizar a retórica com este escopo, a fim de que, uma vez fúlgidos os atos injustos cometidos, se livrem do maior mal, da injustiça. Devemos ou não devemos falar assim, Polo?

A retórica sofística baseia-se em uma visão relativista, isto é, as concepções ético-morais<sup>87</sup> de cada homem são determinadas pelas convenções sócio-políticas. Por esta razão, o Sócrates platônico, no momento em que dialoga com Polo, em *Górgias*, afirma ser inconcebível o emprego da retórica sem o compromisso com a verdade e com a justiça.

---

<sup>86</sup> Tradução de Daniel R. N. Lopes.

<sup>87</sup> “Segundo essa concepção realista, a retórica pressupõe tacitamente que a chamada moral da sociedade humana é uma questão puramente convencional, que evidentemente se tem de observar, sem se deixar arrastar, nos casos sérios, ao emprego sem escrúpulos dos recursos de poder da arte retórica” (JAEGER, 2013, p. 656).

## 2.2 – Retórica e dialética

A *Arte Retórica*, obra do estagirita Aristóteles<sup>88</sup>, desde a sua elaboração, tornou-se leitura obrigatória e referencial para os estudos da linguagem e de suas composições. O filósofo já deixa, pois, evidente, ao definir o papel da retórica, o objetivo central desta disciplina. Não se trata, por assim dizer, de mera busca pela persuasão, mas se pretende conhecer os meios pelos quais se obterá tal convencimento. A *Retórica* de Aristóteles mostra-se, portanto, como uma retórica da prova (πίστις), do “silogismo retórico”<sup>89</sup> e do raciocínio<sup>90</sup>. Ela, como disciplina, será, pois, abordada pelo estagirita como um tratado teórico de argumentação persuasiva. Segundo Reboul (2000, p. 43), “Aristóteles, portanto, reabilitou a retórica, ao integrá-la numa visão sistemática do mundo, onde ela ocupa seu lugar, sem ocupar, como entre os sofistas, o lugar todo”. Em *Retórica*, o estagirita, ao definir a papel da retórica, argumenta que:

Ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. τοῦτο γὰρ οὐδεμιᾶς ἑτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον· τῶν γὰρ ἄλλων ἕκαστη περὶ τὸ αὐτῆ ὑποκείμενόν ἐστι διδασκαλικὴ καὶ πειστικὴ, οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινόν καὶ νοσερὸν καὶ γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθη τοῖς μεγέθεσι καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμὸν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν (ARISTOTLE, *Rhetoric*, I 2, 1355b 26-34).<sup>91</sup>

Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras é apenas instrutiva e persuasiva nas áreas da sua competência; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e a

---

<sup>88</sup> “Aristóteles nasceu em 384 a.C. em Estágira (hoje Stravó), na Macedônia, filho de um médico da corte do rei Amintas II e talvez tenha tido ele próprio alguma formação médica, o que pode explicar seu interesse pela pesquisa empírica e por questões biológicas, sobre as quais escreveu vários tratados. Tendo se transferido aos 18 anos para Atenas a fim de estudar, tornou-se membro da Academia de Platão e seu discípulo mais brilhante. Após a morte de Platão (c.348-7 a.C.), talvez em desacordo com os rumos que os ensinamentos da Academia tomaram sob a liderança de Espeusipo, que valorizava a matemática, seguiu seu próprio caminho. Foi durante algum tempo (c.343-340 a.C.) preceptor de Alexandre, filho do rei Filipe da Macedônia e futuro conquistador de um grande império. De volta a Atenas em 335 a.C. fundou a sua escola, o Liceu. Aristóteles gostava de dar aulas e ministrar seus ensinamentos em caminhadas com os seus discípulos, donde a origem do nome “escola peripatética” (de “peripatos”, o caminho). Após a morte de Alexandre (323 a.C.), Aristóteles deixou Atenas devido ao sentimento antimacedônico então dominante, vindo a falecer em Cálcis, em 322 a.C.” (MARCONDES, 2015, p. 69).

<sup>89</sup> “A teoria aristotélica do silogismo é o coração da lógica, pois é a teoria das demonstrações ou das provas, da qual depende o pensamento científico e filosófico” (CHAUI, 2003, p. 110).

<sup>90</sup> “O raciocínio é uma operação do pensamento realizada por meio de juízos e enunciada por meio de proposições encadeadas, formando um silogismo” (*Idem*, 2003, p. 110).

<sup>91</sup> Texto grego extraído da edição da editora Loeb Classical Library, Harvard College, 2006: edited by Jeffrey Henderson.

doença, a geometria sobre as variações que afetam as grandezas, e a aritmética sobre os números; o mesmo se passando com todas as outras artes e ciências. Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada.<sup>92</sup>

Em relação à história da retórica e a toda a sua função, a *Retórica* de Aristóteles é fundamental para a consolidação e pesquisas que são realizadas no âmbito da linguagem. É inegável, por mais adendos que produziram as obras posteriores, a influência da *Arte Retórica* em pensadores como Quintiliano e Cícero. O manual<sup>93</sup> de Aristóteles, sem dúvida, acabou se tornando referência para os pesquisadores e escritores dos períodos helenístico e romano.

A *Arte Retórica*<sup>94</sup> é, pois, composta por três livros: em cada um desses, Aristóteles descreve a maneira pela qual se obterá a persuasão em cada caso. Esta obra objetiva a abordagem da retórica como arte (τέχνη) da comunicação, ou seja, dos discursos que são produzidos, em público, com a finalidade de gerar a persuasão nos ouvintes. Como em cada situação discursiva, há questões diferenciadas no tocante ao público para o qual o discurso se direciona, torna-se inviável o uso de modelos de discursos pré-produzidos. É importante salientar que a retórica, em Aristóteles, é uma técnica para ser aplicada em contextos reais da vida pública. Ela não se constitui, por assim dizer, um manual de exercícios retórico-fictícios.

Giovanni Reale (2013, p. 164)<sup>95</sup> afirma ser o papel da retórica, do ponto de vista aristotélico, encontrar os modos de persuadir. Não é função da retórica aristotélica o ensino nem a busca pela verdade: estes são, pois, os objetivos da filosofia, destaca o autor. Há, na *Retórica* aristotélica<sup>96</sup>, uma relação entre o *lógos* e o elemento político.

---

<sup>92</sup> Texto, em português, extraído da tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. – Coleção obras completas de Aristóteles.

<sup>93</sup> “Aristóteles nos conscientizou da fragilidade da ligação entre retórica e verdade e nos mostrou o elo forte que existe entre retórica e persuasão. Ele nos forneceu, também, a ponte entre retórica antiga e moderna” (HALLIDAY, 1990, p. 68)

<sup>94</sup> “A *Retórica* de Aristóteles compreende três livros. O primeiro trata do enunciador, de como ele concebe os argumentos, de como constrói seu *éthos* na enunciação; o segundo analisa o enunciatário, como ele recebe os argumentos em função do *páthos*; o terceiro estuda a mensagem, o *lógos*, como se expressam os argumentos. Cada um deles estuda um tipo de prova” (FIORIN, 2016, p. 19).

<sup>95</sup> REALE, 2013.

<sup>96</sup> “As pesquisas sobre retórica têm uma considerável história anterior a Aristóteles, desde Górgias (o primeiro a tentar uma definição e uma exploração teórica da mesma) até Platão (que, depois de tê-la condenado decididamente, como vimos, tentou em seguida uma parcial recuperação)” (REALE, 2013, p. 163).

Barbara Cassin destaca a diferença que existe na compreensão do pensamento do estagirita e o dos sofistas acerca do uso do *lógos*<sup>97</sup>.

É consenso, entre vários comentadores e intérpretes de Aristóteles<sup>98</sup>, que as suas obras, inclusive a *Arte Retórica*, fazem parte de um compêndio, cujo objetivo é viabilizar um caráter científico (ἐπιστήμη) aos estudos relacionados aos homens. O conhecimento, em Aristóteles, passa por um critério metódico e sistemático em busca da definição do que se tem em foco, como destaca, pois, Cordero (2011, p. 184):

Aristóteles pretende oferecer um conjunto total de conhecimentos que nos permita compreender nosso lugar no mundo e, especialmente, que nos permita atuar, pois sua filosofia é não apenas eminentemente prática como também pragmática. Porém esses conhecimentos devem ser rigorosos, e Aristóteles inventa ou aperfeiçoa um instrumento que permite raciocinar como se deve. Esse instrumento é a lógica, que ele chama, precisamente, de *órganon*, instrumento. O ponto culminante do conhecimento é a definição, já que uma vez que o intelecto obteve um conhecimento, esse deve ficar consolidado, aprisionado entre limites, e esse é o sentido literal de “definição”, traçar limites (*finis*, em latim; *hóros*, em grego. Definição é *horismós*). As contribuições aristotélicas para a teoria da definição têm vigência permanente.

Com base nesses critérios sistemáticos, acerca do conhecimento, Aristóteles<sup>99</sup> lança as bases das pesquisas sobre a retórica. Não basta somente persuadir, mas é preciso, pois, mostrar os meios, de forma acurada, com que se realiza tal persuasão. Por essa razão, Aristóteles<sup>100</sup> não concebe a ideia de aquisição da persuasão, em um dado contexto, utilizando-se de fórmulas prontas. Em cada situação, para a qual certo discurso é produzido, o orador<sup>101</sup> precisa, como já definido, encontrar a maneira

---

<sup>97</sup> “O *lógos* de Aristóteles é, em si, pela sua própria definição, mais político do que o *lógos* sofístico: pelos objetos que ele mostra, desde sua relação ao justo e ao injusto, e porque funciona sempre como *télos* e nunca apenas como *téchne*” (CASSIN, 1990, p. 130).

<sup>98</sup> “Entre os autores da Antiguidade, Aristóteles é referência obrigatória para todo e qualquer estudo sobre a atividade de discutir e argumentar. Com ele tem início o esforço metódico e sistemático de exame do pensamento humano enquanto capaz de construir demonstrações e comprovações racionais, em geral, e argumentos persuasivos, em particular, o que ele empreende principalmente nos *Tópicos* e nas *Refutações sofisticas*, mas também na *Retórica*” (BICCA, 2016, p. 151).

<sup>99</sup> “Na *Retórica*, Aristóteles sistematiza os elementos centrais do discurso retórico capazes de produzir o efeito persuasivo visado por este discurso, isto é, o recurso a metáforas e outras figuras de linguagem, enfatizando, entretanto, a retórica por seu caráter argumentativo e não se restringindo apenas à produção de uma emoção, aproximando-se assim da dialética (discutida no tratado dos *Tópicos*, parte da *Lógica*). A argumentação retórica difere da demonstração científica, já que suas premissas não se baseiam em um conhecimento verdadeiro, podendo ser da ordem da opinião. Contudo nem por isso deixam de ter regras argumentativas. Desse ponto de vista, Aristóteles opõe-se ao que considerava o uso arbitrário e manipulativo da retórica e da oratória pelos sofistas” (MARCONDES, 2015, p. 77).

<sup>100</sup> “A obra pode ser considerada uma espécie de síntese das visões que se acumulavam em torno dos estudos retóricos, assim como um guia dos modos de se fazer o texto persuasivo” (CITELLI, 2007, p. 9).

<sup>101</sup> “O retórico deve conhecer as coisas sobre as quais quer convencer, assim como deve conhecer a alma dos ouvintes na qual deve introduzir a persuasão” (REALE, 2013, p.163).

apropriada para persuadir o seu auditório, que, em cada caso, tem as suas particularidades. Citelli (2007, p. 9) afirma que a retórica já havia sido abordada por pensadores gregos, mas, com Aristóteles, o discurso será desmembrado, a fim de se demonstrar o funcionamento da produção persuasiva, salientando, ainda, que:

A retórica tem, para Aristóteles, algo de ciência, ou seja, é um *corpus* com determinado objetivo e um método verificativo dos passos seguidos para se produzir persuasão. Assim sendo, caberia à retórica não assumir uma atitude ética, dado que seu objetivo não é o de saber se algo é ou não verdadeiro, mas sim analítica – cabe a ela verificar quais os mecanismos utilizados para se fazer algo ganhar a dimensão de verdade (CITELLI, 2007, p. 10)

No início da *Arte Retórica* (*Rhetoric*, I,1, 1354a)<sup>102</sup>, Aristóteles estabelece uma comparação entre retórica e dialética: ” Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ ποιούτων τινῶν εἰσὶν ἅ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης “. (A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular)<sup>103</sup>. Ao tecer considerações sobre a relação entre retórica e dialética, Stirn (2006, p. 63), afirma que:

A retórica é a aplicação da dialética, que toma por objeto temas do dia a dia, morais filosóficos, aos debates públicos, às deliberações coletivas que se dão em três lugares principais: assembleias políticas, tribunais reuniões onde se pronunciam elogios ou censuras. Debate-se nas primeiras sobre o futuro; nas segundas, sobre o passado; nas terceiras, sobre o presente, conforme os três gêneros dominantes: o gênero político, o gênero judiciário, o gênero epidítico.

A palavra empregada por Aristóteles, para definir a retórica, é o vocábulo: *antístrofos* (ἀντίστροφος). Em nota da tradução<sup>104</sup> da *Retórica* de Aristóteles, os comentadores e tradutores desta edição destacam que esse verbete é normalmente traduzido como “correlativo”. Afirmam, pois, ainda, os autores que:

---

<sup>102</sup> Texto grego extraído da edição da editora Loeb Classical Library, Harvard College, 2006: edited by Jeffrey Henderson.

<sup>103</sup> Texto, em português, extraído da tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. – Coleção obras completas de Aristóteles.

<sup>104</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*: 2012, p. 5.

Na lírica coral, a estrutura métrica de uma στροφή repete-se na ἀντιστροφή, representando a primeira o movimento numa direção, e a segunda o movimento contrário. Ambos, porém, em coordenação opostas e complementares, como arte que têm semelhanças gerais e diferenças específicas (JÚNIOR, 2012, p. 5).<sup>105</sup>

O verbete *antístrofos* (ἀντίστροφος), no *Dicionário Grego-Português*<sup>106</sup>, apresenta alguns significados para essa palavra, tais como: “(1) voltado para o lado, correspondente a; (2) contrário, oposto a; (3) que pode ser rebatido”. O teórico Reboul (2000, p. 34) sustenta que não se conhece bem o sentido desse vocábulo, dada a sua obscuridade, que, desde o primeiro capítulo da *Arte Retórica*, é utilizado. Segundo este autor<sup>107</sup>, alguns tradutores ora a traduzem como “análoga”, ora, como “contraparte”.

A utilização desse termo tão obscuro, de acordo com Reboul, dá-se pelo fato de, constantemente, Aristóteles traçar inúmeras críticas a Platão. Do ponto de vista platônico, a dialética<sup>108</sup> é o método por excelência por meio do qual se alcança a verdade (ἀλήθεια), cujo modelo universal é o conceito de Forma ou Ideia (εἶδος)<sup>109</sup>. Pretende-se, pois, por intermédio da dialética de Platão, superar a opinião (δόξα)<sup>110</sup> e encontrar a definição do elemento que esteja em debate. Marcondes (2015, p. 53), sobre o conceito de dialética em Platão, destaca que:

A dialética é assim também inicialmente um processo de abstração, que permite que se chegue à definição de conceitos. Deve admitir provisoriamente contradições para que elas sejam superadas. Não há respostas prontas, trata-se sempre de um processo que visa levar o interlocutor a reconhecer a fragilidade de suas próprias crenças e ver que aquilo que diz não é o que parece ser. Através do diálogo a opinião, que se crê certa de si mesma, ao se expor se revela contraditória, inconsequente. O método dialético não substitui de início a certeza da opinião por uma outra

<sup>105</sup> Cf. Nota de rodapé na página 5 da tradução da *Arte Retórica* por Manuel Alexandre Júnior *et alii*.

<sup>106</sup> *Dicionário Grego-Português* (DGP): vol. I: α–δ. [Equipe de coordenação Daise Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]: (2010, p. 90).

<sup>107</sup> “Nesse primeiro capítulo, ele escreve que a retórica é o “rebento” da dialética, isto é, sua aplicação, mais ou menos como a medicina é a aplicação da biologia. Mas depois ele a qualifica como uma “parte” da dialética. Diz também que ela lhe é “semelhante” (*omoion*), portanto que a relação das duas seria analogia. *Antístrofos*: é maçante um livro começar com termo tão obscuro” (REBOUL, 1998, p. 34).

<sup>108</sup> “A palavra **dialética** designa uma forma particular de diálogo, que se desenvolve entre dois parceiros, cujas trocas são estruturadas em função de papéis específicos, orientada para a procura metódica da verdade” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 159).

<sup>109</sup> “O conhecimento, entretanto, para ser autêntico, deve ultrapassar a esfera das impressões sensoriais, o plano da opinião, e penetrar na esfera racional da sabedoria, o mundo das ideias. Para atingir esse mundo, o homem não pode ter apenas “amor às opiniões” (filodoxia); precisa possuir um “amor ao saber” (filosofia)” (COTRIM, 2002, p. 97).

<sup>110</sup> “A opinião nasce da percepção da aparência e da diversidade das coisas. O conhecimento, por sua vez, é elaborado quando se alcança a **ideia**, que rompe com as aparências e a diversidade ilusória” (Idem. Ibidem, 2002, p. 97).

certeza, mas é um método negativo, exigindo uma atitude crítica, mostrando a necessidade de uma interrogação, e um questionamento dessa própria opinião, de sua origem, de seus fundamentos.

A leitura, portanto, que Reboul faz acerca do uso dessa palavra logo no início da *Arte Retórica* é consequência de certa “provocação” de Aristóteles em relação ao conceito de dialética de Platão. Como, normalmente, este filósofo critica a retórica e enfatiza o método dialético, Aristóteles, como destaca Reboul, coloca, pois, a retórica em um mesmo plano que a dialética. Como *antístrofos* da dialética, a retórica<sup>111</sup> está em simetria com a dialética, afirma Reboul:

Na nossa opinião, esse termo deve ser visto como uma provocação... Isto porque Aristóteles argumenta quase sempre contra Platão. Como se sabe, este último desprezava a retórica e exaltava a dialética, na qual via o método por excelência da filosofia, único que permitia alcançar o absoluto, o “aipotético”. Aristóteles inicia, pois, o seu livro com um gesto de desafio a Platão. Faz a dialética descer do céu para a terra e, inversamente, reabilita a retórica, atribuindo-lhe um papel mais modesto do que lhe atribuíam os antigos retores (REBOUL, 2000, p. 34).

Diferentemente de Platão, Aristóteles vê, pois, a dialética<sup>112</sup> como um método não confiável. Por meio da dialética, alcança-se a verdade, segundo Platão. Para Aristóteles, no entanto, obtém-se tão-só o verossímil (εἰκόλι). O que há, de acordo com o estagirita, é a mera troca de opiniões que são intercambiáveis entre interlocutores. Ambos, em um diálogo, discutem e trocam somente opiniões, e não raciocínios lógicos, segundo Aristóteles. Com esse método, não se atinge o conhecimento científico; os interlocutores escolhem, depois dos embates entre as opiniões, outra opinião. Chaui (2003, p. 107), ao analisar os conceitos antagônicos a respeito da dialética em Platão e Aristóteles, atesta que:

Em segundo lugar, Aristóteles considera que a dialética não é um procedimento seguro para o pensamento e a linguagem da filosofia e da ciência, pois tem como ponto de partida as meras opiniões contrárias dos

---

<sup>111</sup> “Retórica e dialética são, pois, duas disciplinas diferentes, mas que se cruzam como dois círculos em intersecção. A dialética é um jogo intelectual que, entre suas possíveis aplicações, comporta a retórica. Esta é a técnica do discurso persuasivo que, entre outros meios de convencer, utiliza a dialética como instrumento intelectual. Pois bem, se os dois círculos podem cruzar-se, é porque se situam no mesmo plano, e – indo mais longe – porque pertencem em sentido estrito ao mesmo mundo” (REBOUL, 2000, p. 39).

<sup>112</sup> “Depurando e purificando as opiniões contrárias, a dialética platônica chega à verdade do que é idêntico e o mesmo para todas as inteligências. A lógica aristotélica oferece procedimentos que devem ser empregados naqueles raciocínios que se referem a todas as coisas das quais podemos ter um conhecimento universal e necessário, e seu ponto de partida não são opiniões contrárias, mas princípios, regras e leis necessários e universais do pensamento” (CHAUÍ, 2003, p. 107).

debatedores, e a escolha de uma em vez de outra não garantem que se possa chegar à essência da coisa investigada. A dialética, diz Aristóteles, é boa para as disputas oratórias da política e do teatro, para a retórica, pois esta tem como finalidade persuadir alguém, oferecendo argumentos fortes que convençam o oponente e os ouvintes. É adequada para os assuntos sobre os quais só existem opiniões e nos quais só cabe a persuasão, mas não para a filosofia e a ciência, porque, nestas, interessa a demonstração ou a prova de uma verdade.

Com o objetivo de preencher o vazio deixado pela dialética, como método meramente de troca de intercâmbio de opiniões, Aristóteles cria o conceito de silogismo<sup>113</sup>, ou raciocínio lógico. Marilena Chaui considera que “o raciocínio é uma operação do pensamento realizada por meio de juízos e enunciada por meio de proposições encadeadas, formando um *silogismo*” (2003: p. 110). Ao explicar a constituição do silogismo, Garcia (2006, p. 310) destaca que:

Das três *proposições* que constituem o *silogismo*, as duas primeiras chamam-se *premissas*, e a última, *conclusão*. A primeira premissa diz-se *maior*, a segunda, *menor*. Mas entre ambas deve haver uma idéia (ou termo) comum: *condenado por fraude* (no sujeito da primeira e no predicado da segunda). Esse é o *termo médio*, condição indispensável ao silogismo verdadeiro. Além disso, a premissa maior deve ser universal: *todo* ou *nenhum*. Não pode ser *alguns*, pois sua característica é a *universalidade* (GARCIA, 2006, p. 310).

Luiz Bicca (2016: p. 152) sustenta que Aristóteles, ao elaborar o conceito de *silogismo*, descreve duas espécies de raciocínio silogístico: o “*silogismo dialético*” e o “*silogismo demonstrativo*” (científico). O primeiro tem como base as premissas prováveis; o segundo, as premissas verdadeiras. No primeiro caso, há as opiniões gerais, que são, por assim dizer, premissas comumente aceitas. Isto significa, pois, dizer que estas opiniões gerais fundamentam-se em convicções comuns, isto é, elas são compartilhadas pela maioria, o que gera o seu caráter de aceitabilidade. No segundo caso, no entanto, do *silogismo demonstrativo*, busca-se a transposição das meras opiniões compartilhadas pela maioria (ἔνδοξα)<sup>114</sup>. O que se pretende, pois, é a aquisição da verdade, que se obtém por intermédio das provas (πίστις)<sup>115</sup>. Os teóricos

---

<sup>113</sup> “Em *An. pr.*, I 24 b 18-23, Aristóteles definiu o silogismo do seguinte modo: “Um silogismo é um argumento no qual, estabelecidas certas coisas, outra coisa distinta das antes estabelecidas resulta necessariamente delas, por ser o que são” (MORA, 2001, p. 642).

<sup>114</sup> “Admitido pela opinião comum, plausível”. (Cf. *Dicionário Grego-Português* (DGP): 2010, p. 67).

<sup>115</sup> “Substituindo a dialética por um conjunto de procedimentos de demonstração e prova, Aristóteles criou a lógica propriamente dita, que ele chama de *analítica* (a palavra lógica será empregada, séculos

Charaudeau e Maingueneau (2016, p. 176), em relação ao conceito de ἔνδοξα, destacam que:

Aristóteles define os *endoxa* (singular, “*endoxon*”) como as opiniões comuns reconhecidas numa comunidade, utilizadas em pensamentos dialéticos e retóricos: “São ideias admitidas [*endoxa*] [...], as opiniões partilhadas por todos os homens, ou por quase todos, ou por aqueles que apresentam a opinião esclarecida e, para esses últimos por todos, ou por quase todos, ou pelos mais conhecidos e admitidos como autoridades” (Aristóteles, *Topiques* I, 1). Uma ideia “endoxal” é, portanto, uma ideia apoiada sobre uma forma de **autoridade**: autoridade de (maior) número, de especialistas, de pessoas socialmente em evidência.

O método silogístico, desenvolvido por Aristóteles, contrapõe a dialética platônica, que, segundo o estagirita, não lança as bases do conhecimento científico. Importa salientar que o ato de conhecer, para Aristóteles, é apresentar as *causas* (αἰτίαι)<sup>116</sup>, como se observa, a seguir:

A dialética é para Aristóteles uma forma não demonstrativa de conhecimento: é uma “aparência de filosofia”, mas não a própria filosofia. Daí que Aristóteles seja propenso a considerar num mesmo nível de discussão, probabilidade e dialética. A dialética, diz Aristóteles, é discussão e não ciência; probabilidade e não certeza; “indução” e não propriamente “demonstração”. E sucede até que a dialética é tomada por Aristóteles num sentido pejorativo, não só como um saber do meramente provável, mas também como um “saber” (que é, com certeza, um “pseudo-saber”) do aparentemente tomado como real. Por isso Aristóteles chega a chamar “dialético” ao silogismo “erístico”, no qual as premissas não são sequer prováveis, apenas parecem sê-lo (MORA, 2001, p. 183).

Como o *silogismo dialético*<sup>117</sup> contém, em sua estrutura, “argumentos contrários”; as suas premissas são conseqüentemente simples opiniões acerca de coisas ou assuntos, cujas bases estão alicerçadas na probabilidade, ou seja, não há certeza dos fatos. Tal resultado produz um caráter não-científico para a categoria a que esse tipo de silogismo pertence. Aristóteles argumenta que esse silogismo é típico da retórica, que visa tão

---

mais tarde, no período helenístico, pelos filósofos estóicos e por Alexandre de Afrodísia)” (CHAUI, 2003, p. 107).

<sup>116</sup> “Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza” (ARISTÓTELES. *Física*, I, 1 184<sup>a</sup> 10, p. 23).

<sup>117</sup> “Como já foi dito, o silogismo dialético distingue-se do científico pelo fato de suas premissas não serem verdadeiras e imediatas, mas meramente prováveis, quer dizer, tal como elas próprias se impõem a todos, à maior parte ou a alguns dos homens” (BICCA, 2016, p. 161).

somente, segundo o filósofo, engendrar na alma dos ouvintes as paixões, e não a inteligência (raciocínio).

Em virtude da universalidade do *silogismo científico* (demonstrativo), as suas premissas não comportam em sua estrutura elementos contraditórios. Dado que, por conseguinte, não permite que haja refutação na última estrutura do silogismo, que é a conclusão.

Nos diálogos platônicos, Sócrates é posto sempre a dialogar com os seus interlocutores sobre um dado assunto. Busca-se, pois, a definição<sup>118</sup> do tema em questão, utilizando a seguinte pergunta: o que é (τί ἐστί)? Ela é seguida, pois, do elemento sobre o qual se quer debater. No *Banquete*, é o Amor; no *Mênon*, a virtude; no *Laques*, a coragem; no *Teeteto*, o conhecimento; no *Górgias*, a retórica etc.

O método dialético<sup>119</sup>, em Platão, apresenta-se como a maneira pela qual se obterá o conhecimento, em contraponto à opinião. Esta não comporta, por assim dizer, segundo o filósofo, fundamentação teórica das afirmações que são emitidas pelos interlocutores de Sócrates. Diferentemente de Aristóteles, que não via na dialética um método seguro para a aquisição do conhecimento, Platão deixa claro que ela se mostra como um procedimento por meio do qual se transporá a mera certeza das opiniões (δόξαι) dos interlocutores. A esse respeito, Marcondes (2015, p.52) explica que:

O diálogo é a forma pela qual tal consenso pode se estabelecer. O método dialético – em suas primeiras versões nos diálogos socráticos de Platão – visa expor e denunciar a fragilidade, a ausência de fundamento, o caráter de aparência das opiniões e preconceitos dos homens habitualmente em seu senso comum. Visa, portanto, superar esses obstáculos, fazer com que o interlocutor tenha consciência disso.

Entre as inúmeras comparações que são feitas, Platão, no diálogo *Górgias*, por intermédio do seu personagem Sócrates, estabelece uma distinção entre a dialética e a retórica. Além da tentativa de provar que a retórica não é uma técnica, o Sócrates platônico afirma ser o discurso dialético mais condensado do que o retórico. Evidencia-se, pois, em um primeiro momento, que a dessemelhança apresentada por Sócrates,

---

<sup>118</sup> “Somente a dialética indica o duplo método necessário a cada discurso: síntese e análise, ou indução e divisão. Com a síntese se concentram as noções espalhadas ao redor de uma única idéia e se chega, assim, à definição do assunto; com a análise divide-se a idéia e se lhe consideram os elementos constitutivos” (PLEBE, 1978, p. 30).

<sup>119</sup> “No diálogo, a pergunta solicita resposta. O interrogado não pode deixar de responder. O silêncio à pergunta é resposta. A pergunta socrática busca o consenso; o discurso monológico é autoritário, mesmo quando proferido no interesse da democracia” (SCHÜLER, 1992, p. 73).

entre as duas áreas, consiste em sua extensão: um é mais sintético, o dialético; outro, mais prolixo, o retórico. Essa assertiva se verifica, a seguir, na fala de Sócrates:

**ΣΩ.** Ἄρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μήκος τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις ἀποθέσθαι; ἀλλ' ὅπερ ὑπισχυῆ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι.

**ΓΟΡ.** Εἰσὶ μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔνιαι τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιείσθαι· οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαί γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο ἓν ἐστὶν ὧν φημι, μηδένα ἄν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπέιν.

**ΣΩ.** Τούτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία· καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποιῆσαι, τῆς βραχυλογίας δὲ εἰς αὐθις (*Górgias 449c*)<sup>120</sup>.

**SOC:** Porventura desejarias, Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa um interrogando e o outro respondendo, e esses discursos extensos, como Polo principiou a fazê-lo, deixá-los para outra ocasião? Não trarias o que asseveras, mas deseja responder brevemente as perguntas a ti endereçadas!

**GOR:** Há certas respostas, Sócrates, que obrigam-nos a elaborar longos discursos. Todavia, tentarei responder o mais breve possível. Ademais, uma das coisas que professo é que ninguém diz as mesmas coisas da maneira mais breve do que eu.

**SOC:** Eis o que é preciso, Górgias, e exhibe-me justamente isto, um discurso breve; um discurso longo, deixemos para outra ocasião!

Para referir-se ao discurso curto e conciso, Platão emprega a palavra *brakhulogia* (βραχυλογία); e, para os discursos mais longos, *makrologia* (μακρολογία). Essa dicotomia marca, por assim dizer, nos principais diálogos de Platão, uma das fronteiras que demarcam as diferenças fundamentais propostas pelo filósofo entre o conceito de retórica e o de dialética<sup>121</sup>. Esta, além de se apresentar mais sintética e concisa, manifesta-se pelo método<sup>122</sup> de perguntas e respostas. Aquela, mostrando-se longa, estende o discurso, tornando-o mais maçante e, por conseguinte, mais persuasivo.

<sup>120</sup> Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes.

<sup>121</sup> “A dialética seria, para Platão, uma arte da discussão que envolve tanto a forma quanto o conteúdo; a retórica, entretanto, seria uma arte puramente formal de persuadir sobre uma coisa qualquer, sem cuidar do valor de seu conteúdo” (PLEBE, 1978, p. 24).

<sup>122</sup> *Sócrates*: “E aquele que sabe fazer perguntas e que sabe responder, chamas-lhe outra coisa que não dialético?” (*Crátilo 390c*): PLATÃO. *Crátilo*. (2001, p. 53).

## 2.3 – Os gêneros do discurso

Aristóteles, ao definir a retórica como uma disciplina cuja finalidade precípua é descobrir os meios pelos quais se é capaz de gerar a persuasão em casos específicos, distinguiu conseguintemente três tipos de discurso<sup>123</sup>: o *deliberativo* (συμβουλευτικόν)<sup>124</sup>, o *judiciário* (δικανικόν)<sup>125</sup> e o *epidítico* (ἐπιδεικτικόν)<sup>126</sup>. Não é o objetivo da retórica, segundo o estagirita, a mera busca pela persuasão, à moda sofística; o seu princípio fundamental é, pois, discernir os argumentos persuasivos que deveriam ser empregados em cada momento. Por essa razão, para Aristóteles, os discursos pré-prontos não eram capazes de lidar com as complexidades de cada contexto discursivo-situacional<sup>127</sup>. Ao tecer considerações sobre a retórica em Aristóteles, Meyer (2007, p. 28) atesta que:

Aristóteles distinguiu três grandes gêneros em retórica, comparáveis aos que se encontram em literatura, como o romance ou a poesia. Em retórica, trata-se do *gênero epidítico*, centrado no estilo atraente e agradável, em que o auditório desempenha um papel preciso, pelo fato de comandar o louvor ou a aclamação ou a censura. Tem-se o *gênero judiciário*, em que se determina se uma ação é justa ou não; e o *gênero deliberativo*, em que se deve decidir agir em função do útil ou do prejudicial.

Em concomitância com os três tipos de discursos, elencados acima, Aristóteles apresenta também os elementos que os compõem, a saber: o *orador*, o *assunto de que se fala* e o *ouvinte*. Tanto os tipos de discurso como os elementos que os compõem são assim descritos por Aristóteles na *Retórica*:

Ἔστι δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν· τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἄκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἐκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτ' ἔστι, λέγω δὲ τὸν ἄκροατὴν. ἀνάγκη δὲ τὸν ἄκροατὴν ἢ θεωρὸν εἶναι ἢ κριτὴν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων. ἔστι δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων οἶον ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἶον ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ

<sup>123</sup> “Aristóteles distinguiu três tipos de discurso: 1) o *deliberativo*, que versava sobre o que seria útil ou não ao andamento da vida associada; o *judiciário*, que versava sobre o justo e o injusto; e o *epidítico*, que se desdobrava em elogios ou em vitupérios ao que quer que fosse” (ECO, 1976, p. 74).

<sup>124</sup> Político.

<sup>125</sup> Forense.

<sup>126</sup> Demonstrativo.

<sup>127</sup> “O discurso retórico, com efeito, a) pode ser dirigido, nas assembleias políticas, *aos próprios membros das assembleias*, para induzi-los a tomar determinadas deliberações; b) ou pode ser dirigido, nos tribunais, *aos juizes*, para induzi-los a julgar de determinado modo; c) enfim, pode ser dirigido a *simples espectadores* e ouvintes, para celebrar determinados atos ou eventos. Têm-se, assim, três gêneros de retórica: o *deliberativo*, o *judiciário* e o *epidítico* (celebrativo)” (REALE, 2013, p. 170).

τῆς δυνάμεως ὁ θεωρός· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἄν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν (*Rhetoric, I 3, 1358 b*).<sup>128</sup>

As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; e o fim do discurso refere-se a este último, isto é, ao ouvinte. Ora, é necessário que o ouvinte ou seja espectador ou juiz, e que um juiz se pronuncie ou sobre o passado, ou sobre o futuro. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro de uma assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, pronuncia-se sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judiciário e o epidíctico.<sup>129</sup>

Reboul (2000, p. 47) cria um quadro exemplificativo que descreve, fornecendo um panorama, as principais características dos três gêneros do discurso<sup>130</sup>, os auditórios a que estes se direcionam, o tempo de cada discurso, os seus valores e os tipos de argumentos utilizados para cada gênero. Ei-lo:

	<i>Auditório</i>	<i>Tempo</i>	<i>Ato</i>	<i>Valores</i>	<i>Argumento-tipo</i>
<i>Judiciário</i>	Juízes	Passado	Acusar Defender	Justo Injusto	Entimema (dedutivo)
<i>Deliberativo</i>	Assembleias	Futuro	Aconselhar Desaconselhar	Útil Nocivo	Exemplo (indutivo)
<i>Epidíctico</i>	Espectador	Presente	Louvar Censurar	Nobre Vil	Amplificação

Após a delimitação e identificação do gênero do discurso, afirma Reboul (2000, p. 47) que o objetivo do orador passa a ser a busca dos argumentos apropriados. O teórico destaca também que, de forma geral, Aristóteles define três tipos de recursos argumentativos que exercem a função de instrumentos de persuasão, a saber: *ethos*

<sup>128</sup> Texto grego extraído da edição da editora Loeb Classical Library, Harvard College, 2006: edited by Jeffrey Henderson.

<sup>129</sup> Texto, em português, extraído da tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. – Coleção obras completas de Aristóteles.

<sup>130</sup> “Para Aristóteles, os três gêneros retóricos estão, pois, ligados aos três tempos fundamentais: o deliberativo, que aconselha ou dissuade, ao futuro; o judiciário, que acusa ou defende, ao passado; o epidíctico, que louva ou vitupera, ao presente. Também os fins dos discursos, isto é, as suas categorias de avaliação variam com o tipo de discurso: os discursos deliberativos, devendo aconselhar ou dissuadir, centralizar-se-ão nas categorias do útil e do nocivo; os judiciários, devendo visar à acusação ou à defesa, fá-lo-ão de preferência nas categorias do justo e do injusto, do bom e do torpe. Finalmente, os discursos epidícticos, que se propõem a louvar e a vituperar, terão como categorias as do belo e do feio” (PLEBE, 1978, p. 40).

(ordem afetiva)<sup>131</sup>, *páthos* (ordem afetiva)<sup>132</sup> e *lógos* (ordem racional)<sup>133</sup>. Concernente a esse aspecto, Charaudeau (2013, p. 113) atesta que:

A questão do *ethos* vem de longa data, da Antiguidade. Aristóteles propôs dividir os meios discursivos que influenciam o auditório em três categorias: o *logos*, de um lado, que pertence ao domínio da razão e torna possível convencer; o *ethos* e o *pathos*, de outro, que pertencem ao domínio da emoção e tornam possível emocionar.

O *éthos*, como pertencente a um dos três tipos de argumentos, exerce certa proeminência, em relação às provas (πίστεις), no que concerne, pois, aos outros dois argumentos: *lógos* e *páthos*. O orador, ao se dirigir a um determinado auditório, não empregará o mesmo *éthos* (caráter moral) para os diferentes públicos. Ele precisa, portanto, ao discernir previamente o seu auditório<sup>134</sup>, adequar o discurso (*lógos*) às peculiaridades de seus ouvintes. Não se argumenta, por exemplo, da mesma maneira quando se dirige a jovens, idosos, a homens ou a mulheres<sup>135</sup>. Como destaca Reboul (2000, p. 48): “O etos<sup>136</sup> é o caráter que o orador deve assumir para inspirar confiança no auditório, pois, sejam quais forem seus argumentos lógicos, eles nada obtêm sem essa confiança”. Em consonância com esse teórico, Meyer (2007, pp. 34-35) destaca que:

O *éthos* uma excelência que não tem objeto próprio, mas se liga à pessoa, à imagem que o orador passa de si mesmo, e que o torna exemplar aos olhos do auditório, que então se dispõe a ouvi-lo e a segui-lo. As virtudes morais, a boa conduta, a confiança que tanto umas quanto outras suscitam conferem ao orador uma *autoridade*. O *éthos* é, o orador como princípio (e também como argumento) de autoridade. A *ética* do orador é seu “saber específico” de homem, e esse humanismo é a sua moralidade, que constitui fonte de autoridade.

---

<sup>131</sup> ἦθος

<sup>132</sup> πάθος

<sup>133</sup> λόγος

<sup>134</sup> “O *páthos* não é a disposição real do auditório, mas uma imagem que o enunciador tem dela. Essa imagem estabelece coerção para o discurso: por exemplo, é diferente falar para um auditório de leigos ou de especialistas, para um adulto ou uma criança” (FIORIN, 2016, p. 74).

<sup>135</sup> “Mostra o Estagirita que os argumentos eficazes para certos auditórios deixam de sê-lo para outros; os argumentos válidos em certos momentos não o são em outros; os argumentos apropriados em determinados lugares não atingem o resultado esperado em outros. O orador, portanto, para construir seu discurso, precisa conhecer seu auditório” (FIORIN, 2016, p. 73).

<sup>136</sup> “Note-se que etos é um termo moral, “ético”, e que é definido como o caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de veras. O fato de alguém parecer sincero, sensato, e simpático, sem o ser, é moralmente constrangedor; no entanto, ser tudo isso sem saber parecer não é menos constrangedor, pois, assim, as melhores causas estão fadadas ao fracasso” (REBOUL, 2000, p. 48).

Aristóteles afirma ser, pois, o caráter, ou o *éthos*<sup>137</sup> encarnado no orador, um dos principais meios de persuasão. É por intermédio dele, como uma das provas mais eficazes para se gerar a persuasão, que o auditório é facilmente convencido. Obtém-se, pois, a persuasão, por essa via, quando o orador, através do discurso (λόγος), engendra, em seus ouvintes, a impressão de que ele é digno de fé.

---

<sup>137</sup> “Contudo, para Aristóteles, ao lado do *ethos*, o orador deve possuir a capacidade de suscitar paixões no ouvinte. Não basta que o orador se mostre numa dada atitude; é necessário que ele procure também tornar favorável à sua a postura emotiva do ouvinte” (PLEBE, 1978, p. 42).

### 3 – GÓRGIAS E O ENCÔMIO DE HELENA

#### 3.1 – Vida e obra do sofista de Leontinos

De acordo com Guthrie (1995, p. 250), Górgias faz parte da primeira geração dos sofistas<sup>138</sup>. Ele nasceu em Leontini, na Sicília, por volta de 490 a.C., ou, como destaca o teórico, alguns anos depois. Ele teria sido aluno de Empédocles<sup>139</sup>, o qual despertou, em Górgias, o interesse pela arte do discurso persuasivo e pela medicina. O seu irmão Heródico era médico, que, segundo Guthrie, auxiliava o irmão doutor a convencer os pacientes irredutíveis acerca de alguma causa relacionada a enfermidades.

De maneira complementar, Kerferd (1999, p. 79), ao elencar algumas referências biográficas de Górgias, atesta que:

Há uma clara tradição de que ele foi discípulo do filósofo siciliano Empédocles, e fez uma famosa visita a Atenas, em 427 a.C., como líder de uma embaixada de Leontini, para persuadir os atenienses a fazer aliança com sua cidade natal contra Siracusa. Discursou na Assembleia e consta que foi muito admirado pela sua habilidade retórica. Essa pode ter sido sua primeira visita a Atenas. Mas isso não é dito em nenhuma fonte, por conseguinte a inferência é muito incerta. Ele, certamente, viajou muito, sem se estabelecer em nenhuma cidade em particular; há registro de ter falado em Olímpia, em Delfos, em Tessália, em Boécia e em Argos, onde foi tão detestado que seus alunos foram sujeitos a uma penalidade qualquer. Em Atenas ele fez discursos “epidícticos” e teve alunos, o que lhe rendeu consideráveis somas em dinheiro.

O teórico Reboul (2000, p. 4) afirma ser Górgias um dos precursores do *discurso epidíctico*<sup>140</sup>, isto é, o elogio público. Com esse fim, o sofista cria uma prosa eloquente,

---

<sup>138</sup> “Não uma, mas duas barreiras se levantam no caminho de quem quer que busque chegar a uma compreensão adequada do movimento sofístico, em Atenas, no século V a.C. Não restaram escritos de nenhum dos sofistas e temos de depender de fragmentos insignificantes e de sumários muitas vezes obscuros, ou discutíveis, de suas doutrinas. Pior ainda, dependemos, para grande parte de nossa informação, de Platão, que os tratou de maneira profundamente hostil, como todo o poder de seu gênio literário, acertando-os em cheio com um impacto filosófico quase arrasador. O efeito acumulado tem sido bastante desastroso. Levou a um tipo de opinião pronta segundo a qual é de duvidar se os sofistas, como um todo, tenham contribuído com algo de importante para a história do pensamento. Seu maior valor, diz-se frequentemente, foi simplesmente o terem provocado sua própria condenação, primeiro por Sócrates e depois por Platão. Em todos os pontos essenciais dessa disputa, Platão é quem foi considerado certo, e os sofistas, errados. Mesmo a reação contra Platão, daqueles para quem Platão tendia a parecer como um reacionário autoritário, de nada ajudou aos sofistas. Condenados a uma espécie de meia-vida entre os pré-socráticos, de um lado, e Platão e Aristóteles, de outro, eles pareceram vaguear para sempre como almas perdidas” (KERFERD, 2003, p. 9).

<sup>139</sup> “Em suas *Vidas*, Sátiros diz que Empédocles foi ótimo médico e orador, e que Górgias de Leontinoi, homem excelente na retórica e autor de um manual, foi seu discípulo. De Górgias, Apolodoro diz na *Crônica* que viveu cento e nove anos” (LAËRTIOS, livro VIII, 2, 58).

<sup>140</sup> “Aristóteles e todos os teóricos nele inspirados incluem em seus tratados de *Retórica*, ao lado dos gêneros oratórios deliberativo e judiciário, o gênero epidíctico. Este era, inegavelmente, afirmado com

repleta de figuras que produzem um discurso tão erudito e tão ritmado como a poesia. Dentre as figuras empregadas por Górgias, destaca Reboul, estão, por assim dizer, a assonância, a paronomásia, a perífrase, a metáfora e a antítese.

O estilo retórico com que Górgias<sup>141</sup> trabalha em suas obras lhe proporcionou a atribuição de pioneiro de uma miscigenação entre poesia e prosa, conforme expõe Plebe (1978, p. 18). O estilo do sofista, pois, entre os antigos, passou a ser sinônimo de prosa poética.

Ao discriminar, pois, a função de cada gênero do discurso, segundo apresenta Aristóteles (cf. 1358 b)<sup>142</sup>, Reboul (2000, p. 45) destaca que o objetivo do gênero epidíctico consiste na censura ou no louvor de homens, cidades ou figuras lendárias, como Helena de Troia, respectivamente. Nesse gênero discursivo, evoca-se, por assim dizer, a amplificação (αὐξήσις)<sup>143</sup>, pois os fatos, em geral, são conhecidos do público-alvo. Cabe, pois, ao orador atribuir-lhes características valorativas, destacando a sua relevância e a sua nobreza, afirma Reboul<sup>144</sup>.

*O Encômio de Helena, A Defesa de Palamedes*<sup>145</sup> e o tratado *Sobre o Não-Ser* constituem-se, por assim dizer, as três obras de Górgias<sup>146</sup> por meio das quais é possível

---

louvor. A maioria das obras-primas da eloquência escolar, os elogios e panegíricos de um Górgias ou de um Isócrates, trechos solenes célebres em toda a Grécia, constituem discursos do gênero epidíctico. Contrariamente aos debates *políticos* e *judiciários*, verdadeiros combates em que os dois adversários procuram, acerca de matérias controversas, ganhar a adesão de um auditório que decidia o desfecho de um processo ou de uma ação por empreender, os discursos *epidícticos* não eram nada disso. Um orador solitário que, com frequência, nem sequer aparecia perante o público, mas se contentava em fazer circular sua composição escrita, apresentava um discurso ao qual ninguém se opunha, sobre matérias que não pareciam duvidosas e das quais não se via nenhuma consequência prática. Que se tratasse de um elogio fúnebre ou do elogio de uma cidade diante de seus habitantes, de um tema desprovido de atualidade, tal como a exaltação uma virtude ou de uma divindade, os ouvintes nele só representavam, segundo os teóricos, o papel de espectadores. Após ouvir o orador, tinham apenas de aplaudir ou ir-se embora” (PERELMAN, 2005, p. 53).

<sup>141</sup> “Aristóteles afirmou que Empédocles foi o inventor da Retórica e Galeno fez dele o fundador da escola italiana de medicina, que ele equiparou às de Cós e Cnido. Essas duas afirmações devem ser consideradas junto com sua atividade política e científica. É provável que Górgias tenha sido seu discípulo e também que seus discursos, provavelmente compostos aos montes, tenham sido marcados pelo eufuismo introduzido por Górgias em Atenas, numa época posterior, dando origem à ideia de uma prosa artística” (BURNET, 2006, p. 219).

<sup>142</sup> *Retórica* de Aristóteles.

<sup>143</sup> Crescimento, aumento, desenvolvimento. (Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 1. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 146, 2008).

<sup>144</sup> Cf. Quadro exemplificativo, no tópico 2.3 desta dissertação.

<sup>145</sup> “O presente discurso constitui a auto-defesa de Palamedes contra a infâmia urdida por Ulisses, e configura simultaneamente e com grande verossimilhança o ambiente do tribunal composto de ilustres juizes (“a fina-flor dos Gregos”), os companheiros de armas seus amigos e, sobretudo, o temível Ulisses, seguro da eficácia dos seus estratagemas e da irresistibilidade da sua argumentação” (SOUSA; CASTRO, 1993, p. 47).

<sup>146</sup> “Platão, no Mênon, faz alusão a Górgias e à sua migração para a Tessália: **Sócrates** – Até há pouco tempo, Mênon, os tessálios eram renomados entre os gregos, e admirados, por conta de sua arte equestre e de sua riqueza. Agora, entretanto, segundo me parece, também o são pela sabedoria. E, sobretudo, os

analisar o modo como este autor encarou as reflexões acerca do *lógos* e de suas potencialidades. Na primeira, destaca-se o poder encantador que o discurso exerce, assim como um feitiço, sobre a alma dos ouvintes; na segunda, a organicidade de uma espécie de discurso-modelo, elaborado para fins de apresentação em um tribunal; e no terceiro, o *lógos* apresenta-se como um elemento limitado na busca pelo conhecimento do Ser. Dado que parece, pois, paradoxal, uma vez que, no *Encômio de Helena* (§ 1), Górgias afirma ser o seu objeto a aquisição da verdade (ἀλήθεια).

No *Encômio de Helena*, Górgias apresenta a *dýnamis* argumentativo-persuasiva do *lógos*, ou seja, o encantamento das palavras como resultado da produção de ritmo e métrica, tão como o *discurso poético* (*Encômio*, § 9). Aqueles que o ouvem, assim como Helena, são levados a agirem de maneira contrária aos seus desejos. Por essa razão, Górgias utilizará – a fim de eximir Helena – essa reflexão como base para o seu terceiro argumento (*Encômio*, § 6). O autor Casertano (2010, p. 95), a partir das investigações elencadas pelos sofistas, destaca que:

O *Encômio de Helena* é um belíssimo exemplo de como as análises dos sofistas tiveram já alcançado uma sutileza e riqueza de articulações não só no campo da lógica, mas também no campo da indagação psicológica e no da “explicação” dos nossos comportamentos práticos, éticos

Em todo discurso, praticamente, há uma divisão que é responsável pela estruturação, organização e apresentação dos argumentos textuais. O *Elogio de Helena* pode, como tal, ser, pois, dividido, basicamente, em três seções, a saber: os parágrafos de 1 a 5, como parte preambular ou prefacial; os parágrafos de 6 a 19, nos quais são descritos os argumentos, de fato; e, em última instância, os parágrafos de 20 e 21, em que se aponta, na ordem inversa, a rememoração dos quatro argumentos. Ao tecer comentários sobre a estrutura do *Encômio*, Sousa e Castro (1993, p. 40) explicam que:

Como seria habitual em todos os seus discursos, também este reflecte uma sólida estruturação que permite distinguir uma parte preambular (§§ 1-5) onde se anuncia a *propositio* (§2), se faz a apresentação da elogiada (§§3-4) e se justifica a inutilidade da *narratio* (§5). A argumentação propriamente dita inicia-se no §6 com a enumeração dos motivos (αίτίαι) do procedimento de

---

concidadãos de teu amigo Aristipo, os larissos. O responsável por isso entre vós é Górgias. Pois, tendo chagado a vossa cidade, fez apaixonados, por conta de sua sabedoria, os principais tanto dos aléuades, entre os quais está apaixonado Aristipo, quanto dos outros tessálios. E, em especial, infundiu-vos esse costume de, se alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente altiva, como é natural <responderem> aqueles que sabem, visto que afinal ele próprio se oferecia para ser interrogado, entre os gregos, por quem quisesse, sobre o que quisesse, não havendo ninguém a quem não respondesse” (MÊNON, 70b-c).

Helena, seguidamente desenvolvidos: a força dos deuses Destino, Τύχη, e Necessidade, Ἀνάγκη, (§§6-7), a força sedutora do Discurso, Λόλος (§§8-14), e o fascínio de Eros (§§15-19). Estes motivos serão, no final da argumentação (§20), recapitulados na ordem inversa. No §21 Górgias enuncia os objetivos alcançados com este seu discurso, entre os quais o do divertimento (παιγνίου). Desta forma, o *Elogio de Helena* poderá considerar-se pioneiro de outros do mesmo gênero que, alicerçados em assuntos ligeiros, eram pretexto para cada um exercitar a sua habilidade.

Em sua obra – *Encômio de Helena* –, Górgias de Leontinos advoga a favor de Helena, apresentando argumentos favoráveis à defesa dela. Ele contradirá a opinião (δόξα) corrente acerca da culpabilidade da esposa de Menelau. O orador utiliza-se de inúmeros recursos retóricos<sup>147</sup> cujo objetivo é a busca pela inocência da ré; tal tarefa é árdua e ousada, já que a contestação, empregada por Górgias, refutará uma estrutura cujos pilares estão alicerçados no parecer da tradição literária.

### 3.2 – Helena de Troia: o ideal homérico

Insertas no universo mítico<sup>148</sup> grego, surgem inúmeras figuras emblemáticas que protagonizaram histórias cuja essência delinearam, durante séculos, uma ideologia cujo alicerce estava pautado em uma *areté* (ἀρετή)<sup>149</sup> heroica. No imaginário homérico, por exemplo, a presença desse elemento revela-se como uma estrutura balizadora entre aquilo que é digno de encômio e aquilo que não o é.

Personagens como Aquiles, Heitor, Diomedes, Ajax e Odisseu representam, pois, o que há de mais vultoso no ideal literário de Homero, no período arcaico (VIII a.C.)<sup>150</sup>. É

---

<sup>147</sup> Figuras de linguagem e jogos de palavras.

<sup>148</sup> “As lendas e narrativas míticas não são produtos de um autor ou autores, mas parte da tradição cultural e folclórica de um povo. Sua origem cronológica é indeterminada, e sua forma de transmissão é basicamente oral. O mito é, portanto, essencialmente fruto de uma tradição cultural e não da elaboração de um determinado indivíduo. Mesmo poetas como Homero, com a *Iliada* e a *Odisseia* (séc. IX a.C.), e Hesíodo (VIII a.C.), com a *Teogonia*, que são as principais fontes de nosso conhecimento dos mitos gregos, na verdade não são autores desses mitos, mas indivíduos – no caso de Homero cuja existência é talvez lendária – que registraram poeticamente lendas recolhidas das tradições dos diversos povos que sucessivamente ocuparam a Grécia desde o período arcaico (1500 a.C.) (MARCONDES, 2015, p. 20).

<sup>149</sup> Só uma vez, nos livros finais, Homero entende por *areté* as qualidades morais e espirituais. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *areté* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação oral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela” (JAEGER, 2013, p. 25).

<sup>150</sup> “Hoje, sabe-se que os poemas chamados posteriormente *Iliada* e *Odisseia* foram elaborados ao longo de, no mínimo, cinco séculos, e que apenas nos começos do século VIII a.C. tomaram uma forma quase definitiva. O conjunto dos cantos que compõem ambos os poemas começou a ser elaborado, em forma de

justamente neste cenário, marcado pelos conflitos bélicos, que surgirá uma das personalidades mais eminentes e paradoxais da historiografia grega: Helena<sup>151</sup>, a troiana. Atribui-se a ela a causa (αἰτία) e a origem (ἀρχή) de uma das mais notáveis pugnas da história da humanidade – a guerra de Troia<sup>152</sup>. Essa peleja exerceu, ao longo dos tempos, tamanha influência nos enredos literários cujos alicerces tiveram os heróis homéricos como referência para essas produções.

A tradição literária é categórica no tocante à causalidade do conflito entre helenos e troianos; há, por assim dizer, um imaginário ecoante que permeia o ideal grego de que a “notabilíssima” Helena de Troia foi a culpada pelo desencadeamento da desavença entre os dois povos. Essa assertiva está, pois, presente na *Ilíada*; e mais adiante, será, também, tema para a obra trágica de Eurípides, cuja protagonista é Helena.

Nos poemas homéricos, sobretudo em *Ilíada*, as falas das personagens mantêm certa unanimidade discursiva acerca do motivo que resultou na guerra. Aveleza (1998, p. 46) destaca, pois, que “a insistência de se ressaltar enfaticamente a personagem Helena, como a responsável pela guerra de Troia, está evidentemente expressa nos discursos de figuras eminentes em *Ilíada*”.

No Canto XXII, v. 113, em *Ilíada*<sup>153</sup>, encontra-se o discurso de Aquiles, o qual atribui a Helena a causa da guerra: (...) “o impecável Aquiles, assim, desarmado, avançando, e promettesse que Helena, bem como os objetos preciosos que o divo Páris nas côncavas naus para Tróia nos trouxe – causa, que foi, inicial desta guerra funesta”.

Há outra passagem, no Canto IV, v. 144, da *Odisseia*<sup>154</sup>, em que a própria Helena atribui a si mesma a culpabilidade pela guerra de Tróia: (...) “no tempo em que vós, os Aquivos, lutastes sob as muralhas de Tróia por causa de minha insolência.”

Em *Odisseia*<sup>155</sup>, no entanto, após o término da guerra, Helena já se encontra, pois, reconciliada, na Hélade, com o seu marido, Menelau. Provavelmente, por essa razão,

---

breves poesias épicas, pouco depois do final da Guerra de Troia, que realmente ocorreu (ainda que de maneira diferente daquela narrada nos poemas, onde abundam intervenções divinas e se ignora a origem eminentemente econômico-estratégica do conflito) em meados do século XIII a.C.” (CORDERO, 2011, p. 22).

<sup>151</sup> “Princesa grega, célebre por sua beleza. Filha de Leda, irmã de Castor e Pólux, mulher de Menelau. Foi raptada por Páris, o que determinou a expedição dos gregos contra Troia (VICTORIA, n/d, p. 80).

<sup>152</sup> Os próprios gregos tinham isso como certo. Não punham em dúvida que houve uma Guerra de Troia e existiram, na verdade, pessoas como Príamo e Heitor, Aquiles e Ájax, que, de um modo ou de outro, fizeram o que Homero lhes atribui. A civilização material e o pano de fundo político-social, se bem que não se assemelhem a coisa alguma conhecida ou lembrada nos períodos históricos, eram considerados pelos gregos como um painel real da Grécia da época micênica, aproximadamente 1200 a.C., quando aconteceu o cerco de Troia” (BRANDÃO, 2015, p. 122).

<sup>153</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>154</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes.

aparecem menos discursos alusivos à Helena, como a responsável pela desavença entre os dois povos. Penélope, esposa de Odisseu, afirma que Helena só procedeu dessa forma por causa da vontade de forças divinas: “Um deus, sem dúvida, a fez praticar tal ação vergonhosa, sem que tivesse, realmente, no espírito a culpa funesta premeditado, que a origem nos foi de tão grande infortúnio” (Canto XXIII, vv. 222-224). Esse mesmo argumento será, pois, utilizado por Górgias, no parágrafo 6º do *Encômio de Helena*, como uma das causas da ida da personagem para a terra de Príamo.

De acordo com Aveleza (1998, p. 46), no início da *Ilíada*, Canto I, vv. 158-160, Aquiles, ao discutir com Agamêmnon por causa de Briseida, seu prêmio de guerra, faz uma possível alusão a Helena pelo desencadeamento da guerra. As falas que atribuem a Helena as desventuras vividas pelos gregos e troianos estão presentes, em sua predominância, em *Ilíada*.

No Canto III, vv. 48-50, Heitor responsabiliza o seu irmão Páris por todos os dissabores vividos pelos troianos. No momento em que o príncipe Alexandre<sup>156</sup> foge do combate singular com Menelau, Heitor o repudia, destacando a insensatez do irmão por conduzir a mulher do rei de Esparta à Troia: “...da qual a raptar te atreveste uma formosa mulher, peregrina, cunhada de príncipe, para desgraça de teu próprio pai, da cidade e do povo...”<sup>157</sup>. Entre os inúmeros discursos que condenam a lendária Helena, encontra-se também a sua própria fala de auto-culpabilidade: “Mas entra, um instante sequer, e repousa sobre esta cadeira, caro cunhado, que mais do que todos, suportas o peso das consequências de minha cegueira e da culpa de Páris” (Canto VI, vv. 354-356).

Dentro desse universo homérico, especificamente, da *Ilíada*, transitam as falas de personagens ilustres que lamentam pelas dores vividas por causa de Helena. Nesse poema, permeado pela guerra, em um todo, e por combates singulares, a esposa de Menelau é apresentada como o estopim da longa e sangrenta guerra de Troia.

Aquiles, filho de Peleu, ao lamentar pela morte de seu amigo Pátroclo, morto pelo príncipe Heitor, alude a Helena toda a responsabilidade pela pugna: “...em terra estrangeira, por causa da abominável Helena combate os guerreiros de Troia...” (Canto XIX, vv. 324-325).

---

<sup>155</sup> “A *Odisseia*, com os dez anos de peregrinação de *Odisseus*, o nosso Ulisses, em seu regresso ao lar, em Ítaca, após a destruição de Troia, é bem diferente, do ponto de vista “histórico”, da *Ilíada*” (BRANDÃO, 2015, p. 121).

<sup>156</sup> Outro nome utilizado por Homero.

<sup>157</sup> Todos os excertos, aqui, citados são traduções de Carlos Alberto Nunes.

Heródoto<sup>158</sup>, no Livro II de *Histórias*, elabora uma crítica a Homero, que, em *Ilíada*, sua epopeia, destaca a lendária personagem Helena como a protagonista dos eventos catastróficos ocorridos entre gregos e troianos. De acordo com o historiador, Helena nunca esteve em Troia, mas foi, antes, conduzida ao Egito, onde residiu por um tempo. Heródoto questiona o argumento apresentado por Homero para justificar o desencadeamento da guerra de Troia.

As informações que Heródoto obtém acerca da ida de Helena e Páris para o Egito foram adquiridas por sacerdotes da região egípcia. Segundo esses religiosos, como relata o historiador, após o príncipe de Tróia ter partido de Esparta, munido de Helena, a sua nau foi empurrada por ventos fortes para o mar egípcio, como se depreende do seguinte excerto:

E os sacerdotes contaram, depois de terem sido investigados por mim, os seguintes acontecimentos a respeito de Helena: depois de Alexandre ter raptado Helena da cidade de Esparta, ele navegou de volta para a sua cidade; porém, quando ele estava no Mar Egeu, violentos ventos empurraram-no para o mar egípcio e, de lá (pois os ventos não baixavam), ele chegou ao Egito, até um lugar do Egito que hoje é chamado Canópica, uma embocadura do Nilo, e seguiu para Tárqueia (*Histórias*, Livro II, 113)<sup>159</sup>.

Após ter tomado conhecimento da chegada do raptor Páris, de posse da rainha espartana, esposa de Menelau, a terras egípcias, Proteu, rei do Egito, opôs-se ao retorno do troiano à Troia com Helena e com as riquezas que trouxera consigo de Esparta. Ela deveria permanecer no Egito até que Menelau fosse buscá-la, como se destaca, pois:

Foste te insinuar para a mulher do teu próprio anfitrião; e, mais do que isso, não te contentaste com nada disso, mas também chegaste aqui com as outras propriedades roubadas do teu anfitrião. Portanto, agora, visto que penso que o meu maior interesse é não matar um estrangeiro, não te permitirei levar embora contigo essa mulher e suas riquezas, mas eu mesmo as guardarei para o estrangeiro heleno, até o momento em que ele mesmo queira vir buscá-lo; e, quanto a ti e os seus companheiros de navegação, proclamo que, dentro de três dias, levanteis âncora da minha terra e ides para outro lugar; se não fizerdes isso, eu vos tratarei como inimigos (*Histórias*, Livro II, 115)<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> “Heródoto foi denominado pelos antigos “o Pai da História”. Na verdade, suas pesquisas (*historiai*) dizem tanto respeito à geografia ou à antropologia como à história propriamente dita. Depois de decidir expor suas pesquisas “para impedir que o que fazem os homens seja com o tempo apagado da memória, e que grandes e maravilhosas proezas levadas a cabo tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos percam sua fama, especialmente as causas das guerras entre gregos e bárbaros”, Heródoto passa a explicar como foi estabelecido o império persa antes de chegar às Guerras Médicas, que ocupam a segunda parte de sua obra” (MOSSÉ, 2004, p. 164).

<sup>159</sup> Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

<sup>160</sup> Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

Heródoto não afirma que não houve a guerra entre gregos e troianos; ele, no entanto, com base nos relatos dos sacerdotes egípcios, critica a postura de Homero, em sua epopeia, de atribuir ao rapto de uma mulher a causa de uma guerra de tamanha magnitude. O historiador destaca que o autor épico conhecia, pois, os verdadeiros fatos da pugna, como se infere do texto a seguir:

E os sacerdotes relataram que assim Helena chegou até Proteu. Parece-me que também Homero conhecia esse relato; mas, porque este não era conveniente para a sua epopeia, ele utilizou o outro relato, até o ponto em que lhe era permitido, mostrando que também conhecia essa história (*Historias*, Livro II, 116)<sup>161</sup>.

Aristóteles, em *Arte Poética* (IX, 1451b), atesta que o papel do poeta não consiste em narrar os fatos como aconteceram realmente; esse ofício é, pois, do historiador. O poeta representa o que é possível, segundo a necessidade e a verossimilhança. A diferença entre o poeta e o historiador não ocorre pelo fato de esse escrever em prosa, e aquele, em verso, afirma, pois, o estagirita:

φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα· τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τοῦτω διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο (*Arte Poética*, IX, 1451b)<sup>162</sup>.

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não difere o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucedem, e outro, as que poderiam suceder.

De acordo com Aristóteles, a principal diferença entre o poeta e o historiador não é a estrutura do texto, ou seja, verso ou prosa, mas, sim, o comprometimento com a ocorrência factual dos eventos históricos. Ainda que Heródoto houvesse produzido a sua obra em verso, ela não deixaria de ser histórica, e passaria a ser poética, afirma o filósofo. Em concordância, pois, com Aristóteles, em relação ao possível conhecimento do poeta Homero acerca dos reais motivos da guerra, Aveleza (1998, p. 61) destaca que:

<sup>161</sup> Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

<sup>162</sup> Tradução de Eudoro de Souza.

Tamanha insistência do poeta em mencionar repetidamente o folclórico-romântico motivo da guerra entre Aqueus e troianos induz realmente a supor que ele mesmo não acreditava nessa lenda como causa exclusiva da guerra: apenas a utilizava, como artista que era, porque a sua intenção de compor um apaixonante poema em que aparecessem romanticamente enaltecidas as principais virtudes dos seus compatriotas não poderia jamais acolher a história verídica de uma guerra cujos verdadeiros motivos não seriam de molde a exaltar tais virtudes; esta tarefa caberia a um historiador e não a um poeta. Por outro lado, Homero sabia muito bem que as causas reais do assédio de Troia eram sobejamente conhecidas pelo povo. Daí o seu interesse em citar repetidas vezes o rapto da famosa Helena, a fim de que o público conservasse permanentemente na lembrança que somente este episódio seria adotado, no poema, como motivo determinante e exclusivo das prolongadas entre Aqueus e Troianos.

Helena afigura-se, pois, como uma personagem perpassada, seja do ponto de vista poético ou histórico, por uma imagem que a torna ambígua<sup>163</sup>. Em *Ilíada*, ela é uma mulher cuja beleza produziu simultaneamente a admiração e o pavor, o amor e o furor, o prazer e a dor. As falas das personagens homéricas demonstram, pois, em todo momento, ao se pensar sobre as desventuras sofridas por aqueus e troianos, a figura de Helena como a principal responsável pelo desencadeamento e desenvolvimento da guerra. Souza (2017, p. 220), ao tecer comentários acerca de Helena e de sua relação com a cultura grega, afirma que:

No decurso histórico da cultura grega, Helena possui caracteres diversos, que a configuram como personalidade multiforme, e não como personagem típica. Inicialmente, o nome designa a deusa da fertilidade, a grande mão da gestação da vida telúrica, venerada na região cretense. No período micênico, Helena se dessacraliza e assume o estatuto humano da heroína raptada, que se poematiza na epopeia homérica.

No Canto III, vv. 154-160, em *Ilíada*, os anciãos troianos, ao verem Helena, esboçam as suas admirações e pavores perante a face, segundo eles, divina da filha de Zeus. Os chefes troianos temiam, pois, que, com a chegada de Helena a Troia, eles fossem os próximos a sofrer infortúnios no futuro por causa dela, conforme se infere a seguir:

Ao perceberem Helena, que vinha apressada para eles, uns para os outros, baixinho, palavras aladas disseram: “É compreensível que os Teucros e Aquivos de grevas bem-feitas por tal mulher tanto tempo suportem tão grandes canseiras! Tem-se, realmente, a impressão de a uma deusa imortal estar vendo. Mas, ainda assim, por mais bela que seja, de novo reembarque; não venha a ser, em futuro, motivo da ruína dos nossos”.

---

<sup>163</sup> “Homero, em sua cegueira, já deixava, entretanto, pairar uma dúvida entre um arrebatamento, voluntário, ou um rapto, à força, e colocava ênfase na ambivalência, sentimento que todos, inclusive ela mesma, têm em relação a Helena” (CASSIN, 1990, p. 295).

A beleza de Helena, ao ser vista, causa contentamento e medo concomitantemente naqueles que a veem. A esposa de Menelau possui, por assim dizer, a capacidade de engendrar, ao mesmo tempo, sentimentos antagônicos em todo aquele que contempla a sua face divina. Ao comentar esse excerto em *Ilíada*, Cassin (1990, p. 295) destaca que:

Assim, quando os chefes troianos, anciãos grisalhos, mas falantes vigorosos, veem Helena aparecer sobre a muralha, reconhecem-na ao mesmo tempo como objeto de amor, compreendendo que ela é conservada a qualquer preço, e como objeto de horror, de que se deve muito literalmente fugir como da peste.

Essa dualidade, pertencente a sua característica, torna-a, tragicamente, vítima de sua própria beleza. Helena não é culpada por ter recebido, de seu lado divino, essa potencialidade de suscitar paixões e terror. Como afirma Cassin (1990, p. 296), “De todas essas formas, Helena é inocente de ter esse corpo que a faz culpada”.

### 3.3 – A personagem Helena na perspectiva de Eurípides

Na tragédia *Helena* de Eurípides, mesmo que não haja uma alusão direta à personagem Helena como a culpada pela guerra de Troia, ela não deixa de ser menos ambígua e antitética em relação à sua *gênos* e à sua “parcialidade” no confronto bélico entre gregos e troianos. No início na peça homônima, ela narra os fatos que desencadearam o conflito:

“Sou conhecida como Helena e os males que sofri vou agora contar-vos. Certo dia, três deusas – Hera, Cípris e a virgem filha de Zeus (25) – foram ao encontro de Alexandre no recôndito vale do Ida. O motivo era a beleza: queriam que, como juiz, determinasse qual delas era a mais formosa. Ora, Cípris, que me prometera a Páris em casamento, aliciando-o com a minha beleza – se pode chamar belo ao que traz infortúnio –, foi a deusa vencedora. Então, Páris, deixando os redes do Ida, partiu para Esparta na intenção de reclamar o meu leito (30). Hera, porém, despeitada por não ter vencido as rivais, envolveu num vento de fantasia as minhas núpcias com Páris, entregando ao filho do rei Príamo, em meu lugar, uma imagem viva, esculpida à minha semelhança na matéria de que é feito o céu. E está iludido de que me possui (35) – vã ilusão! – mesmo sem me possuir. A estes males, sobreveio o desígnio de Zeus, que levou a guerra ao país dos Helenos e aos desventurados Frígios, para assim aliviar a Terra-Mãe, sobrepovoada, (40) e tornar célebre o mais valoroso herói da Hélade. Na verdade, não fui eu a

causa da guerra de Troia ou o prêmio da lança helênica, mas o meu nome” (vv. 21-42).<sup>164</sup>

Em seu discurso de defesa, Helena baseia-se em uma narrativa, segundo a qual Páris seria o responsável, de fato, pela guerra entre gregos e troianos. Ao ter em suas mãos a incumbência de escolher a mais bela entre as deusas, o filho de Príamo decide pela deusa do amor, Afrodite<sup>165</sup>. Em sua fala, a personagem destaca, pois, o fato de Páris ter escolhido os benefícios apresentados pela deusa do amor como o motivo da guerra. Helena afirma também que, na verdade, o príncipe troiano não a conduziu para Troia. Enfurecida pela escolha de Páris, que, segundo esse, a mais bela era Afrodite, Hera criou um simulacro da esposa de Menelau.

Quem parte, pois, para a terra dos teucros não é a verdadeira Helena, mas uma espécie de fantasma feito a sua semelhança com matéria do céu. Dessa forma, a espartana argumenta que a culpa pela desavença entre os dois povos ocorre não por causa dela, mas, por conta de seu nome: “Na verdade não fui eu a causa da guerra de Troia ou o prêmio da lança helênica, mas o meu nome” (*Helena*, v. 40)<sup>166</sup>. Ao tecer comentários sobre a ambiguidade contida no nome de Helena, Cassin (1990, p. 298) afirma que: “O desdobramento de Helena é assim o da coisa e do nome e, no caso de Helena – é esse seu destino paradigmático –, o nome parece bem mais real do que a coisa” (CASSIN, 1990, p. 298).

A peça *Helena* de Eurípides contém pontos de similitudes com a obra *Histórias* de Heródoto, no tocante à não-partida de Helena para Troia. Segundo Heródoto, com base em relatos de sacerdotes egípcios, a esposa de Menelau não chegou à terra dos troianos, mas, como relata o historiador, a nau em que ela e Páris estavam foi conduzida por ventos fortes até o Egito.

Eurípides concebe, por meio do discurso de autodefesa de Helena, a ideia de que a protagonista foi transportada por Hermes para o palácio de Proteu, rei do Egito, a fim de

---

<sup>164</sup> Tradução do texto grego, introdução e comentário de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

<sup>165</sup> “Pois bem, foi a este Páris, quando ainda era pastor no monte Ida, que Zeus enviou Hermes com as três deusas que disputavam, com sua beleza, a maçã de ouro, a grande provocação de Éris, a Discórdia. Ao ver as divindades, o pastor teve medo e quis fugir, mas Hermes o persuadiu a funcionar como árbitro, em nome da vontade de Zeus. As imortais expuseram, então, seus argumentos e defenderam sua própria causa e candidatura, oferecendo-lhe cada uma sua proteção e dons particulares, se fosse por ele declarada vitoriosa. Hera prometeu-lhe, se vencedora, o império da Ásia; Atena, a sabedoria e a vitória em todos os combates; Afrodite assegurava-lhe tão somente o amor da mulher mais bela do mundo: Helena, mulher de Menelau, rainha de Esparta. Alexandre decidiu que a mais bela das três era Afrodite. Até o dia desse julgamento fatídico, que provocará a Guerra de Troia, Páris amava uma ninfa do Ida, chamada Enone” (BRANDÃO, 2015, p. 112).

<sup>166</sup> Tradução de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

que ela se mantivesse fiel ao seu esposo: “... e deixou-me no palácio de Proteu, eleito por ser de entre os mortais o mais virtuosos, a fim de que o meu leito se conservasse imaculado para Menelau” (*Helena*, v. 45)<sup>167</sup>. A diferença, entre Heródoto e Eurípides, reside, no entanto, no aspecto fantasioso com que o tragediógrafo descreve a causa da ida da espartana para o Egito. Em Heródoto, são os ventos que abatem o navio<sup>168</sup>; em Eurípides, o deus Hermes. Em ambos os casos, a esposa de Menelau não parte, pois, em viagem para Troia.

Em *Helena*, a lendária espartana não deixa de se apresentar menos ambígua. Helena afirma ser vítima da imagem (εἶδωλον) que Hera produziu para enganar a Páris. O príncipe troiano, convencido de estar de posse dela, embarca para Troia munido de um simulacro de Helena. Mesmo que ela tenha ficado no Egito, no palácio de Proteu, a culpa pela guerra ainda lhe é atribuída. Menelau vai à pugna contra os teucros por causa do suposto rapto de sua esposa.

Encontram-se, pois, dois discursos antagônicos, à moda sofística<sup>169</sup>, sobre Helena; um pautado em seu nome (ὄνομα); outro, em sua imagem (εἶδωλον). A má fama que permeia o nome da espartana não é menos culpável do que a sua imagem, criada à sua semelhança, por Hera. Em *Helena* de Eurípides<sup>170</sup>, a responsabilidade pela desavença entre gregos e teucros é mediada dicotomicamente pelo par antitético: mulher real e seu espectro. Uma, a que permanece no Egito; outra, a que vai para Troia.

Helena se apresenta, inicialmente, como uma esposa fiel ao leito de seu marido; ela foi, pois, acusada de uma traição da qual é inocente. No parte preambular da peça *Helena* (vv. 26-27), a princesa espartana responsabiliza os deuses pela guerra que ocorreu entre gregos e troianos. A causa dessa peleja foi uma intriga que, segundo ela,

---

<sup>167</sup> Tradução de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

<sup>168</sup> Cf. *Histórias*, II, 113.

<sup>169</sup> “A inovação de Protágoras (...). A meta de seu ensino era, sobretudo, prática, e de acordo com as necessidades do dia, ele o baseou em larga medida na arte de falar persuasivamente, treinando os seus alunos a argumentar sobre ambos os lados de um caso e dando exemplos para provar sua observação de que há argumentos contrários sobre cada tema. A arte dos *logoi* adquiria-se por vários exercícios, que incluíam estudo e crítica dos poetas (os predecessores dos sofistas na educação para a vida), e análise e crítica das formas correntes de discurso. A legitimidade de tomar os dois lados de um argumento segundo as circunstâncias funda-se em teorias de conhecimento e ser que eram reação extremada à antítese eleática de conhecimento e opinião, um verdadeiro e a outra falsa” (GUTHRIE, 1995, p. 248).

<sup>170</sup> (...) “já encontramos um Eurípides que vê as duas faces de todas as coisas e que muito deve à arte dos sofistas” (ROMILLY, 2013, p. 120).

se deu por conta da disputa das deusas Afrodite, Hera e Atena pelo “pomo de ouro”<sup>171</sup>, que conferia à vencedora o título de mais bela.

Em *Helena*, a desavença não deixa de ocorrer; no entanto, muitos gregos e troianos se dizimaram por causa de um simulacro (εἶδωλον) da verdadeira Helena. Em Eurípides, a ambiguidade da personagem espartana oscila entre a dicotomia do verdadeiro e do falso; do real e do imagético. No Egito, após o término da guerra, em conversa com seu marido, Menelau, Helena afirma que: “eu nunca fui para Troia; era apenas uma imagem minha que estava lá” (v. 582)<sup>172</sup>. Em seguida, inicia-se, entre os cônjuges, um longo diálogo de reconhecimento por parte do rei espartano.

Menelau pergunta, pois, à esposa como era possível que ela estivesse no Egito e na terra dos teucros simultaneamente: “Mas como podias estar aqui e em Troia ao mesmo tempo” (v. 587). Helena responde, dizendo que: “O nome pode estar em toda parte; a pessoa, não” (v. 588)<sup>173</sup>. Existem, pois, duas Helenas; uma, “em nome”, que goza da má fama; e outra, “em pessoa”<sup>174</sup>, que é injustiçada e vítima de intrigas divinas.

O rei de Esparta se convence, de fato, de que a Helena, que se encontrava no Egito, era a sua esposa – já que estava disposto a lá deixá-la –, quando um mensageiro se dirige a ele e lhe diz, pois, as seguintes palavras:

A tua esposa desapareceu, ascendendo, invisível, aos vales etérios. Deixou a sagrada caverna onde estava à nossa guarda e eclipsou-se nos céus. Mas antes disse: “Ó desditosos Frígios e todos vós Aqueus, por minha causa perceres junto às margens do Escamandro, ao acreditardes, enredados nas teias de Hera, que Páris tinha Helena em sua posse, se que, na verdade, a tivesse. Quanto a mim, depois de permanecer na terra o tempo que se impunha e de cumprir as determinações do fado, regresso agora ao céu que me gerou. Infeliz a filha de Tíndaro que uma fama ultrajante colheu, sem ter culpa! (Reparando finalmente em Helena). Ora viva, filha de Leda! Estavas aqui, afinal! E anunciava eu que tinhas sumido na distância do céu estralado, sem perceber que havias ganhado asas. Não permitirei que voltes a enganar-nos, pois já bastantes sofrimentos causaste, em Ílion, ao teu esposo e aos companheiros de armas (*Helena*, vv. 605-620)<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> “Jovem, viemos a mando de meu pai, o senhor do mundo superior, trazer-te uma incumbência. Deverás decidir entre nós três qual é a mais bela.” – ao dizer isso a esbelta e esguia deusa, vestida com seu usual traje militar, entregou às mãos trêmulas do pálido Páris um pomo de ouro” (BINI, 2010, p. 26).

<sup>172</sup> Tradução de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

<sup>173</sup> Tradução de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

<sup>174</sup> “A inversão entre o original e a imagem se marca no destino do corpo: em seu monólogo, Helena opõe seu eu, o corpo que permaneceu no Egito, ao ídolo de seu nome” (CASSIN, 1990, p. 48).

<sup>175</sup> Tradução de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira.

Nesse excerto, o emissário reproduz a Menelau a fala da imagem (εἶδωλον) de Helena, cuja produção foi artifício de Hera, para criar a contenda entre os dois povos. A falsa Helena, por assim dizer, ou o seu simulacro, afirma ao mensageiro que a filha de Tíndaro vivenciou uma fama ultrajante sem, de fato, ser a responsável pela guerra de Troia. Ao tecer considerações sobre a duplicidade de Helena, Cassin (1990, p. 41) destaca que: “Vê-se aí o *eídonon*, essa ficção nebulosa que é o nome de Helena e que os companheiros de Menelau guardam no fundo de uma caverna, subir aos céus e reunir-se ao éter ensolarado em uma assunção completamente eidética”.

Na fala de Cassandra, filha de Príamo e Hécuba, na peça *As Troianas*, de Eurípidés, evidencia-se a culpabilidade, pela guerra, atribuída a Helena. O discurso da personagem contrapõe, inclusive, o segundo argumento de Górgias, no *Encômio de Helena* (6§), segundo o qual a troiana teria sido levada à força pelo bárbaro Páris:

Os que, por causa de uma mulher e por causa de Cípris, andaram à conquista de Helena fizeram perecer milhares de pessoas. E o general, esse sábio, deitou a perder, pelas mais detestáveis causas, o que tinha de melhor, dando o encanto dos filhos no seu lar ao irmão, por causa de uma mulher, e de uma mulher que partira por sua vontade, e não levada à força (v. 370)<sup>176</sup>.

No discurso de Hécuba – esposa do rei Príamo e mãe dos heróis Heitor e Páris –, é possível verificar um parecer que responsabiliza Helena pela guerra: “Ah! Desgraçada de mim! Por causa das núpcias de uma só mulher, quantas desgraças sofri, e quantas sofrerei” (v. 495)<sup>177</sup>. No verso 890, em outra fala de Hécuba, vê-se o poder destrutivo de Helena: “Ela é capaz de arrebatar os olhares dos homens, de conquistar cidades, de incendiar casas, tal é a sua sedução. Eu conheço-a, tu também, e aqueles a quem ela fez sofrer”. A fim de se eximir da culpa, Helena elabora um discurso de defesa, como se infere do seguinte excerto:

Talvez não me respondas, quer que eu pareça falar bem, quer não, por me teres na conta de tua inimiga. Vou então replicar, opondo-me às acusações que penso que irias fazer-me na discussão, ao que diria contra ti e às tuas acusações contra mim. Em primeiro lugar, foi esta mulher que gerou todos os males, ao dar à luz Páris. Em seguida, quem me deitou a perder, a mim e a Troia, foi aquele ancião que não matou a criança recém-nascida, esse amargo símbolo do tição, então chamado Alexandre. A partir daí, ouve como se passou o resto. Foi ele que julgou o tríplice grupo das três deusas. Constava a dádiva de Palas a Alexandre na conquista da Grécia, à frente de um exército frígio. Prometeu-lhe Hera que reinaria na Ásia e nos confins da Europa, se Páris a escolhesse. Cípris, exaltando a minha figura, prometeu que a ele me

<sup>176</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>177</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

entregaria, se em beleza ultrapassasse as outras deusas. Repara agora nas consequências que daí advieram” (vv. 915-930)<sup>178</sup>.

Hécuba, mãe de Páris, refuta, no entanto, os argumentos de defesa apresentados por Helena. A esposa de rei Príamo apresenta contra-argumentos, alegando que Hera, ou Cípris, seria incapaz de competir por algum prêmio cujo objetivo fosse a aquisição do reconhecimento de sua beleza, como se segue:

Por que motivos a deusa Hera chegaria a uma tal paixão pela beleza? Seria para conseguir um esposo superior a Zeus? Ou andaria Atena à caça de algum deus, ela que obteve do pai a concessão de ser virgem, por ser refractária às núpcias? Não faças das deusas insensatas para embelezar o teu vício, que não persuadirás quem souber pensar. Disseste – e é coisa bem ridícula – que Cípris foi ao palácio de Menelau na companhia do meu filho (vv. 975-985).

O coro intervém e se dirige, pois, a Hécuba, dizendo-lhe: “Rainha, defende os teus filhos e a tua pátria, destruindo o poder de persuasão desta mulher, pois ela exprime-se bem, mas é uma obreira do mal. E isso é um perigo” (vv. 967-969). Helena apresenta-se não apenas como uma mulher, cujo destaque é a beleza – causadora de muitos males –, mas como uma exímia oradora e articuladora de grandes discursos. Romilly (2013, p. 122), ao comentar a peça *As Troianas*, destaca que:

Com efeito, *As Troianas*, não têm no centro uma heroína: não há nenhum herói, nem mesmo unidade de acções: não há mais do que uma longa sequência de desgraças que se sucedem, fazem eco, se esforçam. Só Hecuba está presente de uma ponta á outra, mais prostrada ainda do que na peça que tem o seu nome, visto que, durante cenas inteiras, desempenha o seu papel, jazendo, mesmo deitada no chão. E só recorda alguma actividade para atribuir as culpas a Helena, que considera responsável por todos os males de Troia.

Segundo a esposa de Príamo, Helena não foi forçada nem coagida por Páris a ir para Troia; ela partiu de forma espontânea, não sendo impelida, como afirma Hécuba: “E agora: dizes tu que o meu filho te levou à força? Quem se apercebeu disso, entre os Espartanos? Qual foi o grito que soltaste, numa altura em que lá estava o jovem Castor e o seu gémeo, que não se encontravam ainda entre os astros” (vv. 996-1000)? Menelau,

---

<sup>178</sup> Todos os excertos da peça *As Troianas* de Eurípides utilizados, nessa seção, são traduções de Maria Helena da Rocha Pereira.

ao dialogar com o Coro, afirma ter chegado à mesma conclusão, como se infere do respectivo excerto:

Chegaste às mesmas conclusões que eu, de que esta mulher partiu de livre vontade de minha casa para um leito estranho, e que foi para se gabar que Cípria entrou na sua argumentação. (*Para Helena.*) Vai para perto dos que hão-de lapidar-te e, em breve tempo, paga com a tua morte os longos sofrimentos dos Aqueus, para aprenderes a não me desonrar (vv. 1036-1040).

Em *As Troianas*, Helena não se apresenta menos culpada; pelos discursos, sobretudo, de Hécuba, esposa do rei Príamo, a espartana é responsabilizada por toda sorte de desgraças vividas pelos troianos e por sua família. Helena é, pois, a causa dos infortúnios, segundo nos apresenta Eurípides.

## 4 – TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS ESTILÍSTICOS

### 4.1 – Tradução: *Encômio de Helena*

[1] Ordem é: para a cidade, coragem; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para a conduta, virtude; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. É preciso – tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto trabalho; tanto cidade, quanto ação realizada – honrar, por um lado, com louvor, o digno de louvor; por outro lado, ao indigno, infligir uma censura. É, pois, igual erro e ignorância censurar as coisas louváveis e louvar as reprováveis.

[2] Compete ao mesmo homem falar com retidão e refutar aqueles que censuram Helena, uma mulher sobre a qual se tornou uníssono e unânime quer a crença daqueles que ouviram os poetas, quer a fama do nome, que, de infortúnios, tornou-se memória. Eu quero, porém, dando algum raciocínio ao discurso, libertar da acusação aquela que tem obtido má reputação, demonstrar que aqueles que a acusam são mentirosos e revelar as coisas verdadeiras ou fazer cessar a ignorância.

[3] Que, sem qualquer dúvida, a mulher sobre a qual é este discurso, por natureza e por nascimento, primeira dos primeiros homens e mulheres, não é desconhecido, nem a poucos. Com efeito, manifesto que como mãe teve Leda, porém como pai, nascida de um deus, por outro lado, do que é declarado mortal: Tíndaro e Zeus –, dos quais um, por ser, foi reconhecido; outro, por dizer, refutado. Um era o mais forte dos homens; o outro, o senhor de todos.

[4] De tais tipos, pois, nascida, beleza igual aos deuses, ela tinha: tendo obtido e não tendo permanecido oculta, ela usou. Ela fez nascer, em muitos, muitos desejos de amor e reuniu, em só corpo, numerosos corpos de homens que pensavam grande em grandezas. Dentre os quais, aqueles que tinham pujança de riqueza, por um lado; outros, por outro lado, boa reputação de uma antiga nobreza de linhagem; outros, uma boa constituição corporal da própria força; e, outros, poder da sabedoria não inata. E todos vinham pelo amor competitivo e pelo invencível desejo de glória.

[5] Sem qualquer dúvida, quem e porque e como satisfaz o desejo, ao tomar Helena, eu não direi: com efeito, tem crédito o dizer aos que sabem as coisas que sabem, mas não produz encanto. Superando, pois, por intermédio do discurso, o tempo de agora, eu avançarei para o início do discurso que está por vir e apresentarei as causas por que era provável ocorrer a expedição de Helena para Troia.

[6] Certamente, ela fez as coisas que fez, ou pelas vontades do Destino e pelas decisões dos deuses e pelos decretos da Necessidade, ou raptada com violência, ou persuadida pelos discursos, ou capturada pelo amor. Sem qualquer dúvida, se o primeiro foi o motivo, é digno de ser acusado o responsável: impedir, pois, o desejo de um deus é impotente à prudência própria da natureza humana. Não é, pois, natural o mais forte ser impedido pelo mais fraco; mas o mais fraco, pelo mais forte ser governado e conduzido; e o mais forte conduzir, mas o mais fraco seguir. Mais forte, pois, do que um homem é um deus em força, em sabedoria e em outras coisas. Então, se se deve atribuir a causa ao Destino e ao deus, deve-se absolver Helena da má reputação.

[7] É manifesto que, se pela força, porém, foi raptada e ilegalmente foi coagida, e injustamente ultrajada, aquele que a raptou, como ultrajou, por um lado, agiu contra a norma; aquela que foi raptada, como coagida, por outro lado, sofreu infortúnio. Na verdade, o bárbaro que lançou mão de um ataque bárbaro é digno – tanto pelo discurso, tanto pela lei, tanto pela ação – de alcançar, pelo discurso, a responsabilidade; e, pela lei, a privação; e, pela ação, a punição. De que maneira, porém, aquela que foi coagida, que foi privada da pátria e que foi afastada dos amigos não poderia ser objeto de piedade mais do que mal falada? Ele agiu, por um lado, de forma terrível; ela, por outro, padeceu: na verdade, é justo ter piedade dela; e, dele, horror.

[8] Se foi, pois, o discurso que a persuadiu e enganou a alma, não é difícil defender-se em relação a isto e afastar a acusação, de tal maneira. O discurso é um grande soberano que, por intermédio de um corpo pequeníssimo e imperceptível, realiza as ações mais divinas. Ele é, pois, capaz de afastar o medo, libertar da dor, infundir regozijo e aumentar a piedade. Estas coisas são tais como eu demonstrarei.

[9] É, pois, necessário mostrar também, pela opinião, aos que ouvem: Eu considero e nomeio toda poesia um discurso que possui verso. Dele vem ao espírito daqueles que ouvem um estremecimento circulante de medo, piedade que provoca lágrimas abundantes e uma saudade que tem prazer na própria dor. A alma, sobre o que pertence aos outros, sobre as ações e sobre os corpos com sucessos e insucessos, vivencia, através dos discursos, certa infelicidade própria. Bem, nessas condições, eu passo de um discurso para outro.

[10] Por intermédio, pois, dos discursos, os cantos mágicos, inspirados pelos deuses, vêm a ser introdutores de prazer e afastadores de aflição. Com efeito, o poder do canto mágico, travando relações com a opinião da alma, enfeitiçou, persuadiu e

modificou-a por encantamento. Duas artes de encantamento e magia foram, pois, reconhecidas: aquelas que são erros da alma e enganos da opinião.

[11] Quantos, pois, persuadiram e persuadem outros tantos a respeito de tantas outras coisas, modelando um discurso enganoso. Se todos, sem dúvida, tivessem, a respeito de tudo, a memória de coisas que transcorrem, a noção das situações atuais e a previsão de coisas que estão por vir, não seria o discurso semelhante semelhantemente àqueles que, neste momento, não podem facilmente recordar o que transcorre, nem olhar atentamente a situação atual e nem predizer aquilo que está por vir. Da mesma forma, muitos, a respeito de numerosas coisas, proporcionam à alma a opinião como conselheira. Sendo, pois, a opinião inconstante e instável, lança aqueles que se utilizam dela em inconstantes e instáveis sucessos.

[12] Na verdade, qual causa impede de considerar também que Helena tenha ido, do mesmo modo, sob a influência do discurso, não sendo voluntária, como se tivesse sido raptada por potentíssima força? Com efeito, a maneira de ser da persuasão, de modo nenhum, é parecida, por um lado, com a necessidade; ela tem, porém, o mesmo poder. Tendo, pois, o discurso persuadido a alma, persuadiu-a, forçando a crer nas coisas ditas e também a consentir com as coisas feitas. Aquele, de fato, que persuadiu, do mesmo modo como constrangeu, cometeu injustiça; aquela, porém, que foi persuadida, do mesmo modo como foi constrangida pelo discurso, sem razão, tem má reputação.

[13] A persuasão, pelo fato de se deixar aproximar-se pelo discurso, modela também a alma na maneira em que deseja, é necessário aprender primeiro pelos discursos dos astrônomos que, por um lado, aniquilando uma opinião em lugar de uma opinião, e por outro, produzindo, fazem aparecer as coisas inverossímeis e incompreensíveis aos olhares da opinião. Em segundo, pelos inevitáveis litígios, em que um único discurso, através de discursos, escrito com técnica, não dito com verdade, encanta e persuade uma numerosa aglomeração. Em terceiro, por intermédio das disputas dos discursos dos filósofos, em que também se evidencia a presteza do pensamento do mesmo modo que faz alterável facilmente a confiança da opinião.

[14] A força do discurso possui, para a disposição da alma, a mesma analogia que a disposição dos medicamentos possui para a natureza dos corpos. Com efeito, da mesma forma que certos medicamentos expulsam humores do corpo e fazem cessar, por um lado, a doença, por outro, a vida, tal modo também, entre os discursos, há os que

afligem, outros que alegram, os que apavoram, outros que põem confiança naqueles que estão ouvindo, os que, mediante alguma má persuasão, envenenam e enfeitiçam a alma.

[15] E está dito, sem dúvida, que, se ela foi persuadida pelo discurso, não foi injustiçada, mas teve má sorte. Exponho, pois, a quarta causa com um quarto argumento. Se foi, pois, o amor aquele que executou tudo isso, não, com dificuldade, ela escaparia da responsabilidade do erro do que se diz ter ocorrido. As coisas, pois, que nós vemos possuem uma natureza, não a que nós queremos, mas a que coube por sorte a cada um: através, pois, da visão, a alma é modelada também em suas condutas.

[16] Com efeito, assim que, imediatamente, corpos de inimigos e um ornamento de guerra, com equipamento de guerra de bronze e de ferro, tanto na defensiva como na ofensiva, a visão contempla, ela sofre perturbações e perturba a alma, de tal sorte que, com frequência, fogem cheios de pavor do perigo que está por vir, como se estivesse presente. Com efeito, o sólido costume da lei, através do medo advindo da visão, que, tendo vindo, faz negligenciar, através da lei, o belo e bom que produzem a vitória.

[17] Imediatamente depois, alguns, ao terem observado coisas terríveis, perderam também a percepção do que ocorre no momento presente, no tempo que se apresenta: o medo, de tal modo, suprime e distrai a reflexão. Muitos, pois, sucumbem em dores vãs, em doenças terríveis e em loucuras difíceis de curar. A visão, de tal modo, registrou, no pensamento, simulacros das ações vistas. Muitas coisas, sem dúvida, apavorantes são deixadas de lado, porém as coisas deixadas de lado são idênticas, tais como, às coisas ditas.

[18] Mas na verdade, os pintores quando, através de muitas cores e corpos, produzem perfeitamente um único corpo e figura, eles encantam a visão. A produção, pois, de estátuas de homens e a fabricação de estátuas de deuses, proporcionam aos olhos uma contemplação encantadora. De tal modo, por natureza, algumas coisas, por um lado, atormentam; outras, por outro, engendram desejo na visão. Muitas coisas, pois, infundem, em muitos, amor e paixão de muitas ações e corpos.

[19] Se, de fato, o olho de Helena sentiu, pelo corpo de Alexandre, um desejo e transmitiu a disputa do amor à alma, o que há de assombroso? Se o qual, sendo um deus, possui o poder divino dos deuses, de que maneira o mais fraco seria capaz de rejeitá-lo e de repeli-lo? Se é, pois, uma doença de natureza humana e uma ignorância da alma, não se deve acusar como erro, mas se deve julgar como infelicidade. Com efeito, foi do modo que foi, pelas ciladas da sorte, não pelas decisões da razão; pelos constrangimentos do amor, não pelas preparações da arte.

[20] Na verdade, de que maneira é preciso considerar justa a censura de Helena, a qual, ou apaixonada, ou persuadida pelo discurso, ou arrebatada à força, ou forçada pela divina Necessidade, fez as coisas que fez? Em todos os casos, ela foge à acusação.

[21] Com esse discurso, eu aniquilei a má reputação de uma mulher, permaneci na lei que eu determinei no início do discurso: tentei dissolver a injustiça da censura e a ignorância da opinião; quis escrever um discurso encomiástico de Helena, por um lado, e uma diversão que me concerne, por outro.

#### 4.2 – Comentários estilísticos

Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνω τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι· ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ.

Ordem é: para a cidade, coragem; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para a conduta, virtude; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. É preciso – tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto trabalho; tanto cidade, quanto ação realizada – honrar, por um lado, com louvor, o digno de louvor; por outro lado, ao indigno, infligir uma censura. É, pois, igual erro e ignorância censurar as coisas louváveis e louvar as reprováveis.

(*Encômio*, 1)

A palavra *kósmos* (κόσμος) classifica-se, pois, do ponto de vista morfológico, um substantivo, assim como o seu antônimo, *akosmia* (ἀκοσμία). Estabelece-se, portanto, uma oposição entre as duas estruturas por meio do acréscimo do alfa privativo<sup>179</sup> que prefixa a palavra *kósmos*, o qual produz morfológicamente uma relação de negação ou de ausência. Significa, por assim dizer, que o prefixo privativo (α) torna-se responsável por fornecer, desde o próêmio do discurso, uma demonstração do que irá desdobrar-se por todo o *Encômio de Helena*: ideias e estruturas ambíguo-antitéticas.

O pesquisador Fernando Czekalski (2006, p. 110)<sup>180</sup> afirma que a parte preambular do *Encômio de Helena* demonstra uma ideia de ortologia, ou seja, Górgias procura, desde o início do texto, criar o conceito de discurso correto. Evidencia-se, pois, essa

<sup>179</sup> Cf. HORTA, 1991, p. 408.

<sup>180</sup> CZEKALSKI, 2006, p. 101-117.

assertiva, por assim dizer, na semântica do vocábulo *kósmos* (κόσμος), que encabeça a primeira sentença do texto, respectivamente, citado. O discurso correto, ou a correção do discurso, reside, portanto, no seu ornamento, destaca o autor.

O discurso, para Górgias<sup>181</sup>, torna-se persuasivo, sobretudo, por causa de sua ornamentação. No início do *Encômio de Helena*, ele cria um jogo de palavras entre dois vocábulos opostos, criando, assim, uma antítese<sup>182</sup>, a saber: κόσμος (ordem, ornamento, beleza, atavio, regra, medida)<sup>183</sup> e ἀκοσμία (desordem). A palavra “κόσμος” produz, semântico-estilisticamente, uma ideia de ornamentação, embelezamento, forma e, sobretudo, organicidade. Esta característica é típica da beleza estrutural do discurso (λόγος) sofístico.

O *Encômio de Helena* constituiu-se, pois, segundo Guthrie<sup>184</sup>, um típico exercício sofístico-escolar de retórica, cuja função era servir, como modelo compositivo de estilo retórico-estrutural, para os estudantes dessa disciplina. O texto de Górgias, como se objetiva demonstrar, será composto, como indica a semântica do vocábulo *kósmos* (κόσμος), por uma tessitura textual que visa ao embelezamento (ornamento) do corpo estilístico-textual do *Encômio de Helena*. A beleza desse discurso encomiástico<sup>185</sup> evidencia-se, pois, em sua forma composicional, respectivamente.

No diálogo *Íon* de Platão, o radical<sup>186</sup> da palavra *kósmos* (κόσμος) aparece em duas formas verbais utilizadas nas falas de Sócrates e do personagem homônimo Íon, seu interlocutor. É possível, pois, perceber que, apesar de essas palavras serem empregadas em contextos linguísticos distintos, o valor semântico-significativo é o mesmo, isto é, de uma ornamentação. Ao fazer alusão às belas vestimentas do rapsodo Íon, Platão, por intermédio do discurso de Sócrates, faz uso do verbo *kekosmêsthai* (κεκοσμησθαι)<sup>187</sup>.

---

<sup>181</sup> “De fato, Górgias foi um verdadeiro mestre da linguagem, do modo de expor o pensamento, e a sua influência sobre os escritores gregos, depois latinos e, por meio destes, sobre os escritores das línguas modernas, foi notabilíssima” (CASERTANO, 2010, p. 61).

<sup>182</sup> “A antítese é um acúmulo de significados, porque se explicitam as oposições implícitas na construção dos sentidos. Isso para identificar o que se diz, mostrando contradições e contrariedade presentes no objeto de que se fala” (FIORIN, 2014, p. 152).

<sup>183</sup> Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 3. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 88, 2008.

<sup>184</sup> Cf. GUTHRIE, 1995, p. 51.

<sup>185</sup> “O “encômio” é uma peça de retórica, com tanto mais razão quando se trata de celebrar um objeto mítico, como os que por aquele tempo eram da predileção da prática escolar dos retóricos” (JAEGGER, 2013, p. 731).

<sup>186</sup> “É o morfema que encerra a significação básica da família linguística a que pertence. Aparece em todas as palavras do grupo, permitindo o reconhecimento do sentido básico” (AQUINO, 2010, p. 336).

<sup>187</sup> Cf. Κοσμέω (pôr em ordem, arranjar, enfeitar, ornar etc): *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 3 / São Paulo: Ateliê, 2008, p. 87.

Τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι, ἅμα δὲ ἀναγκάϊον εἶναι ἔν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν τούτου δίανοιαν ἔκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη, ζηλωτὸν ἐστίν (*Íon*, 530b-c).<sup>188</sup>

Pois tanto o ser conveniente, a vós, por meio da técnica, ornar o corpo e parecer o mais belo possível quanto ser necessário viver na companhia de outros poetas, muitos e bons – e mais que todos Homero, o melhor e mais divino dos poetas –, e saber de cor seu pensamento, não apenas as suas palavras, é invejável.

O verbo, acima destacado, foi traduzido como “ornar”. Esse ornamento está atrelado à punjança da roupa dos poetas a que Sócrates faz alusão. No discurso de Íon, também é possível identificar o uso do mesmo verbo, cujo referente, nesse caso, é outro. Platão descreve o rapsoso como aquele que “organiza” ou “orna” os versos de Homero, a depender da tradução. Íon afirma, pois: “Com efeito, é digno de ouvir, Sócrates, como arranjei bem Homero. A tal ponto que creio ser digno de ser coroado pelos homéricos com uma coroa de ouro” (*Íon*, 530d)<sup>189</sup>. Ainda em relação à palavra *kósmos* (κόσμος), afirma Pinotti (2008, p. 48)<sup>190</sup>: A verdade do discurso é associada inicialmente com seu caráter cósmico, mas, embora o termo *kósmos* conote ornamento e artifício, Górgias persegue um propósito de refutação claro”.<sup>191</sup>

Ao comentar o conceito do vocábulo *kósmos*, que inicia o *Encômio de Helena*, e a sua relação com o *lógos* (λόγος) persuasivo, Néstor Cordero (2011, p. 141) destaca: “Para Górgias, ele é persuasivo apenas pela “ordem” de suas palavras, ou seja, por sua beleza (quando em grego se fala em “*kósmos*”, “ordem”, a ideia de beleza está implícita)”.

No primeiro parágrafo do *Encômio de Helena*, Górgias estabelece uma relação, por intermédio do vocábulo κόσμος, entre as palavras: coragem (εὐανδρία) e cidade (πόλις); beleza (κάλλος) e corpo (σῶμα); sabedoria (σοφία) e alma (ψυχή); excelência (ἀρετή) e ação (πρᾶγμα); verdade (ἀλήθεια) e discurso (λόγος). Evidencia-se, pois, por meio de tais palavras, a criação de pares relacionais com que Górgias elabora o seu texto.

<sup>188</sup> Cf. Platão, *Íon*.

<sup>189</sup> Καὶ μὴν ἄξιόν γε ἀκοῦσαι, ὦ Σώκρατες, ὡς εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὀμηρον· ὥστε οἶμαι ὑπὸ Ὀμηριδῶν ἄξιός εἶναι χρυσῶ στεφάνῳ στεφανωθῆναι (Cf. nota 160).

<sup>190</sup> Cf. PINOTTI, 2008, p. 44-60.

<sup>191</sup> “La verdad del discurso se asocia de entrada a su carácter cosmético, pero si bien el término *kósmos* connota ornamento y artifício, Gorgias persigue una clara finalidad refutativa”. (Tradução nossa).

A *coragem* é ornamento (ordem) para a *cidade*; a *beleza* é o ornamento para o *corpo*; a *sabedoria* é o ornamento para a *alma*; a *excelência* é o ornamento para a *ação*; a *verdade* é o ornamento para o *discurso*. Evidencia-se, pois, que a palavra *kósmos* apresenta-se como o principal elemento temático do *Encômio de Helena*, isto é, a ornamentação do discurso.

Há quatro pares vocabulares, basicamente, que afiguram a parte preambular do discurso gorgiano: ordem (κόσμος) e desordem (ἀκοσμία); corpo (σῶμα) e alma (ψυχή); homens (ἄνδρα) e mulheres (γυνῆκα); digno (ἄξιος) e indigno (ἀνάξιος). Essas construções antitéticas<sup>192</sup>, tanto do ponto de vista vocabular quanto conceitual, serão constantes no *Encômio de Helena*. A própria personagem Helena, segundo Górgias, em tese, ponto central do elogio, apresentar-se-á com inúmeras características opostas, que produzirão, por fim, uma imagem perpassada por dualismos, contradições e ambiguidades.

Outro tópico, que se evidencia desde o início do primeiro parágrafo, são os efeitos sonoros produzidos por figuras como a aliteração<sup>193</sup> e a assonância<sup>194</sup>, empregadas por Górgias, como se pode verificar nesse trecho: (...) χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνω τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι· ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινέτᾳ καὶ ἐπαινέειν τὰ μωμητᾳ (...) <sup>195</sup>.

No que se refere à aliteração, é possível identificá-la, entre outras, nas palavras com as quais Górgias cria o efeito ritmo-sonoro. Verificam-se, pois, as combinações consonânticas nos seguintes vocábulos, no fragmento acima: ἁμαρτία (erro) e ἁμαθία (ignorância). A sonoridade<sup>196</sup> dá-se por conta do uso das duas consoantes τ e θ. Esta é uma *oclusiva dental surda*; aquela, uma *oclusiva dental aspirada*<sup>197</sup>.

<sup>192</sup> “A antítese prototípica contrasta dois termos opostos sobre um mesmo eixo semântico e dispostos em construções paralelas: “O homem nasce livre, mas vive o tempo todo preso”. Ela oscila, então, naturalmente, conforme a ênfase seja colocada na estrutura que permite contrastar os dois termos ou no próprio conteúdo da oposição. A oposição pode-se fazer por meio de recursos variados: entre termos contraditórios (“um governo morto” / “uma política viva”) ou contrários (“o dinheiro limpo / o dinheiro sujo”), entre uma afirmação e uma negação (“Ele quer a verdade / ele não quer o caos”), entre enunciados opostos por um conector adversativo (“Ele trabalha, mas se diverte”). A antítese pode intervir de maneira muito local ou estruturar o conjunto de um texto” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 49).

<sup>193</sup> “Recebe o nome de *aliteração*, palavra formada a partir do latim *littera*, “letra”, a repetição de fonemas consonânticos ou de traços fônicos consonânticos (por exemplo, oclusiva, bilabialidade, lateralidade, etc.)” (FIORIN, 2014, p. 111).

<sup>194</sup> “*Assonância*, termo composto a partir do latim *sonus*, “som”, é a reiteração da mesma vogal ou do mesmo traço fônico vocálico (por exemplo, nasalidade, centralidade, fechamento, etc.)” (Idem, 2014, p. 111).

<sup>195</sup> “(...) é preciso honrar, por um lado, com louvor, o digno de louvor; por outro lado, ao indigno, infligir uma censura. É, pois, igual erro e ignorância censurar as coisas louváveis e louvar as reprováveis”.

<sup>196</sup> “Górgias, com as suas figuras sonoras, confere à prosa metro, música” (CASSIN, 2005, p. 203).

<sup>197</sup> Cf. RAGON, 2012, p. 14.

Górgias cria, pois, um jogo de palavras entre um *radical verbal* e dois *nominais*, nos quais se verifica também a aliteração: ἴση γὰρ ἄμαρτία καὶ ἄμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἔπαινετὰ καὶ ἔπαινεῖν τὰ μωμητὰ. Os dois vocábulos – verbo (ἔπαινεῖν) e substantivo (τὰ ἔπαινετὰ) – têm a mesma carga semântica contida em seus respectivos radicais. O verbo (ἔπαινεῖν) significa *louvar*; e o substantivo (τὰ ἔπαινετὰ), *digno de louvor,louvável*.

A assonância, reiteração da mesma vogal, encontra-se nas respectivas palavras: ἐπαίνω (com louvor) e ἀναξίω (ao indigno), ἔπαινετὰ (louváveis) e μωμητὰ (reprováveis). As vogais que marcam, do ponto de vista morfológico, o *caso dativo masculino* (ω) e o *acusativo neutro plural* (τα), são responsáveis pela criação do efeito ritmo-sonoro nessas palavras.

Aristóteles critica o estilo (λέξις) de Górgias, devido à utilização de figuras de linguagem que o aproximam da poesia. O estagirita associa, pois, a estrutura da produção discursiva de Górgias às características linguísticas típicas do fazer poético. A linguagem gorgiana está repleta de sonoridade, rima, ritmo, melodia e, senão, por assim dizer, de musicalidade<sup>198</sup>. Essas peculiaridades lhe renderam uma classificação própria do seu estilo discursivo: as figuras gorgianas. A esse respeito, Néstor Cordero (2011, p. 138) afirma que:

segundo parece, utilizava um estilo oratório muito peculiar, a ponto de ter sido inventado o verbo “gorgianizar” para se referir a quem falava como “Górgias”. Esse detalhe nos permite adentrar no núcleo da filosofia de Górgias: o discurso. Suas contribuições nesse terreno foram decisivas e a filosofia da linguagem atual o considera um antepassado ilustre.

O estagirita destaca o fato de que, embora os poetas digam coisas fúteis, eles adquirem notoriedade por causa do estilo poético-ornamentado com que compõem as suas obras. Dessa forma, Aristóteles inclui, por assim dizer, Górgias na mesma classe dos poetas. O sofista, segundo o filósofo, produz uma prosa bem próxima da poesia. Na *Retórica*, III 1, 1404a 6-9, Aristóteles, ao assemelhar Górgias aos poetas, afirma ser o seu estilo rebuscado capaz, assim como o dos poetas, de obter renome perante os ouvintes, como se verifica, respectivamente, na fala do estagirita:

ἐπεὶ δ' οἱ ποιηταὶ λέγοντες εὐήθη διὰ τὴν λέξις ἐδόκουν πορίσασθαι τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις, οἷον ἢ Γοργίου.

<sup>198</sup> “Para os antigos, o ritmo da frase tem importância capital, pois é a música do discurso, o que torna a expressão harmoniosa ou tocante, sempre fácil de ser retida” (REBOUL, 2000, p. 115).

καὶ νῦν ἔτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀπαιδευτῶν τοὺς τοιοῦτους οἴονται διαλέγεσθαι κάλλιστα. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἑτέρα λόγου καὶ ποιήσεως λέξις ἐστίν (*Rhetoric, III 1, 1404a 6-9*).<sup>199</sup>

E uma vez que os poetas, embora dizendo coisas fúteis, parecem obter renome graças à sua expressão, por esta mesma razão foi um tipo de expressão poética o primeiro a surgir, como a de Górgias. E ainda agora muitas pessoas sem instrução pensam que são estes oradores os que falam da forma mais bela.<sup>200</sup>

Aristóteles também ressalta que as pessoas sem instrução consideram o estilo ornamentado desses oradores o mais belo dentre os discursos. Para que haja a efetivação do papel discursivo-comunicacional do discurso, é preciso, de acordo com o filósofo, haver clareza<sup>201</sup>, tal como se vê: σημείον γὰρ ὅτι ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δηλοῖ, οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον (*Rhetoric, III 1, 1404b*).<sup>202</sup>

τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε του ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δεῖξας ἀληθῆς ἢ παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

Compete ao mesmo homem dizer com retidão e refutar aqueles que censuram Helena, uma mulher sobre a qual se tornou uníssono e unânime quer a crença daqueles que ouviram os poetas, quer a fama do nome, que, de infortúnios, tornou-se memória. Eu quero, porém, dando algum raciocínio ao discurso, libertar da acusação aquela que tem obtido má reputação, demonstrar que aqueles que a acusam são mentirosos e revelar as coisas verdadeiras ou fazer cessar a ignorância.

(*Encômio, 2*)

Nesse parágrafo, é possível, pois, perceber o objetivo da composição do *Encômio de Helena*. Górgias<sup>203</sup> afirma ser a sua intenção eximir Helena da má fama que a

<sup>199</sup> Texto grego extraído da edição da editora Loeb Classical Library, Harvard College, 2006: edited by Jeffrey Henderson.

<sup>200</sup> Texto, em português, extraído da tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. – Coleção obras completas de Aristóteles.

<sup>201</sup> “Sinal disso é que, se o discurso não comunicar algo com clareza, não cumprirá a sua função própria”. (O seguinte texto, em português, foi extraído da tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. – Coleção obras completas de Aristóteles).

<sup>202</sup> Texto grego extraído da edição da editora Loeb Classical Library, Harvard College, 2006: edited by Jeffrey Henderson.

<sup>203</sup> “Observamos que a sua retórica é bastante sofisticada, visto que se baseia em uma petição de princípios. De fato, as únicas causas possíveis por ele atribuídas ao ato de Helena são precisamente as que a inocentam; não considera a possibilidade, a de que Helena tenha partido por livre e espontânea vontade...

personagem adquiriu, como responsável pela guerra de Troia. O sofista mostra-se, no entanto, categórico ao posicionar-se contrariamente ao juízo culpável desta indistinta figura lendária. Para ele, ela não foi a responsável pelas agruras vividas pelas famílias dos argivos e troianos.

Essa assertiva torna-se perceptível ao se analisar o seguinte verbo retirado do parágrafo acima: ἔγῳ δὲ βούλομαι, cujo significado<sup>204</sup> pode ser, pois: querer, desejar, preferir, tender a etc. Nota-se que o verbo (βούλομαι) está conjugado na primeira pessoa do singular; quem fala é o próprio Górgias. Ele delimita, por assim dizer, a pessoa do discurso. No *Encômio de Helena*, não há interlocutor, como nos diálogos platônicos em que os discursos são distribuídos entre os interlocutores. Em Górgias, não existe a possibilidade de refutação dos argumentos apresentados a favor de Helena; apenas o sofista detém a palavra.

O que ele pretende é a criação de outro discurso, diferente do discurso maldizente acerca de Helena, cujo propósito consiste em desfazer a má reputação que tem se propagado ao longo dos séculos. Os responsáveis pela manutenção e disseminação ideológica desse ponto de vista, segundo Górgias, são os poetas. Por essa razão, ele, no §2, expressa o ponto central da construção de seu *Encômio*: (...) ἔγῳ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθες ἢ παῦσαι τῆς ἀμαθίας.<sup>205</sup>

Górgias – aludindo, pois, aos poetas como meio de *transmissão oral* (ἀκοή) pela má fama de Helena – emprega o verbo (γίγνομαι), que liga dois *adjetivos* (ὁμόφρωνος e ὁμόψυχος) a dois *substantivos* (πίστις e φήμη): (...) γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφρωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάτων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φώμη (...). Na tradução, torna-se, pois, notória essa assertiva: “(...) uma mulher sobre a qual se tornou uníssono e unânime quer a crença daqueles que ouviram os poetas, quer a fama do nome (...)”. O que “se tornou” (γέγονεν) uníssono e unânime acerca de Helena? Os dois substantivos (πίστις e φήμη) estão, pois, relacionados a seus

---

Todavia, esse seu princípio, de que o ato involuntário não é culpável, é bem novo para a época” (REBOUL, 2000, p. 5).

<sup>204</sup> Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 1. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 172, 2008

<sup>205</sup> “Eu quero, porém, dando alguma lógica ao discurso, liberar da acusação aquela quem tem obtido má reputação, demonstrar que aqueles que [a] acusam são mentirosos e mostrar as coisas verdadeiras ou fazer cessar a ignorância”.

respectivos adjetivos (ὁμόφωνος e ὁμόψυχος), que, por sua vez, estão concordando em *gênero* e *caso* com os substantivos que estão predicando.

A opinião popular, acerca da má fama de Helena, como diz Górgias, propagou-se, sobretudo, por causa *daqueles que deram ouvido* (ἀκουσάντων)<sup>206</sup> *aos poetas* (τῶν ποιητῶν). O verbo “ouvir”, em grego, pede o seu complemento em genitivo: o ponto de partida. Isto significa dizer que se ouve a partir de alguém ou de alguma coisa.

Há um consenso, criado por um discurso, segundo o qual, de acordo com Górgias, Helena é apresentada como culpada pelas desventuras sofridas por gregos e troianos. Os vocábulos que demonstram essa assertiva são ὁμόφωνος (uníssono) e ὁμόψυχος (unânime). No uso dessas palavras, o sofista cria mais uma vez um efeito sonoro produzido pela utilização da assonância<sup>207</sup>. Dado que ambas as palavras são compostas, a assonância se dá, pois, pela combinação dos sons vocálicos de mesmo radical que está presente nas duas palavras, respectivamente: ὁμός (igual, idêntico). Existe, por assim dizer, uma unanimidade de pensamento acerca da causa de desencadeou a guerra: Helena.

Górgias pretende, pois, “dando alguma lógica ao discurso” (...λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς...)<sup>208</sup>, eximir a protagonista lendária da culpa pela pugna. É digno de nota que, no excerto destacado, há a combinação de dois substantivos masculinos de raízes iguais (λογ)<sup>209</sup>, tanto do ponto de vista morfológico quanto semântico. Segundo Cassin (1990, p. 78), ao analisar esse trecho, a teórica afirma que o objetivo de Górgias é criar outra Helena e, por conseguinte, um novo efeito consensual acerca de sua má reputação.

Essa tarefa de “dar lógica ao discurso”<sup>210</sup> torna-se bem compreensível quando se percebe a semântica do vocábulo *logismós* (λογισμός)<sup>211</sup>. O *Encômio de Helena* se apresenta, pois, como um texto moldado por um discurso lógico-matemático. É como se cada palavra, sentença, ideia e conceito formassem um todo lógico, coerente e coeso. O ponto central, no *Encômio de Helena*, muito mais do que elogiar ou defender Helena, é a construção lógico-organizacional do próprio *Encômio*.

---

<sup>206</sup> Particípio aoristo ativo; genitivo, feminino, plural do verbo ἀκούω.

<sup>207</sup> Cf. Nota 169.

<sup>208</sup> “Ele quer, dando “lógica (*logismón*) ao discurso (*toi lôgoi*), acabar ao mesmo tempo com a acusação contra uma mulher tão mal-afamada e, demonstrando que os blasfemadores estão equivocados, ou seja, mostrando o verdadeiro, dar termo à ignorância” (DERRIDA, 2015, p. 74).

<sup>209</sup> Cf. Λογισμός e λόγος.

<sup>210</sup> “Górgias considerava que a retórica era um aspecto particular do raciocínio filosófico, por ele denominado *loguismós*” (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 17).

<sup>211</sup> “Cálculo numérico, conta, aritmética, raciocínio etc. (Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 3. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 128, 2008).

ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἢ γυνὴ περὶ ἧς ὅδε ὁ λόγος, οὐκ ἄδηλον, οὐδὲ ὀλίγοις. δῆλον γὰρ ὡς μητρός μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός, ὧν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἠλέγχθη, καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος.

Que, sem qualquer dúvida, a mulher sobre a qual é este discurso, por natureza e por nascimento, primeira dos primeiros homens e mulheres, não é desconhecido, nem a poucos. Com efeito, manifesto que como mãe teve Leda, porém como pai, nascida de um deus, por outro lado, do que é declarado mortal: Tíndaro e Zeus –, dos quais um, por ser, foi reconhecido; outro, por dizer, refutado. Um era o mais forte dos homens; o outro, o senhor de todos.

(*Encômio*, 3)

Nesse excerto do *Elogio de Helena*, Górgias apresenta a *génos* (γένος) da Helena. Evidencia-se, pois, que a origem dela não é apenas humana, mas também divina. Tal fato torna-a uma personagem ambígua e antitética, ou seja, a sua natureza transita entre o divino e o humano, entre o sagrado e o profano. Barbara Cassin (1990, p. 297)<sup>212</sup> destaca que:

Se o discurso sobre Helena é necessariamente duplo, é porque Helena é um objeto duplo, explicitamente, em todos os níveis do mito como da narrativa épica ou trágica. Assim, Helena tem talvez duas mães, Leda, uma mulher e Nêmesis, a vingança; em todo caso, tem dois pais, o mortal Tíndaro e Zeus, rei dos deuses, mas cisne na ocasião – de modo que Helena é um pouco animal, saída de um ovo, e um pouco deusa.

O objetivo de Górgias, como se vê no §2, é eximir Helena da má reputação propagada, sobretudo, pelos poetas. Para tal, ele pretende dar uma lógica ao discurso (...λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δούς...). O sofista almeja criar um raciocínio lógico para defender uma ré que tem como base um *éthos* ambíguo. Desde o §1, como se evidencia nos pares relacionais que iniciam o *Encômio*, o ornamento (κόσμος) para o discurso (λόγος) é a verdade (ἀλήθεια).

O discurso gorgiano, cuja intenção é a busca pelas reais motivações de Helena, forjará outra Helena por intermédio de uma verdade ornamentada. Isso implica dizer que a verdade que Górgias cria é resultado da organização concatenada do discurso. A verdade pretendida no *Encômio de Helena* não se apresenta como em Platão<sup>213</sup>, fruto da

<sup>212</sup> Cf. *Ensaaios Sofísticos*.

<sup>213</sup> “A dialética platônica recusa a retórica sofística porque esta faz do espacial e do temporal morada. Instalada no discurso, apalpa a sonoridade dos fonemas, admira a elegância das frases, contempla a dança dos períodos. Na óptica do sofista, só isso é real. Nas preleções dele, não há verdade porque nada existe para desvendar, nada é invisível porque além do sensível não há nada para ver” (SCHÜLER, 1992, p. 88).

transcendência das *Formas*<sup>214</sup>. Do ponto de vista do filósofo, ela deve ser alcançada, pois é pré-existente; na visão de Górgias, no texto em questão, ela se apresentará como efeito da beleza do discurso.

A ambivalência de Helena, nesse excerto, aparece como consequência de seus dois prováveis nascimentos. Ela possui uma *phísis* (φύσις)<sup>215</sup> e uma *génos* (γένος). Esta está relacionada ao âmbito divino, isto é, Zeus; aquela, por outro lado, está associada ao humano, ou seja, Tíndaro. Os pares relacionais são organizados por Górgias, assim como no 1§, em ordem paralelística. A ambiguidade, acerca da figura de Helena, se dá por conta das relações opostos que tais termos estabelecem entre si.

Entre os pré-socráticos<sup>216</sup>, o conceito de φύσις é fundamental para todos os pensadores desse período. Há, basicamente, em conformidade com Cabral (2013, p. 18), três aspectos relevantes para essa palavra: princípio dinâmico de tudo que vem a ser; parte psíquica, como a própria compreensão dos deuses; e o ser, como propriedade de tudo que existe.

Como destaca Mossé (2004, p. 145), o termo γένος, até o século IV, teria como objetivo designar uma linhagem real ou uma família sacerdotal. Afirma também o autor que, a partir do século IV, esse vocábulo teria sido utilizado para classificar algumas famílias cujos integrantes tivessem desempenhado uma função de grande notoriedade na vida pública da *pólis*. Do ponto de vista do uso dos oradores, o teórico salienta que essa palavra era utilizada para legitimar o nascimento. Pretendia-se, pois, saber se as crianças eram filhos de pais atenienses.

Os elementos morfossintáticos de que o sofista se utiliza para criar um efeito simétrico, cujo objetivo é destacar dois termos ou duas orações, são as estruturas (μέν), (δέ)<sup>217</sup> e (ὁ μέν) e (ὁ δέ). De acordo com HORTA (1991, p. 373), ὁ μέν - ὁ δέ (um... outro..., este... aquele...) são a combinação dos artigos com valor pronominal e de partículas correlativas μέν - δέ (de um lado... de outro, tanto... quanto), respectivamente.

---

<sup>214</sup> “Se Platão elaborou sua teoria das Formas foi não apenas para justificar o objeto do conhecimento, que deve ser extrasubjetivo, como também para fundamentar a existência de tudo aquilo que é sensível e mutável. Platão não nega a existência do âmbito sensível, porém não reduz a ele a realidade, como defendia a sofística” (CORDERO, 2011, p. 170).

<sup>215</sup> Natureza, qualidade natural, qualidade ou propriedade constitutiva, nascimento, geração (Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 5. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 225, 2008).

<sup>216</sup> “Período pré-socrático ou cosmológico, do final do século VII ao final do século V a.C, quando a filosofia se ocupa fundamentalmente com a origem do mundo e as causas das transformações na natureza” (CHAUI, 2003, p. 38).

<sup>217</sup> “Serve para chamar a atenção para dois termos ou duas orações entre as quais se quer destacar a simetria. No sentido forte, μέν... δέ significa *é verdade, mas, por um lado... por outro lado*; com mais frequência, porém, μέν não é traduzido e δέ é traduzido por *e, mas*” (Cf. RAGON, 2012, p. 280).

As palavras e as estruturas antagônicas, μητρός - πατρός, γενομένου θεοῦ - λεγομένου θνητοῦ, Τυνδάρεω - Διός, são organizadas, em pares, pelas partículas correlativas, “um” e “outro”, “tanto um” ou “quanto outro”, empregadas no texto. Esses paralelos permitem que Helena seja vista sob mais de uma perspectiva. Os vocábulos que estabelecem as ambivalências, em grego, são: pai (πατήρ) e mãe (μήτηρ), nascida de um deus (γενομένου θεοῦ) e declarada mortal (λεγομένου θνητοῦ), Τίδaro (Τυνδάρεως) e Zeus (Ζεύς).

A personagem Helena<sup>218</sup> se torna, pois, simultaneamente, a filha de um deus e de um homem. Essa dicotomia, em seu nascimento, lhe permite triunfar sobre dois planos: o mortal e o imortal. O *Encômio de Helena* é, integralmente, projetado, desde a personagem até os recursos estilístico-estruturais, em constantes paralelismos. O que confere ao texto, por assim dizer, uma característica, predominantemente, modelar<sup>219</sup> de como se produz exercícios sofisticados.

Ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε· πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνεργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλοῦτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς ἰδίας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον· καὶ ἦκον ἅπαντες ὑπ’ ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικῆτου.

De tais tipos, pois, nascida, beleza igual aos deuses, ela tinha: tendo obtido e não tendo permanecido oculta, ela usou. Ela fez nascer, em muitos, muitos desejos de amor e reuniu, em só corpo, numerosos corpos de homens que pensavam grande em grandezas. Dentre os quais, aqueles que tinham pujança de riqueza, por um lado; outros, por outro lado, boa reputação de uma antiga nobreza de linhagem; outros, uma boa constituição corporal da própria força; e, outros, poder da sabedoria não inata. E todos vinham pelo amor competitivo e pelo invencível desejo de glória.

<sup>218</sup> “O mito da esposa de Menelau é deveras confuso e complexo. Inúmeras variantes posteriores a Homero parecem encobrir o sentido primitivo do mitologema. Filha de Zeus e de Leda, na epopeia homérica, seu pai “humano” era Tíndaro e seus irmãos os Dioscuros, Castor e Pólux, e uma irmã, Clitemnestra. Muito cedo, todavia, Helena tornou-se filha de Zeus e de Nêmesis. Esta, para fugir à tenaz perseguição de Zeus, símbolo da fecundação, percorreu o mundo inteiro, tomando todas as formas possíveis, até que, cansada, no outono, se metamorfoseou em gansa. O deus se transformou em cisne e ela se uniu, em Ramnunte, perto de Maratona, na Ática. Em consequência dessa união, Nêmesis pôs um ovo que foi escondido num bosque sagrado, “a semente guardada no seio da terra”. O ovo, encontrado por pastor, foi entregue a Leda. Esta o guardou num cesto e, no tempo devido, nasceu Helena, que Leda, criou como sua própria filha. A tradição que faz de Leda a mãe de Helena narra o fato de maneira análoga: para evitar que Leda lhe escapasse, certamente metamorfoseada também em gansa, Zeus, sob a mesma forma de cisne, fê-la pôr um ovo, de que nasceu Helena. Segundo outra versão, eram dois ovos: de um nasceram Helena e Pólux, que foram imortalizados pelo pai; do outro, Castor e Clitemnestra, ambos *mortais*” (BRANDÃO, 2015, p. 118).

<sup>219</sup> “Conservou-se um magnífico exemplo dessa eloquência epidíctica em Elogio de Helena. Sabemos que, para os gregos, Helena era o protótipo da mulher fatal. Esposa de Menelau, deixou-se raptar por Páris, o troiano, e os gregos, para resgatá-la, lançaram-se numa guerra que durou dez anos. Em seu discurso, Górgias começa louvando o nascimento de Helena, depois sua beleza” (REBOUL, 2000, p. 5).

Ao aludir à beleza (κάλλος ἰσόθεον) de Helena, cuja origem é divina, Górgias faz uso da expressão ἐκ τοιούτων a fim de rotomar a γένος da personagem. O texto grego diz que Helena “era nascida destes” (ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη). Esse pronome demonstrativo exerce, pois, uma função anafórica<sup>220</sup>. A beleza dela tem uma causa ou, por assim dizer, uma origem. Os seus progenitores (Ζεύς e Τίνδάρεωσ), como se verifica no §3, são os responsáveis por sua beleza divina. A palavra ἰσόθεον, que qualifica a beleza de Helena, é formada por dois vocábulos, respectivamente: ἴσος (igual em natureza) e θεός (deus, divindade). Ela não é, pois, culpada por ter produzido em muitos homens o desejo (ἐπιθυμία) pelo seu corpo.

Górgias, a fim de justificá-la e, por conseguinte, isentá-la da busca dos homens por sua beleza de natureza divina, afirma que Helena, tendo recebido e não ocultando, manteve (... ὁ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε). O sofista cria, novamente, uma sonoridade, produzida pela aliteração<sup>221</sup>, entre dois *participios aoristos ativos*: λαβοῦσα e λαθοῦσα.

As formas nominais dos participios vêm dos verbos λαμβάνειν e λανθάνειν, que significam, na devida ordem, “receber, obter, adquirir” e “permanecer oculto, ignorar, ocultar”. O efeito fônico ocorre pela combinação que Górgias fornece entre a *consoante oclusiva sonora labial* (β) e a *consoante oclusiva aspirada dental* (θ)<sup>222</sup>.

Outra vez é possível notar, portanto, a ambiguidade da personagem por meio das formas nominais, em destaque. Ao mesmo tempo que ela recebe (λαβοῦσα) a beleza, o que a torna vítima de sua dádiva; Helena, por outro lado, não oculta (οὐ λαθοῦσα) o dom recebido. Torna-se, pois, simultaneamente, inocente e culpada: adquiriu por nascimento a beleza; mas a manteve, não a ocultando.

Outro elemento digno de nota, muito evidente na estilística gorgiana, é o uso constante de preposições em verbos e em nomes. Esse fenômeno discursivo, empregado por Górgias, dá às palavras uma peculiaridade semântica distinta das formas simples. O valor significativo das preposições enriquece o texto e produz nuances, que, nas traduções, não são perceptíveis, normalmente.

---

<sup>220</sup> “Na anáfora pronominal, o anaforizado é uma sequência linguística (sintagma) e o anafórico é um pronome” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 37).

<sup>221</sup> Cf. Nota 168.

<sup>222</sup> Cf. HORTA, 1991, p. 114.

Exemplos dessas assertivas são encontrados nas seguintes estruturas do §4: συνήγαγεν e ἐπιθυμία. Ambos os vocábulos estão anteceditos por preposições; por um lado, συν, e, por outro, ἐπί. Esta se traduz, a depender do caso, por “em cima, sobre, bem junto de, dentro de”. E aquela, por “com, junto, do lado de, em companhia de etc”<sup>223</sup>.

A palavra *epithymía* (ἐπιθυμία)<sup>224</sup> é, pois, constituída da preposição ἐπί e o vocábulo θυμός. Esta significa “sopro vital, vida, coração como sede de sentimento”; aquela, “paixão, desejo, vontade”. No verbo συνήγαγεν (συνάγω), no entanto, a semântica da preposição é mais expressa, já que há outra forma verbal sem a presença da preposição σύν. Existe o verbo ἄγω, cujos sentidos podem ser: “conduzir, levar, guiar”.

Ao se inserir a preposição, obtém-se, portanto, um significado distinto do primeiro. Inúmeros verbos são construídos utilizando o sentido das preposições que lhes estão aglutinadas. O verbo preposicionado passa, pois, a significar “reunir, conduzir junto, juntar pessoas etc”. Esse efeito semântico-estilístico é resultado da união da preposição σύν, cujo sentido é “com, ao lado de, junto de, ao mesmo tempo”, e do verbo ἄγω.

Por essa razão, Górgias afirma que, munida de tal beleza corpórea, “ela reuniu, em um corpo, numerosos corpos de homens que pensavam grande em grandezas” (... ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων...). Helena reuniu, pois, em torno de si, muitas figuras proeminentes que disputaram uns com os outros, pelo deleite de sua beleza divina, como mostra o §4.

Destaca-se, portanto, o fato de que a troiana foi motivo de disputa por toda classe de homens. Alguns nobres, de boa reputação; outros, de boa constituição corporal; e, outros, por outro lado, ricos (... ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς ἰδίᾶς εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον... ).<sup>225</sup>

A beleza do corpo (σῶμα) de Helena, que é divina, resultou, de acordo com Górgias, na disputa entre inúmeros outros corpos de homens, à sua volta. É possível

---

<sup>223</sup> Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vols. 2 e 5. São Paulo: Ateliê Editorial, pp. 106 e 66, 2008.

<sup>224</sup> “Considere-se que a palavra grega para desejo é “*epithymía*”, na qual o prefixo “*epi-*” significa “ir até”, “dirigir-se”. O desejo é uma tensão que vai em certa direção; sempre se deseja algo. Segundo esse “algo”, a alma deve permitir que o desejo se realize, ou seja, converta-se em prazer, ou impedi-lo” (CORDERO, 2011, p. 232).

<sup>225</sup> (...) Dentre os quais, aqueles que tinham pujança de riquezas, por um lado; outros, por outro, boa reputação de uma antiga nobreza de linhagem; outros, boa constituição corporal da própria força; e, outros, poder da sabedoria não inata (...).

perceber que, no início do *Encômio*, nas estruturas de pares relacionais, o sofista de Leontini atesta que o ornamento para o corpo é a beleza.

Segundo o teórico Schüler (1992, p. 70), o discurso se apresenta como belo e sedutor. Isso ocorre porque, como afirma o autor, os Tribunais e as Assembleias se transformaram, no período da democracia, em verdadeiros centros de guerra. A batalha se dava no âmbito do discurso; e ganhava a performance, por assim dizer, aquele que melhor articulasse o corpo do seu discurso. Assim como um corpo belo em suas formas e ornamentos, as alocações, nesses ambientes da *pólis*, apresentavam-se como um corpo erótico do discurso, de acordo com o autor.

ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἑλένην λαβῶν, οὐ λέξω· τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἅ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει. τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβάς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

Sem qualquer dúvida, quem e porque e como satisfaz o desejo, ao tomar Helena, eu não direi: com efeito, tem crédito o dizer aos que sabem as coisas que sabem, mas não produz encanto. Superando, pois, por intermédio do discurso, o tempo de agora, eu avançarei para o início do discurso que está por vir e apresentarei as causas por que era provável ocorrer a expedição de Helena para Troia.

(*Encômio*, 5)

Nesse trecho, Górgias traçará um roteiro que marcará uma transição discursiva das ideias, até então, apresentadas nos parágrafos anteriores. Esse excerto do *Encômio de Helena*, como elemento de transmutação de pensamento, encerra a primeira seção, que vai do parágrafo 1º até o 5º, que compõem a parte preambular ou prefacial. Do 6º parágrafo até o 19º, o sofista apresenta, de fato, os argumentos que, segundo ele, levaram Helena a fazer o que fez; e, do 20º parágrafo até o 21º, ele descreve os quatro argumentos, elencados no 6º, na ordem inversa.

Górgias propõe não dizer, nesse parágrafo, sequer, o nome de Páris, que está subentendido no *pronome relativo* ὅστις, o qual também se configura como um *pronome indefinido*, a depender do contexto discursivo. Ele afirma que não dirá (οὐ λέξω) nem porque nem como o filho de Príamo saciou o amor, ao tomar Helena: ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἑλένην λαβῶν, οὐ λέξω. (Sem qualquer dúvida, quem e porque e como satisfaz o desejo, ao tomar Helena, eu não direi).

O procedimento retórico do sofista se justifica pelo fato de que ele mesmo assegura que dizer as coisas que todos sabem produz “crédito” (credibilidade), mas não engendra “encanto” nem “deleite” em seus ouvintes, como se segue, pois: τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἄἴσασσι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει (Com efeito, tem crédito o dizer aos que sabem as coisas que sabem, mas não produz encanto).

Nota-se, pois, o contraste, que é constante no *Encômio de Helena*, entre as palavras τέρψις e πίστις. Esta, em sua semântica, está relacionada àquilo que é digno de confiança, de credibilidade. Aquela, no entanto, se associa, pois, a coisas que geram prazer, deleite e gozo. Subentende-se, portanto, que o objetivo de Górgias consiste na confecção de um discurso encantador que estabeleça uma relação de prazer entre o conteúdo do que é dito e entre aquele que o ouve.

Por essa razão, nesse parágrafo que marca a transição da parte preambular para a apresentação das causas que conduziram Helena para Troia, Górgias declara que avançará para o início do discurso que está por vir e apresentará as causas da viagem da personagem lendária para a terra dos troianos. Há uma construção digna de nota que ressalta a ênfase que é dada ao discurso, no *Encômio de Helena*. O sofista, ao expor o seu próximo passo, constrói uma relação, consigo mesma, entre o vocábulo λόγος. Ele reitera que: “Transpondo agora, pois, por intermédio do discurso, o tempo de então, eu avançarei para o início do discurso que está por vir”. (...) τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβὰς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι (...).

Górgias, como se vê no parágrafo em destaque, avançará, por meio do discurso, para o início de outro discurso. Evidencia-se, pois, um discurso como metáfora de um corpo discursivo, e outro, como a própria tessitura dessa estrutura. Para se criar um todo discurso, metaforizado pela imagem do corpo, é preciso utilizar o próprio discurso: o que se apresenta, pois, é o λόγος pelo λόγος. Um, como um corpo, em um todo; outro, como a parte criadora, no processo, desse todo.

Ao tecer comentários no tocante ao discurso sofisticado, Schüler (1992, p. 79) destaca que: “o discurso sofisticado confina com a poesia; ambos comportam-se como esses belos corpos que arrebatam a atenção sobre si mesmos, fechando o acesso ao belo e à verdade situados acima deles”. Esse teórico faz uso, do que se propõe parcialmente nessa dissertação, da imagem de um corpo belo como metáfora do discurso.

Duas formas verbais, empregadas por Górgias, que demonstram, no parágrafo em análise, a maneira com que o sofista combina as palavras – criando rima e ritmo em sua

prosa – e o próximo passo a se dado no corpo argumentativo do *Encômio*: προβήσομαι e προθήσομαι.

Ambos os verbos encontram-se conjugados na 1ª pessoa do futuro passivo, cujo uso ressalta “aquele que fala”. Por não se tratar de um diálogo, Górgias, no *Encômio de Helena*, utiliza, em grande parte, a primeira pessoa do discurso, que, enfaticamente, demonstra a unilateralidade da pessoa do discurso.

A preposição πρό, como destaca Horta (1991, p. 427), significa, pois, entre outros sentidos, “em frente de”, “diante de” e “à frente de”. Os verbos προβαίνω podem ser traduzidos como: avançar, fazer progressos; e o verbo προτίθημι, como: apresentar, expor, tornar conhecido. Sem as respectivas preposições, diante dos verbos, têm-se as formas verbais: βαίνω e τίθημι. Este significa “pôr, oferecer, pôr por escrito”; aquele, “dar um passo, andar, chegar, ir embora.

Górgias propõe, no 5º parágrafo, uma mudança na perspectiva de seu discurso: “Eu avançarei para o início do discurso que está por vir e apresentarei as causas por que era provável ocorrer a expedição de Helena para Troia”. (...) προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι’ ἧς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

Ao tecer considerações sobre a construção e organização de um determinado discurso, o autor Quintiliano, em sua obra *Instituição Oratória* (Livro, X. VII.6 ), destaca que:

Quisquis autem via dicet, ducetur ante omnia rerum ipsa serie velut duce; propter quod homines etiam modice exercitati facillime tenorem in narrationibus servant. Deinde, quid quoque loco quaerant, scient, nec circumspiciant nec offerentibus se aliunde sensibus turbabuntur nec confundentur ex diversis orationem velut salientes huc illuc nec usquam insistentes<sup>226</sup>.

Quem fixa um roteiro, porém, será conduzido por ele, antes de tudo e na mesma sequência, como guia. É por isso que pessoas, até as medianamente experientes, mantêm com muita facilidade a continuidade inalterada nas narrações. Em segundo lugar, precisam saber o que buscam em cada tópico, não se importarão com o que se passa ao redor, não se perturbarão com aquilo que os sentidos oferecerem de qualquer outra coisa, nem construirão um discurso com elementos confusos, saltando de um ponto para outro, sem nunca se deter praticamente em nenhum.

O compositor do *Encômio* traça, a partir desse parágrafo, um roteiro para a apresentação e composição das partes que se sucederão. Ele afirma, pois, que irá

---

<sup>226</sup> Tradução de Bruno Fregni Bassetto.

avançar, dando um próximo passo, e apresentar as possíveis causas da partida da persoagem à terra dos teucros.

ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βίᾳ ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, ἢ ἔρωτι ἄλουσα. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός τις αἰτιῶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνην προμηθεῖα ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγείσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βίᾳ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, ἢ τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

Certamente, ela fez as coisas que fez, ou pelas vontades do Destino e pelas decisões dos deuses e pelos decretos da Necessidade, ou raptada com violência, ou persuadida pelos discursos, ou capturada pelo amor. Sem qualquer dúvida, se o primeiro foi o motivo, é digno de ser acusado o responsável: impedir, pois, o desejo de um deus é impotente à prudência própria da natureza humana. Não é, pois, natural o mais forte ser impedido pelo mais fraco; mas o mais fraco, pelo mais forte ser governado e conduzido; e o mais forte conduzir, mas o mais fraco seguir. Mais forte, pois, do que um homem é um deus em força, em sabedoria e em outras coisas. Então, se se deve atribuir a causa ao Destino e ao deus, deve-se absolver Helena da má reputação.

(*Encômio*, 6)

A fim de eximir Helena da culpabilidade da trágica guerra de Tróia, que dizimou milhares de soldados de ambas as partes, o sofista de Leontinos utilizar-se-á, basicamente, de quatro proposições: (1) *pela vontade do destino, pela decisão dos deuses e pelo decreto da Necessidade* (Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν); (2) *ou raptada com violência* (βίᾳ ἀρπασθεῖσα); (3) *persuadida pelo logos* (λόγοις πεισθεῖσα); (4) *capturada pelo amor* (ἔρωτι ἀλοῦσα).

É-nos possível observar que, no primeiro argumento de Górgias, há um retorno à tradição mítico-religiosa. O orador utiliza-se, pois, de dois elementos típicos do universo arcaico-homérico: o Destino, Sorte, Acaso (Τύχη)<sup>227</sup> e os deuses (θεοί). Tais figuras, dentro do contexto arcaico, exerceram predominância na experiência do universo dos homens. Em toda a estrutura narrativo-poética da *Ilíada* e da *Odisseia*, vê-se, pois, a ação da supremacia dos deuses. Nestas obras, as divindades desempenham um papel determinante no resultado das ações dos homens. Estes, portanto, por mais virtuosos que sejam, não são capazes de superar os desígnios do divino.

<sup>227</sup> Acontecimento governado pelo destino.

O terceiro argumento é notoriamente explorado em demasia ao longo do *Encômio de Helena*. Algumas metáforas são construídas em relação à palavra λόγος. Atribui-se, pois, a esta, basicamente, dois outros vocábulos em sentido conotativo: μέγας δυνάστης e φάρμακον. A primeira é traduzida normalmente como “grande senhor ou senhor soberano”; e a segunda, muito ambígua, como veneno, remédio ou antídoto.

O teórico Casertano (2010, p. 101), ao comentar as 4 causas elencadas por Górgias, comenta que “o *Encômio de Helena*, do ponto de vista estrutural, é um discurso cuja composição tem como objetivo interrogar-se sobre as razões do comportamento de Helena em relação a sua partida para Troia”. Reboul (2000, p. 5), ao tecer algumas assertivas sobre o mesmo excerto, expressa um parecer distinto do entendimento do estudioso Casertano, afirmando que:

O orador, através de uma enumeração completa, inventaria todas as possíveis causas desse rapto; ou ele se deveu ao decreto dos deuses e do destino; ou ela foi rapidada à força; ou foi persuadida por discursos; ou foi vencida pelo desejo. Ora, em nenhum dos casos, Helena estava livre; em todos, foi subjugada por uma força superior à sua; portanto, não é culpada. Górgias se detém no terceiro caso, a força do discurso, e sua defesa de Helena na verdade é uma defesa da retórica.

Segundo Reboul, por Górgias dar mais ênfase ao terceiro argumento, isto é, a persuasão pelo discurso, O *Encômio de Helena*<sup>228</sup> se constitui, por assim dizer, um elogio ou um discurso de defesa do próprio discurso. O elemento crucial nesse elogio não seria, pois, Helena; mas, sim, a retórica.

Por mais bela e divina que Helena seja, ela não está isenta das forças trágicas imputadas pelos deuses. O plano divino, desde Homero, exerce sobre os homens a sua potencialidade e superioridade. É provável que o sofista Górgias, ao expor os 4 argumentos, esteja dialogando com essa tradição mítica. Evidencia-se, pois, uma força que prevalece sobre os homens, arrebatando-lhes a capacidade de agir.

No parágrafo em análise, assim como nos anteriores, aparecem inúmeras estruturas formadas a partir de dualismos que se configuram por pares antitéticos: “o desejo de um deus” (θεοῦ προθυμία), em contraponto ao que é “por prudência própria da natureza

---

<sup>228</sup> “Ela, diz ele, não é responsável por seu ato, pois foi induzida a agir assim por causa da vontade dos deuses, ou sob pressão de violência, ou ainda pela força de persuasão, ou enfim por paixão. E distingue três formas de persuasão pela linguagem, uma constituindo nos “combates dos discursos dos filósofos”. Trata-se, sem dúvida, de discussões públicas nas quais os sofistas enfrentavam-se para mostrar seu talento, opondo seus discursos a propósito temas sem vinculação com um problema particular, jurídico ou político, mas revelavam sua cultura geral” (HADOT, 2014, p. 38).

humana” (ἀνθρωπίνη προμηθία); o “mais forte” (τὸ κρείσσον), em oposição ao “mais fraco (τὸ ἥσσον)”. Aparecem-se também as relações entre “deus” (θεός) e “homem” (ἄνθρωπος); entre “força” (βία) e “sabedoria” (σοφία).

Górgias afirma, pois, não ser possível impedir a vontade de um deus, pois não “é natural” (...πέφυκε οὐ...) o mais forte ser impedido pelo mais fraco. Percebe-se a criação de uma ordem hierárquica pelo sofista, como se evidencia, respectivamente: “Não é, pois, natural o mais forte ser impedido pelo mais fraco; mas o mais fraco, pelo mais forte ser governado e conduzido; e o mais forte conduzir, mas o mais fraco seguir”. (...) πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι.

Os argumentos gorgianos direcionam a culpa da ida de Helena a Troia à esfera do divino. Na última frase do excerto em análise, o sofista atribui responsabilidade, sobretudo, ao Destino e aos deuses: εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, ἢ τὴν Ἐλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον. Helena deve ser, pois, segundo ele, absolvida da culpabilidade de sua partida.

εἰ δὲ βία ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ μὲν ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἔδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν· ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖ μάλλον ἢ κακολογηθεῖν; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινὰ, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτίραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

É manifesto que, se pela força, porém, foi raptada e ilegalmente foi coagida, e injustamente ultrajada, aquele que a raptou, como ultrajou, por um lado, agiu contra a norma; aquela que foi raptada, como coagida, por outro lado, sofreu infortúnio. Na verdade, o bárbaro que lançou mão de um ataque bárbaro é digno – tanto pelo discurso, tanto pela lei, tanto pela ação – de alcançar, pelo discurso, a responsabilidade; e, pela lei, a privação; e, pela ação, a punição. De que maneira, porém, aquela que foi coagida, que foi privada da pátria e que foi afastada dos amigos não poderia ser objeto de piedade mais do que mal falada? Ele agiu, por um lado, de forma terrível; ela, por outro, padeceu: na verdade, é justo ter piedade dela; e, dele, horror.

(*Encômio*, 7)

A temática do rapto – segundo argumento utilizado por Górgias – também está presente na historiografia grega. No início da obra *Histórias*, Heródoto, ao explicar a causa da guerra entre gregos e fenícios, troianos e helenos, atribui a um rapto o motivo

da pugna. O historiador de Halicarnasso (*Histórias, Livro I.1*), com base em relatos, afirma que:

Os helenos, após esse episódio, viajaram para Tiro, na Fenícia, e, ao atracarem os seus barcos, raptaram a filha do rei, Europa. Os fenícios, ao chegarem a Argos, expuseram as suas cargas à venda. Depois de alguns dias na região, os navegantes fenícios, ao avistarem, dentre outras mulheres, a filha do rei Ínaco, cujo nome é Io, decidiram raptá-la.

Heródoto também faz alusão ao motivo que desencadeou a guerra entre gregos e troianos. Segundo informações obtidas pelo historiador, Alexandre<sup>229</sup> resolveu, ao tomar conhecimento desses fatos, raptar uma mulher grega. Dessa forma, o pesquisador de Halicarnasso narra os fatos:

Eles contam que, depois disso, na segunda geração, Alexandre, filho de Príamo, ao ouvir isso, quis ter uma mulher da Hélade por meio do rapto, completamente ciente de que não receberia punição; pois aqueles não a permitiriam. Assim, nesse momento, após raptar Helena, os helenos decidiram primeiro enviar um mensageiro para exigir sua restituição e pedir satisfação pelo rapto. Quando fizeram essas proposições, alegaram o rapto de Medeia, que eles mesmos não foram punidos, nem a devolveram; mesmo eles tendo pedido satisfação, queriam que eles sofressem punições da parte deles. Portanto, até esse ponto, eram somente raptos de um lado e de outro (*Histórias, Livro I.3*).

Górgias constrói, dialogando com essa tradição, a visão de que Helena foi para a cidade dos troianos sem consentimento próprio<sup>230</sup>. Por essa razão, Páris, responsável pelo rapto, é predicado pelo sofista de bárbaro (βάρβαρος)<sup>231</sup>. Ele cria, pois, uma combinação rítmica de palavras – uma no *nominativo* e outra, no *acusativo* – com o vocábulo βάρβαρος, como é possível se notar, respectivamente: ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα (...).<sup>232</sup>

Outro efeito estilístico criado por Górgias ocorre pelo fato de o autor se utilizar de um verbo e de um nome (substantivo) que contêm a mesma carga semântica. O substantivo ἐπιχείρημα (empreendimento) e o verbo ἐπιχειρεῖν (empreender), por serem cognatos, produzem aquilo que a gramática denomina de *acusativo de objeto direto interno*. Como destaca Horta (1991, p. 370), “essa classe de *acusativo* pode ser

---

<sup>229</sup> Páris.

<sup>230</sup> “Raptar mulher era um feito considerado próprio dos homens injustos, mas considerar vingarem-se seriamente pelas que foram raptadas é insensatez, os prudentes não têm nenhuma consideração pelas que foram raptadas; pois é evidente então que, se elas mesmas não o quisessem, não teriam sido raptadas” (*Histórias, Livro I.4*).

<sup>231</sup> Aquele que não fala grego.

<sup>232</sup> De fato, merecedor, é o bárbaro que empreendeu um empreendimento bárbaro (...).

também chamada de *acusativo cognato* ou de *qualificação*, pois aparece em substantivos de significado semelhante ao do verbo ou da mesma raiz que este”. Ao relatar o ato bárbaro de Páris, o sofista faz uso desses aspectos semântico-gramaticais.

No 6º parágrafo, onde as quatro causas são apresentadas, Górgias dá destaque, sobretudo, ao primeiro argumento: o Destino<sup>233</sup>, os deuses<sup>234</sup> e a Necessidade<sup>235</sup>. Essas forcas divinas são uma das responsáveis, por assim dizer, pelo egresso de Helena para a cidade dos teucros. No 7º parágrafo, que é o excerto em questão, enfatizar-se-á a segunda causa, isto é, o rápido de Helena por Páris, o qual, por seu ato, é classificado de bárbaro<sup>236</sup>.

Em nenhum momento, o criador do *Encômio* considera a hipótese de Helena ter partido voluntariamente com o filho de Príamo, rei de Troia. Listam-se, tão-somente, as causas que desencadearam a viagem da personagem lendária. De acordo com Górgias, Helena foi coagida e privada da pátria. Por essa razão, ela deve ser considerada mais digna de piedade do que de vitupério.

O sofista classifica a ação do príncipe troiano como terrível: “ele agiu, por um lado, de forma terrível” (...ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά...); “ela, por outro, padeceu” (...ἡ δὲ ἔπαθε...). Ele finaliza o parágrafo 7º com a seguinte frase: “na verdade, é justo ter piedade dela; e dele, horror” (...δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτίρειν, τὸν δὲ μισῆσαι...). Vê-se, pois, que o compositor do *Encômio* emprega novamente as partículas correlativas μέν e δέ para se obter as ideias contrastivas do texto.

O vocábulo, empregado por Górgias, para descrever a atitude de Páris, é δεινός. Essa palavra pode ser, ora traduzida como algo “terrível, mau, funesto” ora como “admirável, impressionante, hábil”, respectivamente.

É digno, pois, de destaque que Platão, na *Apologia de Sócrates*, faz uso da mesma expressão para ressaltar o modo como Sócrates se expressa, de acordo com os seus acusadores. Sócrates afirma que: “Das muitas mentiras que disseram, uma especialmente surpreendeu-me bastante, a saber, que deveis vos acautelar para não

---

<sup>233</sup> Τύχη

<sup>234</sup> Θεοί

<sup>235</sup> Ανάγκη

<sup>236</sup> “O bárbaro é apresentado pelo historiador de Halicarnaso como “o outro” por excelência. O que o distingue do grego é, antes de mais nada, sua submissão a um poder despótico, o do rei, ao passo que o grego é um homem livre. Em seguida vem a sua incoerência, sua *hýbris*, oposta ao senso de ordem próprio dos gregos” (MOSSÉ, 2004, p. 55).

serdes ludibriados por mim porque eu era um orador extraordinariamente hábil<sup>237</sup>” (*Apologia*, 17b)<sup>238</sup>. A estrutura em grego, que o autor dessa tradução adota, é: (...) ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν (...).

Em uma tradução alternativa, poder-se-ia obter a seguinte versão: “como sendo hábil (terrível) no dizer”. O tradutor optou, no entanto, por: “um orador extraordinariamente hábil”. Em sua fala, Sócrates afirma que os seus acusadores apresentam-se de forma mentirosa, ao descrevê-lo como um homem habilidoso ou terrível no discurso. No caso de Páris, Górgias destaca a ação “terrível” com que o troiano, forçosamente, conduziu Helena a Troia.

Na frase que inicia o parágrafo 7º, aparecem cinco estruturas passivas, e todas elas se referem à personagem. Em relação a Páris, ocorrem duas formas ativas. A sentença que encabeça o respectivo parágrafo foi novamente projetada por oposição. Górgias apresenta Helena com a que “foi raptada” (ἠρπάσθη), que “foi coagida” (ἐβιάσθη), “ultrajada” (ὕβρισθη), “raptada” (ἄρπασθεῖσα) e “coagida” (ὕβρισθεῖσα). As três primeiras são verbos; ao passo que as duas últimas são participípios.

Os vocábulos, pois, alusivos ao troiano são dois participípios aoristos na voz ativa: ἄρπάσας (aquele que raptou) ὕβρισας (aquele que ultrajou). As oposições são configuradas, inicialmente, por duas classes de indivíduos: aquele que praticou a ação bárbara; e, por outro, aquela que sofreu o infortúnio.

A oposição entre os dois personagens é marcada pelos argumentos antitéticos que se desdobram na ação executada por Páris, e, na sofrida, por Helena. O sofista utiliza as mesmas formas verbais, em vozes distintas, para demarcar os movimentos realizados e vivenciados pelo casal. Ele atesta que o filho de Príamo raptou (ἄρπάσας) e ultrajou (ὕβρισας) Helena; essa, por assim dizer, foi raptada (ἠρπάσθη) e ultrajada (ὕβρισθη).

Górgias alega que aquele que cometeu o ato bárbaro deve alcançar – pelo discurso (λόγῳ), pela lei (νόμῳ) e pela ação (ἔργῳ) – a acusação. Por intermédio do discurso, a responsabilidade; pela lei, a privação; pela ação, a punição: ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν (De fato, merecedor é o bárbaro que empreendeu um empreendimento bárbaro – tanto pelo discurso, tanto pela

---

<sup>237</sup> (...) μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο, ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρὴ ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι, μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε, ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν (...): Texto, em grego, extraído da edição bilíngue da *Apologia de Sócrates*, da editora Martin Claret, 2009.

<sup>238</sup> Tradução e notas de Edson Bini.

lei, tanto pela ação – de alcançar, pelo discurso, a responsabilidade; pela lei, a privação; pela ação, a punição).

εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀγελῆν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω.

Se foi, pois, o discurso que a persuadiu e enganou a alma, não é difícil defender-se em relação a isto e afastar a acusação, de tal maneira. O discurso é um grande soberano que, por intermédio de um corpo pequeníssimo e imperceptível, realiza as ações mais divinas. Ele é, pois, capaz de afastar o medo, libertar da dor, infundir regozijo e aumentar a piedade. Estas coisas são tais como eu demonstrei.

(*Encômio*, 8)

Nesse excerto, Górgias desenvolverá o terceiro argumento, que está inserido nos quatro raciocínios apresentados no 6º parágrafo. O primeiro está relacionado ao âmbito divino; o segundo, ao rapto; e o terceiro, acima destacado, está associado ao poder persuasivo do *lógos*<sup>239</sup>. O sofista enfatiza, nitidamente, o terceiro argumento ao longo dos parágrafos subsequentes. O discurso é, pois, apresentado como um poderoso instrumento de persuasão. Ele exerce, segundo Górgias, uma capacidade ambígua, por assim dizer; o *lógos*, por um lado, persuade (πεῖθω); por outro, engana (ἀπατάω)<sup>240</sup>.

É digno de nota que, no início do *Encômio de Helena*, o autor do elogio estabelece uma relação entre o discurso e a verdade. Assim como o ornamento (ordem), para a cidade, é a coragem; para o corpo, a beleza; para a alma, a sabedoria; para a conduta, a virtude; o ornamento, para o discurso, é, pois, a verdade<sup>241</sup>.

Parece-nos, pois, que a proposta incipiente de Górgias é a busca pela verdade; no entanto, é com o *lógos* que ela assume a sua forma ornamentada. A verdade

---

<sup>239</sup> (1) *pela vontade do destino, pela decisão dos deuses e pelo decreto da Necessidade* (Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφισμασιν); (2) *ou raptada com violência* (βία ἄρπασθείσα); (3) *persuadida pelo lógos* (λόγοις πεισθείσα); (4) *capturada pelo amor* (ἔρωτι ἄλοῦσα).

<sup>240</sup> “El carácter engañoso del *lógos*, así enfocado, es insoluble de su función persuasiva, y no sería exagerado decir que el valor del discurso se mide para Gorgias por su capacidad de producir engaño y persuasión, antes que por dar cuenta de una verdad” (PINOTTI, 2008, p. 54).

<sup>241</sup> Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια.

(ἀλήθεια)<sup>242</sup>, como ornamento (κόσμος), pode ser produzida e manipulada pelo poder ambivalente do discurso. A alma (ψυχή), segundo o sofista, é persuadida e enganada pelo discurso: εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὥδε (Se foi, pois, o discurso que a persuadiu e enganou a alma, não é difícil defender-se em relação a isto e afastar a acusação, de tal maneira).

O compromisso com o qual Górgias se compromete tem como base a verdade dos fatos que contribuíram com a partida de Helena para Troia. Ele afirma que o seu objetivo é: “...demonstrar que aqueles que a acusam são mentirosos e revelar as coisas verdadeiras ou fazer cessar a ignorância” (...τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τᾶληθές ἢ παῦσαι τῆς ἀμαθίας)<sup>243</sup>. O mesmo discurso (λόγος) que, por meio de seu ornamento, revela a verdade também produz o engano, pela persuasão. Ao tecer comentários sobre o objetivo inicial de Górgias, com a composição do *Encômio de Helena*, Kerferd (2003, p. 139) afirma que:

No início do *Elogio*, como vimos, Górgias declara que era sua intenção indicar a verdade (par. 2). Entretanto, ao longo da discussão de *logos* (nos pars. 8-14), ele fala do *logos* que persuade produzindo engano (*apate*), e da persuasão que é bem-sucedida porque moldou, primeiro, um *logos* falso. Isso levou à sugestão de que, para Górgias, a única maneira pela qual a persuasão age na opinião é por engano.

No 8º parágrafo, ora em análise, o sofista responsabiliza o discurso, pois ele, segundo Górgias, é “um grande soberano” (...λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν...). a palavra grega δυνάστης pode ser traduzida como: senhor, chefe, soberano e governador de um território. Ao afirmar que o λόγος é um δυνάστης, o autor do *Encômio de Helena* confere ao discurso um estatuto divino e despótico.

O *lógos* afeta, portanto, a alma e exerce sobre ela controle e mudança de ânimo. No 1º parágrafo do *Encômio*, o escritor relaciona a sabedoria (σοφία) à alma (ψυχή). No entanto, ao comentar os sentidos da palavra “sabedoria”, Hadot destaca que (2014, p. 42): “a *sophía* pode, por outro lado, também designar a habilidade com a qual se sabe conduzir com outrem, habilidade que pode chegar até a astúcia e a dissimulação”. É

---

<sup>242</sup> “No início do *Elogio*, o que parece que Górgias está dizendo é que para se chegar à verdade é necessário indicar a verdade ou a realidade mesma e não o *logos*; e isso só pode ser feito mediante a aplicação de algum tipo de processo de raciocínio ao *logos* em questão” (KERFERD, 2003, p. 140).

<sup>243</sup> Cf. (*Encômio*, 2).

notório que, mesmo munida de sabedoria ou astúcia, a alma pode ser afetada e manipulada pelo poder ambivalente do *lógos*.

Górgias dedica, por assim dizer, sete parágrafos para discorrer a respeito do terceiro argumento, ou seja, o *lógos* e a sua capacidade de persuadir as almas. Isso significa dizer que, entre os quatro argumentos apresentados no 6º parágrafo, o sofista dá mais ênfase ao terceiro raciocínio. Do 8º ao 14º parágrafos, o terceiro argumento apresenta-se ao longo de todos esses excertos. Górgias, apenas, introduzirá a quarta causa – o amor (ἔρως) e sua relação com a visão (ὄψις) –, a partir do 15º parágrafo.

O *lógos*, no *Encômio*, de acordo com Górgias, além de ser um déspota, um senhor, um tirano (δυνάστης), possui um corpo (σῶμα) pequeníssimo<sup>244</sup> e imperceptível que é capaz de realizar as ações mais divinas: (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ)<sup>245</sup>.

Não se constitui, pois, a primeira vez que o sofista utiliza o vocábulo “corpo” em relação a outros elementos. Desde a parte incipiente do *Encômio de Helena*, esse uso se evidencia. O retórico Górgias emprega a palavra “corpo” nos parágrafos 1º, 4º, 8º, 9º, 14º, 16º, 18º e 19º. Em cada um desses, o escritor estabelece uma associação entre esse vocábulo e outros termos; produzindo, pois, com isso, novos efeitos argumentativos.

No §1, Górgias afirma que o “ornamento, para o corpo, é a beleza”: (κόσμος... σῶματι δὲ κάλλος); ao passo que, no §8, o autor concebe o *lógos* como um corpo pequeníssimo e imperceptível (...σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ...). No 4º parágrafo, ao tecer considerações sobre a beleza divina de Helena, o escritor destaca que, por esse motivo, “ela fez nascer, em muitos, muitos desejos de amor e reuniu, em um corpo, numerosos corpos de homens” (πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν).

O discurso, tal como um “corpo belo”, por meio de sua ornamentação, engendra o mesmo efeito nos ouvintes. A beleza de Helena, oriunda da esfera divina, produziu, como afirma Górgias, o desejo (ἐπιθυμία) em muitos homens. O *lógos*, pois, como um pequeníssimo corpo, ornado pela beleza de sua composição, exerce a mesma potência arrebatadora dos sentidos.

---

<sup>244</sup> “O discurso, esse corpo diminuto, mas de informação concentrada, pode afetar de modo tão profundo que altera a percepção do receptor sobre aquilo que lhe é enunciado. Nesta alteração floresce algo que lhe altera o mundo e o juízo, tornando-os comuns ao discurso enunciado. Floresce a persuasão” (CZEKALSKI, 2006, p. 113).

<sup>245</sup> (*Encômio*, 8).

Górgias enumera quatro sensações que são, por um lado, expelidas, e, por outro, inseridas na alma de todo aquele que é “persuadido e enganado”<sup>246</sup> pelo poder do *lógos*. O discurso, segundo Górgias, produz, pois, um efeito ambíguo. Ele, ora, afasta o medo e libertar da dor; ora, infunde o regozijo e aumenta a piedade (δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀγελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι)<sup>247</sup>. A potencialidade do *lógos* gorgiano manifesta-se de forma ambivalente nas emoções do homem. A alma pode vivenciar afeições duplas: medo-dor e regozijo-piedade<sup>248</sup>. Em relação a essas sensações, Cordero (2011, p. 141) destaca que:

No caso de Górgias, o discurso cria um estado de ânimo ao modificar a atitude do falante, e, para demonstrá-lo, ele escreveu os dois polêmicos discursos que chegaram até nós. No primeiro, *Elogio de Helena*, demonstra que se Helena abandonou seu marido e traiu sua gente é porque foi “seduzida e enganada” pelo *lógos* que é “um grande déspota”, apesar de seu pequeno corpo, capaz de curar ou de matar. Persuasão (*peithó*) e engano (*apáte*) são os caracteres que substituem a pretensão de verdade que possuía o discurso para os filósofos anteriores.

O sofista de Leontinos encerra o 8º parágrafo com uma frase, cuja finalidade, é indicar a ênfase que será conferida ao poder do discurso: “Estas coisas são tais como eu demonstrarei” (ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω). Górgias dedicará, em consonância com §8, o maior número de excertos, para elencar as principais características que fazem do discurso a ferramenta geradora de persuasão e engano. A partir do §8 ao §14, encontrar-se-á uma gama de reflexões sobre a potência do *lógos* e de sua supremacia sobre as emoções dos homens.

δεῖ δὲ καὶ δόξη δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἦς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ’ ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ. φέρε δὲ πρὸς ἄλλον ἂπ’ ἄλλου μεταστῶ λόγον.

<sup>246</sup> “Ambas as problemáticas se reportam, em suas raízes, como se disse, à ideia da força psicagógica do *lógos*. E na doutrina psicagógica do *lógos* se resumem tanto as características da *apáte* poética quanto as da *peithó* retórica. Esta *summa* da doutrina poética e retórica de Górgias pode ser encontrada nos §§ 8-9 do *Encômio de Helena*” (PLEBE, 1978, p. 15).

<sup>247</sup> (*Encômio*, 8).

<sup>248</sup> “Portanto, alegria e dor, todas as paixões do homem, dependem do discurso, para dizer melhor como o discurso logra agir sobre a forma totalmente própria com a qual a nossa alma goza ou sofre. O discurso, então, é como dizíamos, aquilo que “faz ser” as “coisas que são”, porque é aquilo que leva à consciência do homem o significado das coisas nas quais ele está imerso, e é aquilo que o subtrai as seu “ser coisa” como as outras. Por isso é um grande dominador, justamente porque o homem não pode viver sem significados” (CASERTANO, 2010, p. 97).

É, pois, necessário mostrar também, pela opinião, aos que ouvem: Eu considero e nomeio toda poesia um discurso que possui verso. Dele vem ao espírito daqueles que ouvem um estremeamento circulante de medo, piedade que provoca lágrimas abundantes e uma saudade que tem prazer na própria dor. A alma, sobre o que pertence aos outros, sobre as ações e sobre os corpos com sucessos e insucessos, vivencia, através dos discursos, certa infelicidade própria. Bem, nessas condições, eu passo de um discurso para outro.

(*Encômio*, 9)

Nessa parte do *Encômio de Helena*, o sofista, mantendo-se na sequência de destaques dados ao *lógos*, que se iniciou no §8, afirmar “considerar e nomear toda poesia um discurso que possui verso” (metro)<sup>249</sup>: τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον. O poder do *lógos*, ora proposto por Górgias, consiste no discurso poético e em sua capacidade de produzir, na alma daqueles que o ouvem, o medo, a piedade que desencadeia as lágrimas e o sentimento de saudade.

O sofista de Leontinos parece apontar, pois, para um tipo de discurso que valoriza, por meio da metrificação, do ritmo e da versificação, o elemento estético da composição do *lógos*. O estatuto estético-poético do *lógos*<sup>250</sup> tem o poder de suscitar no homem as mais variadas emoções. Referente à relação entre poesia e retórica, em Górgias, Schüler (1992, p. 69) atesta que: “No fim do século V a.C., Górgias, outro siracusano, avizinha a oratória da poesia, dedicando-se com afinco à tarefa de transformar o discurso em objeto estético”.

A poesia, como um *lógos* possuidor de metro, suscita simultaneamente alegria, dor e nostalgia. Havelock (1998, p. 170), em consonância com esse pensamento, destaca que: “O público alegrava-se e relaxava como se estivesse hipnotizado pela sua reação a uma série de padrões rítmicos, verbais, vocais, instrumentais e físicos, todos juntos em movimento e de maneira essencialmente harmônica”. Ao tecer comentários sobre a relação entre a poesia e a prosa gorgiana, Dinucci (2009, p. 138) afirma que:

Górgias, portanto, elege a forma poética com a mais eficiente forma do discurso no que se refere à sua capacidade de persuasão. Para dar ao discurso

---

<sup>249</sup> “No sentido amplo, refere-se a toda estrutura de um poema ou a todo um tipo de formas versificadas; no sentido restrito, nomeia a unidade rítmica repetida ou combinada num verso ou cólon, silábico ou quantitativo” (CAMPOS, 1978, p. 109).

<sup>250</sup> “La diferencia entre discurso y poesía es secundaria, sólo formal, en virtud de la comunidad de su naturaleza: ambos son *lógos* y son, al par, *poésis*, lenguaje capaz de contruir un mundo artificioso que llega a conmover al oyente. La mentalidad de quien es afectado por este tipo de discurso, que correspondería a la del espectador de tragedias, desprecia la experiencia en beneficio del artificio y de la puesta en escena oratoria” (PINOTTI, 2008, p. 50).

em geral uma capacidade de persuasão semelhante à poesia, Górgias introduziu na oratória vários recursos que eram anteriormente apenas utilizados na poesia: são as chamadas figuras gorgianas, que conferiram a Górgias notoriedade através dos séculos.

Górgias<sup>251</sup> aproxima a capacidade persuasiva do *lógos* ao poder da poesia<sup>252</sup>, que, para o sofista, também se constitui em discurso. A alma vivencia todas as emoções produzidas pela estética da declamação poética do discurso metrificado. As sensações que os ouvintes sentem, ao serem afetados pelo discurso poético, desencadeiam, na alma do homem, comoções ambíguas, como declara, pois, Górgias: “Dele vem ao espírito daqueles que ouvem um estremecimento circulante de medo, piedade que provoca lágrimas abundantes e uma saudade que tem prazer na própria dor” (ἦς τοὺς ἀκούοντα εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής).

Os vocábulos utilizados por Górgias, para descrever as afeições da alma, são: φρίκη (tremor, temor religioso, arrepio provocado respeito à divindade); ἔλεος (piedade, compaixão); e πόθος (saudade, desejo, vontade, paixão). Eles são adjetivados, respectivamente, por: περίφοβος (que circunda em medo)<sup>253</sup>; πολύδακρυς (que provoca lágrimas); e φιλοπενθής (que tem prazer na própria dor). Cassin (2005, p. 54), ao tecer comentários sobre a assertiva de Górgias, afirma que: “O exemplo do teatro, de que Górgias imediatamente lança mão, seria a mais deslumbrante das ilustrações”.

É digno de nota que Aristóteles, em *Arte Poética*, emprega duas palavras cujo sentido é o mesmo das que o sofista faz uso: φόβος ε ἔλεος. Ao definir a Tragédia, o estagirita destaca que:

Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεωσ σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένω λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου

<sup>251</sup> “Diante disto, pode-se perguntar: o que, então Górgias terá sido? Retor ou poeta? Esta não é uma pergunta secundária; ao contrário, é a que define a questão. E a resposta é que Górgias é tanto retor quanto poeta. Mas apenas porque, primordialmente, Górgias é “poético”. Antes de qualquer outra significação, ποίησις é produção e criação. Portanto, de uma maneira mais original, será *poeta* qualquer produtor de discursos” (CZEKALSKI, 2006, p. 116).

<sup>252</sup> “O discurso, seja ele qual for, afeta seja qual for o espírito. Em vista disso, um discurso preparado de modo especial parece poder afetar de modo igualmente especial seu receptor. O discurso parece poder ser capaz de atravessar todos os *poros* para atingir o espírito em cheio, tal qual uma flecha” (CZEKALSKI, 2006, P. 113).

<sup>253</sup> Aristóteles utiliza a palavra φόβος; Górgias, no entanto, a emprega com a preposição περί: περίφοβος. De acordo com Horta (1991, p. 428), essa preposição poder significar: “em redor de, em torno de, com relação a e ao redor de”. A semântica dessa preposição dependerá do *caso* a que ela está associada. Por essa razão, optou-se, nesse estudo, pela tradução: “que circunda em medo”.

περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (*Poética*, VI, 1449 b, 24-28)<sup>254</sup>.

É, pois, a Tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”.

A poesia, como *lógos* metrificado, de acordo com Górgias, suscita, em quem a ouve, “um estremecimento circulante de medo, piedade que provoca lágrimas abundantes e uma saudade que tem prazer na própria dor”; Aristóteles, que emprega dois termos similares<sup>255</sup> para definir os efeitos miméticos ou representativos da Tragédia<sup>256</sup> sobre os seus espectadores, destaca que a linguagem do teatro constitui-se, por assim dizer, em *lógos* ornamentado (ἡδυσμένω λόγῳ). O vocábulo grego ἡδυσμα significa, respectivamente: “que torna agradável, aroma, tempero<sup>257</sup>”.

Pinheiro (2015, p. 73)<sup>258</sup>, ao comentar o sentido dessa palavra, em nota de sua tradução da *Poética* de Aristóteles, destaca que: “A linguagem atrativa, ornamentada ou aprazível (*hedusménon*) é aquela que se distingue por realizar o aprazível por meio da métrica e/ou do canto”. Em concordância com esse estudioso, a teórica Daisi Malhadas (2003, p. 23) afirma que: “O *lógos* (“palavra, linguagem”) qualificado de *hedysménos* classifica a tragédia como poesia (*poíesis*) e a torna, assim distinta de artes como a música instrumental e também da prosa”.

Tanto o discurso poético como o trágico<sup>259</sup> são capazes de suscitar prazer, medo e piedade na alma dos homens. Parece que Górgias<sup>260</sup> dialoga com as manifestações do fazer poético e trágico<sup>261</sup> de seu tempo. A sua prosa, por assim dizer, contém um pouco

---

<sup>254</sup> Tradução de Eudoro de Souza.

<sup>255</sup> Cf. φόβος e ἔλεος: medo e piedade.

<sup>256</sup> “Por outro lado, aqueles que assistem à tragédia se submetem a um engano voluntário, pois ou veem o mito como uma ficção ou sabem que o poeta não presenciou qualquer daqueles fatos sobre os quais versa a tragédia” (DINUCCI, 2009, p. 141).

<sup>257</sup> Cf. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 2. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 194, 2008.

<sup>258</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

<sup>259</sup> “A poesia mítica (especialmente a poesia trágica) é, portanto, para Górgias, a forma do discurso mais apta para exercer a *psycagogia*, a condução das almas realizada pelo orador sobre os ouvintes” (DINUCCI, 2009, p. 144).

<sup>260</sup> “O exame de Górgias do mito de Helena revela uma afirmação característica do pensamento gorgiano, bem como do trágico em geral: por mais virtuoso que seja um ser humano, isso não garante que sobre ele não se abatam calamidades e infortúnios” (DINUCCI, 2008, p. 77).

<sup>261</sup> “Ora, Górgias verá, no trágico, a confluência de dois aspectos positivos de *apate*: por um lado, o prazer oriundo da empatia despertada pelos acontecimentos que envolvem os personagens e, por outro, que a tragédia contém para Górgias uma premissa não transcendente que, tomada como fato ou mesmo como meramente provável, conduz os homens a um comportamento mais adequado diante das coisas reais” (DINUCCI, 2009, p. 141).

de cada traço. Cassin, ao analisar o §9 do *Encômio*, (2005, p. 55) destaca que: “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, ao invés de pronunciá-las, as ouvem”.

Em relação ao trágico<sup>262</sup> e à epopeia, e as suas possíveis apropriações por Górgias, Dinucci (2009, p. 135) afirma que: “Acrescentemos também que este discurso de que Górgias trata não é unicamente o discurso do orador, mas a palavra em sentido universal, aquela do poeta, na epopeia e na tragédia”.

Segundo Górgias, a alma experimenta, pois, por meio do discurso<sup>263</sup>, certa perturbação que afeta a alma e o corpo: “A alma, sobre o que pertence aos outros, sobre as ações e sobre os corpos com sucessos e insucessos, vivencia, através dos discursos, certa infelicidade própria<sup>264</sup>, afirma o sofista.

Helena parece, por assim dizer, ser perpassada, no *Encômio de Helena*, por uma característica típica do espírito trágico; ela se apresenta, em todo momento, influenciada por forças divinas e impelida à realização de ações que lhe escapam o controle. Na verdade, a lendária Helena torna-se vítima dos deuses, do discurso e das imagens captadas pela vista (ὄψις). Não é normal, afirma o próprio Górgias, o mais fraco sobrepujar o mais forte; ao contrário, o mais forte exerce domínio sobre o mais fraco.

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγὸὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγὸὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηγνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

Por intermédio, pois, dos discursos, os cantos mágicos, inspirados pelos deuses, vêm a ser introdutores de prazer e afastadores de aflição. Com efeito, o poder do canto mágico, travando relações com a opinião da alma, enfeitiçou, persuadiu e modificou-a por encantamento. Duas artes de encantamento e magia foram, pois, reconhecidas: aquelas que são erros da alma e enganos da opinião.

(*Encômio*, 10)

---

<sup>262</sup> “Até quando enganador, o engano pode ser um engano justo e o enganado pode ir-se mais sábio do que antes, como acontece com as ficções da tragédia, que, para Górgias, era apenas retórica em versos” (GUTHRIE, 1995, p. 171).

<sup>263</sup> “O que comunicamos ao nosso próximo nunca é “essas coisas reais”, mas apenas um *lógos* que é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas” (KERFERD, 2003, p. 139).

<sup>264</sup> (...) ἐπ’ ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ (*Encômio*, 9).

Górgias, nesse parágrafo, ainda dedica ao terceiro argumento<sup>265</sup> grande proeminência; o que ocorrerá, pois, até o §14. A última frase do §9 estabelece com §10 uma transição de pensamento em relação à ênfase com que Górgias proporcionará a outras potencialidades pertencentes ao discurso. O sofista finaliza, assim, o parágrafo antecedente: “Bem, nessas condições, eu passo de um discurso para o outro” (φέρει δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ’ ἄλλου μεταστῶ λόγον).

Na verdade, o autor não muda o foco da argumentação, ao afirma que passará de um discurso a outro. Não ocorrerá, pois, com essa assertiva de Górgias, uma transição de argumentos. Ele continuará a expor, sem sair do terceiro argumento, a *dýnamis* do *lógos* sobre a alma do homem.

No parágrafo, ora em investigação, o retórico Górgias atribui ao discurso outras capacidades que o tornam, como destacado em exemplos anteriores, um elemento munido de ambiguidade. Por intermédio de seu poder (δύναμις), o *lógos* exerce, ao mesmo tempo, a função de introdutor de prazer e afastador de dor: “Por intermédio, pois, dos discursos, os cantos mágicos, inspirados pelos deuses, vêm a ser introdutores de prazer e afastadores de aflição” (αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίγονται).

Os vocábulos ἡδονή (prazer, satisfação) e λύπη (dor, aflição) são as emoções apreendidas pela alma do homem como resultado do poder ambivalente dos cantos mágicos e encantadores (ἐπωδαί) dos discursos inspirados pelos deuses (ἔνθεοι διὰ λόγων). Essas palavras, por assim dizer, estabelem entre si um par conceitualmente antagônico. O que confere, pois, ao *lógos* gorgiano um caráter antitético, fabricante de efeitos duplos.

Górgias atribui, pois, ao *lógos* uma potência mágica capaz de enfeitiçar, persuadir e modificar a alma por encantamento: “Com efeito, o poder do canto mágico, travando relações com a opinião da alma, enfeitiçou, persuadiu e modificou-a por encantamento” (συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία)<sup>266</sup>. Encontra-se, no *Encômio de Helena*, uma

---

<sup>265</sup> Cf. (*Encômio*, 6): “persuadida pelo logos” (λόγοις πεισθεῖσα).

<sup>266</sup> “Assim, há, segundo Górgias, duas artes (*technai*) pelas quais se pode persuadir através do discurso: as artes da fascinação (*goeteias*) e da magia (*mageias* - *Helena*, 10). Dizemos que tais características são moralmente neutras porque podemos, a partir delas, tanto causar um benefício quanto um malefício naquele que escuta (por exemplo: serão imorais quando aquele que fala provocar alegria não havendo nenhum motivo real para alegria, intensificar a compaixão não havendo qualquer motivo para a compaixão, etc.)” (DINUCCI, 2009, p. 136).

equiparação entre discurso e magia; entre persuasão e encantamento. Sobre essa questão, o teórico Casertano (2010, p. 101) sustenta que:

Frequentemente sublinhou-se em Górgias o aspecto “mágico” da palavra, uma espécie de exibição da potência do *lógos*, fato pelo qual a arte do dizer seria reconduzida à prática ritual da palavra mágica, que colocaria o orador entre o sacerdote e o médico. Nessa perspectiva, o falar do orador, que expressa o seu domínio das palavras, pretende ser o seu domínio sobre as coisas: médico da alma, ele quer não explicar, mas ocultar; não convencer, mas enganar.

Ao ocorrer, segundo o sofista, o encontro entre a opinião da alma (ἡ δόξη τῆς ψυχῆς) e o poder do canto mágico (ἡ δύνναμις τῆς ἐπωδῆς)<sup>267</sup>, a alma, que possui tão-somente a opinião como sustentação, é enfeitada, persuadida e modificada, respectivamente. Kerferd (2003, p. 137) atesta, pois, que:

Essa opinião, contudo, não é confiável e pode fazer a pessoa tropeçar e cair, com consequências infelizes para si mesma. O *lógos* é capaz de agir persuasivamente nessa opinião porque a opinião não é conhecimento e, por isso, é fácil de mudar.

O *lógos*, que é mais poderoso do que a opinião, pois, de acordo com o teórico, ela não é conhecimento. A *dóxa* (δόξα), como destaca Cordero (2011, p. 176), “é a explicação da realidade sensível, individual e mutável”. Tudo, nela, é, pois, frágil e inconsistente. A alma é modificada pelo discurso, sobretudo, pelo fato de ela se utilizar da opinião como verdade única e absoluta da realidade.

Górgias destaca dois tipos de técnicas (δισσαὶ τέχναι) que, segundo ele, exercem duas potencialidades na alma dos homens: “erros da alma” (ψυχῆς ἀμαρτήματα) e “enganos<sup>268</sup> da opinião” (δόξης ἀπατήματα)<sup>269</sup>. O discurso, na verdade, se apropria da

---

<sup>267</sup> “O conceito de poesia como *apáte* deve ter dependido da educação pitagórica que Górgias recebeu em sua juventude, como discípulo de Empédocles. Ele está, de fato, ligado ao conceito mágico-poético, próprio dos pitagóricos, de um “encantamento” poético: ἐπωδή, γοητεία (*epodé, goeteía*). Entretanto, o seu significado diverge consideravelmente do pitagórico. Para os pitagóricos, a arte devia servir para curar tanto as moléstias do corpo quanto da alma: ἡ μουσική ... πρὸς ὑγείαν (*he mousiké ... pròs hygeían*), [visando] à saúde, lê-se em Jámblico. Para Górgias, entretanto, o “engano” e o encantamento poético, mais do que a cura, criam, eles próprios, uma doce doença da alma, um seu desvio que, contudo, é bem melhor do que a maçante normalidade: “do encantamento e da magia nascem duas artes (a poesia e a prosa artística), que constituem um desvio da alma e um engano da opinião” (PLEBE, 1978, p. 13).

<sup>268</sup> “O engano é, pois, a consciência de que, no discurso, não basta respeitar abstratas regras lógicas e racionais para convencer o outro, mas é preciso envolver também os seus sentimentos, os seus afetos, a sua emotividade, para determiná-lo a uma conduta mais justa” (CASERTANO, 2010, p.103).

<sup>269</sup> (*Encômio*, 10): γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηγνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

debilidade da opinião, cuja origem é o engano, e, facilmente, persuade a alma. O erro (ἀμάρτημα) está atrelado à alma; e o engano (ἄπάρτημα), à opinião.

É dessa forma, por assim dizer, que o sofista cria um paralelismo lógico, entre as estruturas ἀμαρτήματα e ἀπάρτηματα, cuja finalidade consiste em destacar o *dýnamis* do *lógos*. Ao enfatizar a supremacia do *lógos* sobre a *dóxa*, Kerferd (2003, p. 141) sustenta que:

Mas o estado cognitivo mais comum é opinião, não conhecimento, e o *logos*, que é mais poderoso que a opinião, age sobre a opinião. Ambos são falsos, em contraste com verdade e conhecimento. Mas é possível apelar dos enganos do *logos* e da opinião, para o conhecimento e a verdade. O efeito desse apelo, embora providencie conhecimento, não remove o incurável caráter falso do *logos*, visto que o *logos* não pode nunca ser a realidade que pretende expor.

Os enganos da opinião, uma vez consumados, conduzem a alma ao estado de persuasão. A fragilidade se encontra na *dóxa* (δόξα)<sup>270</sup>, e a alma, por possuí-la tão-somente, é afetada pela força do *lógos*, que ora, como afirma Górgias, introduz o prazer, ora afasta a dor. Concernente a esse entendimento, Pinotti (2008, p. 53) destaca que: “En suma, alterar la percepción que el oyente tiene de los hechos, hechizarlos por su forma, transformar sus opiniones, son algunas de las capacidades del *lógos*”.

ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν τε παροισχόμενων μνήμην τῶν τε παρόντων ἔννοιαν τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροισχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλέρᾳ καὶ ἀβεβαίως οὔσα σφαλέραις καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

Quantos, pois, persuadiram e persuadem outros tantos a respeito de tantas outras coisas, modelando um discurso enganoso. Se todos, sem dúvida, tivessem, a respeito de tudo, a memória de coisas que transcorrem, a noção das situações atuais e a previsão de coisas que estão por vir, não seria o discurso semelhante semelhantemente àqueles que, neste momento, não

<sup>270</sup> “Mas retornando à *dóxa* ou opinião: é esta palavra que, exatamente por causa das suas ambiguidades, foi escolhida não apenas por Platão, mas por alguns de seus predecessores para cristalizar aquelas propriedades da experiência poetizada, das quais os intelectuais estavam tentando fugir. Tanto o nome quanto o verbo *doko* são realmente desconcertantes para a lógica moderna na sua extensão de relação tanto subjetiva quanto objetiva. O verbo denota o que “parece que ocorre em mim, o “sujeito”, a saber, minhas “impressões pessoais”, quanto o que “parece” que me liga como um “objeto” a outras pessoas que olham para mim – a impressão que causo nelas. Correspondentemente o nome é tanto a “impressão” que pode estar em minha mente quanto a “impressão” que outros têm de mim. Ele poderia ser, portanto, o termo ideal para descrever aquela fusão ou confusão do sujeito com o objeto que ocorria na declamação poética e na disposição mental criada por essa declamação. É o “aspecto aparente das coisas”, quer se considere esse panorama interior ou exterior a mim” (HAVELOCK, 1998, p. 264).

podem facilmente recordar o que transcorre, nem olhar atentamente a situação atual e nem predizer aquilo que está por vir. Da mesma forma, muitos, a respeito de numerosas coisas, proporcionam à alma a opinião como conselheira. Sendo, pois, a opinião inconstante e instável, lança aqueles que se utilizam dela em inconstantes e instáveis sucessos.

(*Encômio*, 11)

Górgias atribui outra capacidade persuasiva ao *lógos*. O discurso se apresenta, pois, de maneira plasmática e modelar. O sofista destaca que: “quantos, pois, persuadiram e persuadem outros tantos a respeito de tantas outras coisas, modelando um discurso enganoso” (ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσσοντες). Na primeira frase do §1 do *Encômio de Helena*, o siracusano afirmou que o ornamento, para o discurso, é a verdade (...κόσμος... λόγῳ δὲ ἀλήθεια).

No §11, ora em análise, no entanto, o discurso exerce a possibilidade de modelar e forjar um conteúdo enganoso. Verdade (ἀλήθεια) e engano (ψεῦδος) expressam a ambivalência da *dýnamis* do discurso. A verdade, como ornamento, pode ser, pois, modelada por um discurso enganoso, a fim de se cumprir o principal propósito do *lógos*, no *Encômio*: a persuasão (πειθῶ)<sup>271</sup>. Do mesmo radical<sup>272</sup> dessa palavra, advém o verbo empregado por Górgias no início do §11: “... persuadiram e persuadem ...” (ἔπεισαν πείθουσι).

Faltam aos homens, segundo Górgias, “a memória de coisas que transcorrem” (παροιχομένων μνήμη), “a noção das situações atuais” (παρόντων ἔννοια) e “a previsão de coisas que estão por vir” (μελλόντων πρόνοια). O que alma humana depreende são, tão-somente, as impressões viabilizadas pela opinião (δόξα), que, de acordo com o sofista, não produzem o conhecimento dos fatos em sua totalidade. Por conta da escassez informacional que a opinião proporciona, a verdade se torna inacessível, pois os homens não dispõem da memória (μνήμη) dos eventos ocorridos.

Muitos modelam ou plasmam<sup>273</sup> um discurso enganoso (ψεῦδος λόγος), porque, na verdade, o que se detêm são os enganos da própria opinião das quais a alma dos homens faz uso. A despeito desse pensamento, Dinucci (2009, p. 144) informa que:

---

<sup>271</sup> “O que é, afinal, a “persuasão”? No pensamento mítico, *Peithó* é uma divindade onipotente, tanto sobre os deuses quanto sobre os homens; só a Morte pode resistir-lhe. *Peithó* dispõe dos “sortilégios com palavras de mel”; tem o poder de enfeitiçar; confere “doçura mágica às palavras; reside nos lábios do orador”. No panteão grego, *Peithó* corresponde ao poder do discurso sobre outrem; no plano mítico, traduz o encanto da voz, a sedução do discurso, a magia das palavras” (DETIENNE, 2013, pp. 67-68).

<sup>272</sup> Cf. nota 181.

<sup>273</sup> “Parece-me que Górgias sublinha contemporaneamente o fato de que o universo do discurso é o universo próprio do homem, do qual não é possível fugir: o discurso plasma a alma porque persuade, e

A partir disso, não é difícil perceber como o *discurso* exerce seu poder sobre a *doxa* maleável: esta última, desprovida de qualquer aspecto formal ou material próprio do *discurso*, é altamente volúvel, pois é aquilo que pensamos saber na medida em que nada sabemos, quer dizer, nossa opinião sobre coisas que não experienciamos, seja no presente, no passado ou no futuro, ou ainda nossa opinião sobre coisas que estão para além de toda e qualquer experiência.

Górgias prossegue, em seu raciocínio, afirmando que a maioria das pessoas utiliza a *doxa*<sup>274</sup> como conselheira (σύμβουλον). Ela, por se mostrar “inconstante” (σφαλερά)<sup>275</sup> e “instável, sem fundamento” (ἀβέβαιος), lança aqueles que se utilizam dela em inconstantes e instáveis sucessos (ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεράϊς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆ χρωμένους). Ao tecer comentários sobre esse excerto, Detienne (2013, p. 122) atesta que:

Para Górgias e o pensamento retórico, tudo na *doxa* é frágil e instável (*sphalerá kai abébaios*); quem a segue só atinge posições oscilantes. Funcionalmente, a *doxa* está submetida à *Peithó*, que põe uma *doxa* no lugar de outra *doxa*; não pertencendo à ordem da *epistéme*, a *doxa* é da ordem do *kairós*, o “tempo da ação humana possível”, o tempo da contingência e da ambiguidade.

Para Górgias, portanto, a persuasão (πειθῶ) exerce supremacia sobre alma porque ela, munida, somente, de “impressões pessoais”, e não de conhecimento, efetivamente, se lança em, como destaca o sofista, em inconstantes e instáveis sucessos. De acordo

---

persuade porque alavanca as nossas faltas, as nossas necessidades, as nossas opiniões enraizadas no passado, no presente, nas expectativas que nós construímos para o nosso futuro; e não é possível fugir desse efeito, quer sejamos atores ou ouvintes de um discurso, porque ele é justamente a dimensão mais apropriadamente nossa” (CASERTANO, 2010, p. 100).

<sup>274</sup> “Para expressar, com toda força intelectual de que dispõe, esta tese de que estamos todos à mercê da opinião e a verdade é para cada um de nós aquilo de que somos persuadidos a crer, porque não existe nenhuma verdade permanente e estável para se conhecer, ele a lança na forma filosófica de desafio à afirmação eleática de um só ser imutável apreendido por uma razão infalível enquanto oposta ao mundo mutante da aparência, ou opinião, que era irreal. Nada é como Parmênides usou o verbo, isto é, existe como ao mesmo tempo realidade imutável e objeto do conhecimento humano. Se houvesse esta realidade, não poderíamos apreendê-la, e, mesmo que pudéssemos, nunca poderíamos comunicar o nosso conhecimento a outros. Vivemos num mundo onde opinião (*doxa*) é suprema, e não há nenhum critério mais alto pelo qual se possa verificar ou o reverso. Isto deixa o orador sofista, mestre da arte de persuasão tanto privada como pública, no comando de todo o campo da experiência, pois opinião sempre se pode mudar. Somente o conhecimento, baseado em prova inabalável, poderia se opor aos ataques de *peithó*, e não existe uma coisa desta” (GUTHRIE, 1995, pp. 253-254).

<sup>275</sup> “Neste ponto, Górgias estabelece uma distinção entre o discurso que seduz e persuade e a opinião que se deixa seduzir e persuade por ser mutável e volúvel. A caracterização é claramente relativa: da mesma forma que o discurso é persuasivo por ter diante de si a opinião incerta, a opinião manifesta esta instabilidade diante do discurso” (DINUCCI, 2009, p. 139).

com a tradição mítico-poética<sup>276</sup>, apenas as Musas tem acesso à memória (μνήμη) e à verdade (ἀλήθεια) dos “fatos que foram”, dos “que são” e dos “que serão”, como afirma, pois, Detienne (2013, p. 19): “Essa *Alétheia* ganha todo sentido em sua relação com a Musa e a Memória; de fato, as Musas são aquelas que “dizem o que é, o que será, o que foi”; são as palavras da Memória”.

τίς οὖν αἰτία κωλύει νομίσαι καὶ τὴν Ἑλένην ὑπὸ λόγους ἔλθειν ὁμοίως ἂν οὐχ ἔκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατῆρων βίᾳ ἠρπάσθη; ἢ γὰρ τῆς πειθοῦς ἔξιν μὲν οὐδαμῶς ἔοικεν ἀνάγκη, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἢν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἢ δὲ πεισθείσα ὡς ἀναγκασθείσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.

Na verdade, qual causa impede de considerar também que Helena tenha ido, do mesmo modo, sob a influência do discurso, não sendo voluntária, como se tivesse sido raptada por potentíssima força? Com efeito, a maneira de ser da persuasão, de modo nenhum, é parecida, por um lado, com a necessidade; ela tem, porém, o mesmo poder. Tendo, pois, o discurso persuadido a alma, persuadiu-a, forçando a crer nas coisas ditas e também a consentir com as coisas feitas. Aquele, de fato, que persuadiu, do mesmo modo como constrangeu, cometeu injustiça; aquela, porém, que foi persuadida, do mesmo modo como foi constrangida pelo discurso, sem razão, tem má reputação.

(*Encômio*, 12)

Górgias conclui, portanto, nesse parágrafo, que Helena foi, de fato, vítima da persuasão do *lógos*. A ela não cabe, pois, de acordo com o retórico, nenhuma culpa; a responsabilidade cabe, por assim dizer, àquele que, na verdade, se apropriou da capacidade persuasiva desse discurso e a seduziu. O sofista sustenta que a esposa de Menelau não agiu de maneira voluntária; ela fez o que fez, pois, sob a influência do discurso: “Na verdade, qual causa impede de considerar também que Helena tenha ido, do mesmo modo, não sendo voluntária, como se tivesse sido raptada por potentíssima força?” (τίς οὖν αἰτία κωλύει νομίσαι καὶ τὴν Ἑλένην ὑπὸ λόγους ἔλθειν ὁμοίως ἂν οὐχ ἔκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατῆρων βίᾳ ἠρπάσθη;). Em relação à atitude de Helena no *Encômio*, Dinucci (2008, p. 77) destaca que:

No *Elogio de Helena*, Górgias buscará mostrar que as ações de Helena podem ter sido guiadas pela necessidade, isto é, que ela pode ter agido sob o

---

<sup>276</sup> “O discurso mágico-religioso é proferido no presente; está imerso no num presente absoluto, sem antes nem depois, um presente que, assim como a memória, engloba o que foi, o que é, o que será” (DETIENNE, 2013, p. 63).

influxo de forças que, quando exercem uma influência irresistível e decisiva sobre o ser humano, tornam-no incapaz de agir espontaneamente ou de modo autônomo.

Algumas formas verbais e nominais, todas derivadas da raiz *peith* (πειθ)<sup>277</sup>, demonstram que a abordagem da *dýnamis* do *lógos*, em Górgias, tem como princípio a ênfase que é dada ao conceito de persuasão (πειθῶ). A alma apresenta-se novamente como o principal elemento afetado pela força do discurso: “Tendo, pois, o discurso persuadido a alma, persuadiu-a, forçando a crer nas coisas ditas e também a consentir com as coisas feitas” (λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις).

No §12, Górgias não destaca a fragilidade da opinião (δόξα) e a sua relação com a alma (ψυχή). No §11, a persuasão exerce proeminência sobre a alma porque esta apenas possui a opinião como conselheira. O autor cria duas categorias sobre as quais a persuasão do discurso atuou: sobre as “coisas ditas” (τοῖς λεγομένοις) e sobre as “coisas feitas” (τοῖς ποιουμένοις). Helena foi, pois, forçada, como demonstra Górgias, a crer no que foi dito e a consentir com as coisas feitas.

O ato de injustiça deve ser atribuído, de acordo com Górgias, aquele que persuadiu (ὁ πείσας) e constrangeu (ἀναγκάσας); Helena, por outro lado, foi persuadida (ἡ πεισθεῖσα) e constrangida (ἀναγκασθεῖσα). Assim como no §7<sup>278</sup>, no parágrafo ora em análise, o sofista cria dois pares de formas nominais: duas, no *particípio aoristo ativo* (πείσας e ἀναγκάσας); duas, por outro lado, no *particípio aoristo passivo* (πεισθεῖσα e ἀναγκασθεῖσα). As estruturas participiais, ativas e passivas, estabelecem um antitetismo em relação àquele que pratica a ação injusta e àquela que sofre a ação, tronando-se má falada.

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρή μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξης τὴν ἀγελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς· τρίτον δὲ φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνωμῆς τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

<sup>277</sup> Cf. πειθοῦς, πείσας, ἔπεισεν e πεισθεῖσα.

<sup>278</sup> Cf. (*Encômio*, 7): δηλον ὅτι ὁ μὲν ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν (É manifesto que aquele que a raptou, como ultrajou, por um lado, agiu contra a norma; aquela que foi raptada, como coagida, por outro lado, sofreu infortúnio).

A persuasão, pelo fato de se deixar aproximar-se pelo discurso, modela também a alma na maneira em que deseja, é necessário aprender primeiro pelos discursos dos astrônomos que, por um lado, aniquilando uma opinião em lugar de uma opinião, e por outro, produzindo, fazem aparecer as coisas inverossímeis e incompreensíveis aos olhares da opinião. Em segundo, pelos inevitáveis litígios, em que um único discurso, através de discursos, escrito com técnica, não dito com verdade, encanta e persuade uma numerosa aglomeração. Em terceiro, por intermédio das disputas dos discursos dos filósofos, em que também se evidencia a presteza do pensamento do mesmo modo que faz alterável facilmente a confiança da opinião.

(*Encômio*, 13)

Gorgias, nesse parágrafo, principia o seu raciocínio relacionando, mais uma vez, a persuasão (πειθῶ) ao discurso (λόγος). O retórico de Leontinos afirma que a *peithô* molda a alma do jeito que quer: “A persuasão, pelo fato de se deixar aproximar-se pelo discurso, modela também a alma na maneira em que deseja (ὅτι δ’ ἡ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο). A alma (ψυχὴ) parece não ter força diante da *dýnamis* persuasiva do *lógos*. Por mais que os homens desejem, o discurso apresenta-se como um instrumento mais poderoso do que a vontade humana. Por meio de seu estatuto “modelador”, a persuasão marca a alma como uma espécie de impressão.

O sofista, ao destacar o caráter moldador da persuasão na alma, no início do §13, enumera, logo após, as facetas do discurso produzido por três classes distintas, por assim dizer. Destacam-se, pois, os astrônomos (metereólogos)<sup>279</sup>, aqueles que discursam em tribunais e em assembleias<sup>280</sup> e os filósofos. Cada categoria faz uso do discurso de uma forma peculiar. A descrição com que a persuasão é veiculada por esses produtores de discurso se apresenta encabeçada pelas palavras: πρῶτον (primeiro) δεύτερον (segundo) e τρίτον (terceiro). Górgias destaca a necessidade de aprender “primeiro” como são construídos os discursos dos astrônomos; em “segundo”, como oradores das assembleias e dos tribunais elaboram o discurso; e, em “terceiro”, como os filósofos formulam as suas alocações.

Os metereólogos, segundo Górgias, ao discursarem sobre determinados assuntos, apenas trocam as opiniões por outras opiniões. Eles não fornecem conhecimento, mas,

---

<sup>279</sup> “Por último, Gorgias aduce los discursos de los meteorólogos, de los forenses y de los filósofos. A los primeros atribuye la habilidad de lograr “que las cosas increíbles y oscuras aparezcan claramente a los ojos de la opinión”, a los segundos, la de deleitar y persuadir a una gran multitud en razón de su arte y con independencia del contenido de verdad en juego, a los últimos, la capacidad de movilizar cambios en las opiniones de quienes los oyen” (PINOTTI, 2008, p. 53).

<sup>280</sup> Cf. Notas 35e 36.

tão-somente, “fazem aparecer as coisas inverossímeis e incompreensíveis aos olhares da opinião” (... τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν).

As palavras ἄπιστα e ἄδηλα demonstram, por assim dizer, o caráter impreciso e obscuro com que os *metereólogos*<sup>281</sup> produzem os discursos. A persuasão molda a alma como quer, porque a *dóxa* é utilizada como fonte de conhecimento. No §11, como destacou Górgias, a *dóxa* apresenta-se de maneira inconstante (σφαλερά) e instável (ἀβέβαιος). Ao comentar os grupos dos discursos<sup>282</sup> descritos no §13, Kerferd (2003, p. 138) destaca que:

Primeiro, o caso dos que discutem os corpos celestes, os *meteorologi*. Estes substituem uma opinião por outra, removendo uma e formando outra em seu lugar, e fazem com que as coisas que não se veem, e às quais falta credibilidade, se tornem aparentes aos olhos da opinião. O segundo é o caso em que *logos* está em peremptório debate com *logos* – como numa disputa em tribunais: aqui, um discurso, pela habilidade de sua composição, não pela verdade de suas afirmações, ao mesmo tempo delicia e persuade uma grande multidão. O terceiro caso é aquele em que um filósofo disputa com outro filósofo. Aqui, a rapidez do pensamento obviamente facilita alterar a credibilidade da opinião em questão.

O segundo grupo de discursos proferidos, de acordo com Górgias, são aqueles, sejam escritos ou ditos, que encantam e persuadem, não dizendo nenhuma verdade. Por intermédio de inevitáveis litígios, em tribunais e assembleias<sup>283</sup>, uma numerosa aglomeração é persuadida. O sofista expõe um modo de produção discursiva que comporta simultaneamente a “técnica na escrita” e o “engano no discurso”.

Essa capacidade ambígua do discurso produz, pois, um resultado persuasivo e encantador: “Em segundo, pelos inevitáveis litígios, em que um único discurso, através de discursos, escrito com técnica, não dito com verdade, encanta e persuade uma numerosa aglomeração” (δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφῆς, οὐκ ἀληθεία λεχθεῖς).

<sup>281</sup> “As teorias dos cientistas naturais, cada um pensando que tem o segredo do universo, mas de fato apenas opondo uma opinião contra a outra e colocando o invisível e incrível diante dos olhos da imaginação” (GUTHRIE, 1995, p. 52).

<sup>282</sup> “No §13 do *Elogio de Helena*, Górgias subdivide os discursos em três grupos principais: 1) os escritos dos “*metereologistas*”, isto é, os escritos dos filósofos naturalistas; 2) os discursos públicos, perante os tribunais nas assembleias populares (ἀναγκαῖοι διὰ λόγων ἀγῶνες = *anankaioi dià lógon agônes*); 3) as disputas filosóficas (φιλοσόφων λόγων ἄμιλλαι = *philosóphon lógon hámillai*). Não considerando o primeiro grupo, que é substancialmente estranho à retórica, Górgias assim individualizou, nos dois últimos grupos, os dois polos fundamentais entre os quais girará toda a retórica antiga: de um lado, a prática judiciária e, de outro, a dialética filosófica” (PLEBE, 1978, p. 16).

<sup>283</sup> “As inevitáveis controvérsias e debates da vida prática [como nos tribunais e na assembleia], onde um discurso pode alegrar e convencer a multidão apenas porque é tramado artística e habilmente, e não porque contém a verdade” (GUTHRIE, 1995, p. 52).

O terceiro e último grupo é composto pelos filósofos, que, como expõe Górgias, estabelecem uma relação de disputa nos discursos. Concernente a essas questões, Guthrie (1995, p. 52) afirma que: “As disputas dos filósofos, que só mostrarão a rapidez com que o pensamento pode demonstrar a mutabilidade de opiniões e crenças”.

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς ψυχῆς τάξις ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τιμι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκωσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

A força do discurso possui, para a disposição da alma, a mesma analogia que a disposição dos medicamentos possui para a natureza dos corpos. Com efeito, da mesma forma que certos medicamentos expulsam humores do corpo e fazem cessar, por um lado, a doença, por outro, a vida, tal modo também, entre os discursos, há os que afligem, outros que alegram, os que apavoram, outros que põem confiança naqueles que estão ouvindo, os que, mediante alguma má persuasão, envenenam e enfeitam a alma.

(*Encômio*, 14)

O sofista finaliza, pois, nesse excerto, a abordagem das potencialidades pertencentes ao *lógos*. São dedicados 7 parágrafos para enfatizar e desenvolver o terceiro argumento, que está inserido entre os quatro descritos por Górgias no §7. Os efeitos do discurso são comparados, por assim dizer, aos resultados ora produzidos por medicamentos. Assim como um determinado “remédio, veneno” (φάρμακον) engendrava, naqueles que o ingerissem, efeitos diversos, o *lógos* era, pois, capaz de ocasionar, segundo Górgias, conseqüências favoráveis ou desfavoráveis à saúde da alma humana.

O poder (δύναμις) que o *lógos*<sup>284</sup> exerce em relação à disposição (τάξις) da alma (ψυχή) apresenta-se tal como os medicamentos em relação à natureza do corpo (σῶμα). O discurso opera, pois, como um remédio, veneno ou antídoto (φάρμακον). Percebe-se, portanto, o caráter ambíguo do *lógos* gorgiano. A depender de seu uso ou de sua aplicabilidade, o discurso, assim como um *phármakon*, possui, por assim dizer, as mesmas peculiaridades benéficas e maléficas de determinadas medicações. A respeito dessa analogia entre *lógos* e *phármakon*, Kerferd (2003, p. 138) afirma que:

---

<sup>284</sup> “Górgias dá um poder quase ilimitado às *logoi* nesse respeito: as palavras podem mudar tanto as emoções quanto as opiniões daqueles que as ouvem, essencialmente escravizando o ouvinte ao poder do falante. Górgias até compara o poder das *logoi* com uma droga que pode modelar a alma daquele que escuta (*Elogio de Helena*, 14). De acordo com Górgias, a retórica é mais poderosa do que qualquer visão de mundo que afirma que o conhecimento é possível e pode ser ensinado” (MCCOY, 2010, p. 101).

O resultado é que o poder do *logos* em relação à condição da alma é comparável ao das drogas. Pois diferentes drogas têm diferentes efeitos no corpo: algumas curam doenças, e outras põem fim à vida. Assim também como *logoi* – alguns causam sofrimento, outros, prazer e outros, medo; alguns instigam confiança e coragem nos ouvintes, enquanto outros envenenam e seduzem a alma com uma espécie de persuasão perversa. A comparação da persuasão com as drogas sugere que Górgias deseja distinguir dois tipos de persuasão, uma boa e outra má. Será, então, a segunda persuasão que operou no caso de Helena.

O estatuto ambíguo do *lógos* atua sobre os ouvintes de modo que as suas almas são afetadas por emoções de alegre e tristeza, de apavoramento e de confiança. Um *phármakon* pode ser aplicado a um ferimento a fim de sarar; mas pode, entretanto, como um veneno, matar. Górgias atribui ao *lógos* similar potencialidade; a alma é invadida por sensações antagônicas. Casertano (2010, p. 98), ao comentar a relação *lógos-phármakon*, atesta que:

Portanto, o discurso é como um fármaco, não é nem bom nem mau em si, nem verdadeiro nem falso. Essa consideração da “neutralidade” da técnica, e aqui em Górgias do discurso, a técnica por excelência, é de resto uma tese comum à cultura dos sofistas.

Os *phármakoi*, de acordo com o sofista, expulsam certos humores do corpo e fazem cessar a doença, por um lado; e a vida, por outro. A essa mesma eficácia, confere Górgias a *dýnamis* do *lógos*. O discurso, tal como um fármaco, possuem a potência de afligir, por um lado; e de alegrar, por outro. Por intermédio, pois, dessas características, a alma é persuadida por uma má persuasão<sup>285</sup>. Concernente à ambiguidade do *lógos*, como um *phármakon*, Derrida (2015, p. 73) explica que:

É porque o *lógos* é um *phármakon* mais eficaz. Assim o denomina Górgias, enquanto *phármakon*, o *lógos* é ao mesmo tempo bom e mau; ele não é dirigido inicialmente pelo bem e pela verdade. E apenas no interior desta ambivalência e desta indeterminação misteriosa do *lógos*, e quando ela terá sido reconhecida, que Górgias determina a verdade como *mun-do*, estrutura ou ordem, ajuntamento (*kósmos*) do *lógos*.

Como esclarece o teórico, o discurso, por intermédio de sua ambivalência, apresenta-se bom e mal simultaneamente. Ele não é conduzido pela verdade, como afirma o autor. Apenas em sua aplicabilidade que ocorrerá a construção do discurso verdadeiro, cuja estrutura é moldada por uma verdade ornamentada (*κόσμος*), à maneira

---

<sup>285</sup> “Deve-se, pois, ver no conceito de *persuasão* a ideia central da retórica gorgiana” (PLEBE, 1978, p. 13).

sofística<sup>286</sup>. Como observa Cordero (2011, p. 141): “Górgias aproveita a separação entre *lógos* e realidade para transformar a aparente debilidade do discurso (já que é discurso... de nada) em sua força: o discurso cria seu próprio objeto”.

Em sua teoria do *lógos*, como medicamento, o sofista destaca a duplicidade exercida pela *dýnamis* do discurso. Górgias afirma, pois, que: “Com efeito, da mesma forma que certos medicamentos expulsam humores do corpo e fazem cessar, por um lado, a doença e a vida...” (ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει...).

Em complemento a essa raciocínio, o sofista destaca o efeito similar produzido pelo discurso: “De tal modo também, entre os discursos, há os que afligem, outros que alegram, os que apavoram, outros que põem confiança naqueles que estão ouvindo, os que, mediante alguma má persuasão, envenenam e enfeitiçam a alma” (οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν).

Evidencia-se, pois, a ambivalência do discurso, nesse parágrafo, por intermédio das formas verbais: afligir (λυπέω), alegrar (τέρπω), apavorar (φοβέω) e pôr confiança (κατίστημι θάρσος). Essas estruturas antitéticas, como já destacadas em outros excertos, demonstram o estatuto ambíguo do *lógos*. Essa duplicidade pertinente ao discurso, no *Encômio de Helena*, é perpassada, tal como a própria Helena, por essas antíteses, que se configuram, na verdade, o caráter duplo e relativista do *lógos* gorgiano.

A palavra (λόγος) possui, em Górgias, características do encantamento (γοητεία) e da magia, feitiçaria (μαγεία), como se enfatizou no §10. O sofista de Leontinos encerra o §14 afirmando que certos discursos, “mediante alguma má persuasão, envenenam e enfeitiçam a alma” (... οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). Em suma, o *lógos* está para a alma, tal como o *phármakon* está para o corpo.

καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπείσθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ’ ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. εἰ γὰρ ἔρωσ ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης

---

<sup>286</sup> “A natureza prática da atividade sofística e, especialmente, a consideração do discurso como capaz de por si criar uma verdade e uma evidência fizeram chegar à retórica como atividade sofística por excelência. A habilidade no uso da palavra produz a aparência de grandeza, de verdade, de justiça e de força de uma causa. Não importa ter razão e defender uma causa justa, mas importa saber fazer ver como justa a causa que o discurso defende” (NEVES, 2005, p. 40).

γεγονέναι ἁμαρτίας αἰτίαν. ἃ γὰρ ὀρώμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυπούται.

E está dito, sem dúvida, que, se ela foi persuadida pelo discurso, não foi injustiçada, mas teve má sorte. Exponho, pois, a quarta causa com um quarto argumento. Se foi, pois, o amor aquele que executou tudo isso, não, com dificuldade, ela escaparia da responsabilidade do erro do que se diz ter ocorrido. As coisas, pois, que nós vemos possuem uma natureza, não a que nós queremos, mas a que coube por sorte a cada um: através, pois, da visão, a alma é modelada também em suas condutas.

(*Encômio*, 15)

Inicia-se, a partir desse parágrafo, a quarta causa que, segundo Górgias, contribuiu para a partida de Helena para Troia. Antes de introduzir o quarto argumento, o sofista ratifica o fato de que: “se ela foi persuadida pelo discurso, ela não foi injusta, mas teve má sorte (εἰ λόγῳ ἐπίσθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν). Ele afirma, pois, em última instância, que “está dito” (εἴρηται). Com essa estrutura verbal, Górgias encerra a apresentação do terceiro argumento (persuasão pelo *lógos*), que ocupa 7 parágrafos do *Encômio de Helena*, e dá sequencia, em seus argumentos, apresentando uma nova causa (αἰτία) que cooperou com a ida da esposa de Menelau para a terra dos troianos.

O amor (ἔρως) ocupa a quarta posição entre as quatro causas apontadas no §6 do *Encômio*. O próprio Górgias declara que: “Exponho, pois, a quarta causa com um quarto argumento” (τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι). As palavras “causa” (αἰτία) e “argumento” (λόγος) são postas em paralelo a fim de se estabelecer uma relação entre o amor (ἔρως) e o seu estatuto persuasivo. O sofista possui, por assim dizer, um “quarto argumento” (τέταρτος λόγος) que sustenta a “quarta causa” (τετάρτη αἰτία).

Eis como expressa, pois, Górgias, o “quarto argumento” (τέταρτος λόγος): “Se foi, pois, *eros* aquele que executou tudo isso, não, com dificuldade, ela escaparia da responsabilidade do erro do que se diz ter ocorrido” (εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἁμαρτίας αἰτίαν). Ao tecer considerações sobre a influência da quarta causa, Constantinidou (2008, p. 102)<sup>287</sup> explica que:

---

<sup>287</sup> “Thus, *eros*, the fourth possible cause of Helen’s action, which seems according to Gorgias to be the “real cause”, is an internal process of the *psyche* with great power, even greater than that of *logos*, or divine persuasion, or human force; for it may be a *nosema*, a human disease that the mind/*psyche* is unable to know and face, if *eros* is not a god with god’s power” (...θεὸς, ἔχων θείαν δύναμις): Tradução nossa.

Assim, *eros*, a quarta causa possível da ação de Helena, que parece ser a “causa real” de Górgias, é um processo interno da *psyche* com grande poder, ainda maior do que o *logos*, a persuasão divina ou a força humana; pois pode ser um *nosema*, uma doença humana que a mente/*psyche* é incapaz de conhecer e enfrentar, se *eros* não é “um deus com o poder divino” (...θεὸς, ἔχων θεῖαν δύναμις).

De acordo com esse teórico, a quarta causa (ἔρωσ), como um processo interno da alma, seria ainda mais forte do que o próprio *lógos*. O amor, tanto como uma manifestação do divino sobre o homem, como uma realização das emoções psíquicas, opera sobre o âmbito humano de maneira arrebatadora. Parece que Górgias, na verdade, tenta demonstrar, em todo momento, a vulnerabilidade do homem perante os seus desejos. Assim, além de ser conduzido por forças divinas, a alma (ψυχή) humana é afetada pela “realidade sensível” que a circunda. A esse respeito, Dinucci (2008, p. 80) esclarece que:

O *Elogio de Helena*, desta forma, não é apenas uma demonstração do poder do *lógos*, mas uma exposição do gigantesco poder das coisas sensíveis sobre os homens, poder que, por sua violência e por sua sedução, é capaz de retirar destes mesmos homens a autonomia, não importando o quão virtuosos sejam. Os homens são assim representados em toda a sua fragilidade, expostos às forças da natureza e dos deuses.

Górgias conclui o 15º excerto com a seguinte assertiva: “As coisas, pois, que nós vemos possuem uma natureza, não a que nós queremos, mas a que coube por sorte a cada um; através, pois, da visão, a alma é modelada também em suas condutas” (ἅ γὰρ ὁρώμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἢν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ’ ἢν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχή κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται). O sofista, a partir desse parágrafo, apresenta e desenvolve um novo conceito de persuasão (πειθώ). Ao lado do *lógos* e de sua capacidade *psychagógica*<sup>288</sup>, a visão (ὄψις)<sup>289</sup> atuará, por assim dizer, com a mesma eficiência persuasiva e modeladora com que o discurso seduz a alma.

Como se depreende de Górgias, não é a visão que afeta a realidade fenomênica<sup>290</sup>, mas sim o seu oposto. Por essa razão, parece esclarecedor o fato de o sofista afirmar que “as coisas, pois, que nós vemos possuem uma natureza, não a que nós queremos, mas a

<sup>288</sup> Cf. Nota 72.

<sup>289</sup> “Portanto, o olho, com as atitudes que determina em nós, para além e mais que o discurso, expressa nosso modo fundamental de nos relacionarmos com as coisas e as pessoas, e é o instrumento essencial para medir a autenticidade do nosso ser” (CASERTANO, 2010, p. 105).

<sup>290</sup> “Se os mortais não podem se opor aos anseios divinos, por serem fracos e por disporem de ínfima sabedoria em relação aos deuses, também muitas vezes não podem resistir aos “seres corpóreos” que os rodeiam” (DINUCCI, 2008, p. 78).

que coube por sorte a cada um” (ἄ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ’ ἦν ἕκαστον ἔτυχεν). A natureza (φύσις) das coisas apresenta-se tal como é de forma prévia à vontade (θέλημα) dos homens. Como destaca Górgias: “(...) não é a que nós queremos (...)” (... οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν ...). Existem forças, no plano divino e no fenomênico, que operam sobre a vontade dos homens.

Ao afirmar que, “através, pois, da visão (ὄψις), a alma é modelada em suas condutas”<sup>291</sup>, Górgias atribui às imagens captadas pela vista humana um estatuto persuasivo capaz, inclusive, de agir sobre a conduta (τρόπος)<sup>292</sup> dos homens.

αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμία ὀπλίσει κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήρια τοῦ δὲ προβλήματα, εἰ θεάσεται ἡ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλακίς κινδύνου τοῦ μέλλοντος ὡς ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἢ συνήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὀψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελήσαι καὶ τοῦ καλοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου.

Com efeito, assim que, imediatamente, corpos de inimigos e um ornamento de guerra, com equipamento de guerra de bronze e de ferro, tanto na defensiva como na ofensiva, a visão contempla, ela sofre perturbações e perturba a alma, de tal sorte que, com frequência, fogem cheios de pavor do perigo que está por vir, como se estivesse presente. Com efeito, o sólido costume da lei, através do medo advindo da visão, que, tendo vindo, faz negligenciar, através da lei, o belo e bom que produzem a vitória.

(*Encômio*, 16)

A visão (ὄψις), ao contemplar, por assim dizer, a imagem de corpos de inimigos e ornamentos de guerra com equipamentos bélicos, é acometida de conturbações e, conseqüentemente, transmite à alma as agruras provocadas pela observação dessa cena de guerra. Górgias faz uso, nesse parágrafo, do contexto militar para demonstrar o poder da vista e de seu efeito emotivo sobre a alma humana. Diante da contemplação desse cenário de guerra (πολέμιος) e desses equipamentos (ὀπλίσει) de bronze (χαλκός) e de ferro (σίδηρος), alma se perturba como se tais eventos estivessem presentes. Em relação à descrição das armas e de seus materiais – bronze e ferro –, Constantinidou

<sup>291</sup> διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κἀν τοῖς τρόποις τυποῦται (*Encômio*, 15).

<sup>292</sup> Modo, maneira, caráter, modo de pensar.

(2008, p. 87) atesta que: “Em suma, Górgias usa o efeito de arma metálica sobre a visão e sobre a alma em contexto parecido com Homero”.<sup>293</sup>

O medo e pavor, como resultados das imagens apreendidas pela visão (ὄψις), desencadeiam, segundo Górgias, as seguintes implicações: “Com efeito, o sólido costume da lei é expulso através do medo advindo da visão, que, tendo vindo, faz negligenciar, através da lei, o belo e bom que produzem a vitória” (ἰσχυρὰ γὰρ ἡ συνήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελήσαι καὶ τοῦ καλοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου).

Na primeira frase do §1 do *Encômio de Helena*, Górgias afirma que: “O ornamento, para a cidade, é a coragem” (κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία ...). Parece-nos, no entanto, que a coragem (εὐανδρία), como uma característica importante para a *pólis*, se esvai perante a força predominante do medo (φόβος) advindo da visão (ὄψις). Ao comentar as potencialidades da vista, Casertano (2010, p. 104) explica que:

Nesse caso, o metro para compreendermos e para compreender-nos não é mais a palavra, o discurso, mas o *opsis*, a vista, o olho: com ele medimos e nos medimos de modo mais profundo e verdadeiro, captamos realmente aquilo que somos e a relação que temos com as coisas mais além de nossas próprias palavras; por exemplo, fugiremos diante do perigo, não obstante os nossos discursos sobre o belo e sobre o bom que derivam das ações heroicas, se o nosso “verdadeiro ser” não coincide com aquele que “dizemos” ser.

O medo é capaz de produzir, por meio da vista, uma mudança no comportamento e nas ações dos homens. Górgias atesta que: o “sólido costume da lei”<sup>294</sup> (ἰσχυρὰ γὰρ ἡ συνήθεια τοῦ νόμου ...), através do medo advindo da visão, é expulso e faz negligenciar, através da lei, o belo e bom que produzem a vitória”. No 1º excerto do *Encômio*, o sofista afirma que o “ornamento, para a conduta (ação), é a virtude (excelência)” (κόσμος... πράγματι δὲ ἀρετή). Parece que o medo (φόβος), gerado pela vista, desconstrói a excelência das ações e aniquila, por assim dizer, a coragem. Os homens se apresentam, pois, vulneráveis aos efeitos persuasivos da *opsis*.

ἤδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα. πολλοὶ δὲ ματαίοις πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσίατοις

<sup>293</sup> “In sum, Gorgias uses the effect of metallic arms on vision and soul in a context much similar to Homer”. Tradução nossa.

<sup>294</sup> “Portanto, o *nomos*, a lei, as instituições humanas, constituem o quadro dentro do qual se desenvolve necessariamente o agir do homem” (CASERTANO, 2010, p. 107).

μανίαις περιέπεσον· οὕτως εἰκόνας τῶν ὄρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι καὶ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλειπόμενα οἷάπερ τὰ λεγόμενα.

Imediatamente depois, alguns, ao terem observado coisas terríveis, perderam também a percepção do que ocorre no momento presente, no tempo que se apresenta: o medo, de tal modo, suprime e distrai a reflexão. Muitos, pois, sucumbem em dores vãs, em doenças terríveis e em loucuras difíceis de curar. A visão, de tal modo, registrou, no pensamento, simulacros das ações vistas. Muitas coisas, sem dúvida, apavorantes são deixadas de lado, porém as coisas deixadas de lado são idênticas, tais como, às coisas ditas.

(*Encômio*, 17).

Segue-se, ainda, nesse parágrafo, o destaque que Górgias passar a dar, desde o §15, ao papel da visão como elemento captador de imagem (εἰκῶν) que infundem o medo. A alma do homem, uma vez afetada pelo pavor, perde, pois, a sua capacidade de percepção da realidade. A razão não exerce, como se verifica, sobretudo, nesse excerto, uma função de proeminência nas decisões de cada homem.

A visão (ὄψις), tal como o discurso persuasivo, ilude e persuade a mente dos homens. Esses, no momento da experiência do medo, sucumbem em “dores vãs” (ματαίως πόνοις), em “doenças terríveis” (δεινάις νόσοις) e em “loucuras terríveis de curar” (δυσιάτοις μανίαις). O sofista atesta que: “Imediatamente depois, alguns, ao terem observado coisas terríveis, perderam também a percepção do que ocorre no momento presente, no tempo que se apresenta: o medo, de tal modo, suprime e distrai a reflexão” (ἤδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν).

A percepção de coisas terríveis, ou que causam pavor, priva a muitos da habilidade de reflexão (φρόνημα)<sup>295</sup>. Por um momento, a mente torna-se incapaz de deliberar sobre a realidade. O homem, portanto, espavorido pelo medo (φόβος), é subjugado pelo poder da *ópsis*. A visão, segundo Górgias, inscreve (ἀναγράφω)<sup>296</sup>, no pensamento humano, simulacros (εἰκῶν), que ocasionam, assim, por meio da esfera sensível<sup>297</sup>, a persuasão construída pelo medo. Existe, por assim dizer, uma relação entre os efeitos que o *lógos* projeta nos ouvintes e os impactos que a *ópsis* forja naqueles que a captam.

<sup>295</sup> Maneira de pensar, espírito, sentimento, pensamento.

<sup>296</sup> Gravar, desenhar.

<sup>297</sup> “E o mesmo caráter sedutor e persuasivo, capaz de perturbar a mente, é comum às coisas sensíveis em geral” (DINUCCI, 2008, p. 78).

Dinucci (2008, p. 78) destaca que: “Assim, da mesma forma que diferentes tipos de *lógos* causam diferentes tipos de efeitos nos ouvintes, as outras coisas sensíveis se dividem também quanto ao tipo de reação que provocam naqueles que as percebem”.

ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἐν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάζωνται, τέρπυοσι τὴν ὄψιν· ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία θέαν ἠδέϊαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμαμάτων καὶ σωμάτων.

Mas na verdade, os pintores quando, através de muitas cores e corpos, produzem perfeitamente um único corpo e figura, eles encantam a visão. A produção, pois, de estátuas de homens e a fabricação de estátuas de deuses, proporcionam aos olhos uma contemplação encantadora. De tal modo, por natureza, algumas coisas, por um lado, atormentam; outras, por outro, engendram desejo na visão. Muitas coisas, pois, infundem, em muitos, amor e paixão de muitas ações e corpos.

(*Encômio*, 18)

Em contraponto aos argumentos apresentados no §16, em que a *ópsis* também possui as mesmas potencialidades persuasivas do *lógos*, Górgias expõe, pois, outras formas de que a visão dispõe para seduzir o homem. Por meio de “estatuas de deuses” (ἀγαλμάτων) e de “estatuas de homens” (ἀνδριάντων), os olhos (ὄμματα) encantam-se, segundo o sofista, com as imagens belas produzidas por pintores (γραφεῖς). O âmbito sensível exercer, por assim dizer, sobre a visão (ὄψις) tanto o prazer (ἡδονή) quanto o medo (φόβος); no 16º parágrafo, Górgias destaca as capacidades negativas que certas imagens provocam, por meio da vista, à alma. Ele faz uso, nesse excerto, da formação bélica de um exército e de armamentos de guerra, tais como o bronze (χαλκός) e o ferro (σίδηρος), a fim de demonstra, com essa ilustração, o poder visual, seja benéfico ou maléfico, que certas representações estéticas produzem na alma humana. Sobre essa questão, Dinucci (2008, p. 80) destaca que:

As pinturas e as esculturas são os únicos objetos aos quais Górgias não atribui a propriedade de arrastar e seduzir malignamente as almas humanas. Ao contrário dos diferentes discursos e de suas diferentes artimanhas e possibilidades de enganar, esses objetos produzem um encanto que não subjuga.

Tal como a visão de coisas pavorosas engendra na alma um sentimento de perturbação, a contemplação, por outro lado, de certos elementos da realidade, como a arte, no exemplo de Górgias, proporciona satisfação, e não medo. Percebe-se, então, que

o mesmo olho (ὄμμα)<sup>298</sup>, por meio da vista (ὄψις), é capaz de vivenciar sentimentos diversos e antagônicos. É possível, pois, identificar uma teoria da estética (αἴσθησις)<sup>299</sup> no *Encômio de Helena*, sobretudo, no §18. Ao comentar o papel da pintura, da escultura e a possibilidade da ocorrência de um conceito estético em Górgias, Constantinidou (2008, p. 52)<sup>300</sup> esclarece que:

De acordo com Górgias, não só um discurso poderoso, mas também uma visão poderosa podem ter uma força persuasiva e capacidade de engano e ilusão; como a pintura e a sua “capacidade de enganar através da representação ilusória”, uma ideia que Górgias elaborou “em uma teoria estética em que pintura e escultura dão prazer através de engano ilusório”. Isso não deve ser tomado como uma atitude excepcional em relação às artes, na época de Górgias, as artes visuais, como a escultura e a pintura e sua função, fizeram parte do debate teórico e da cultura intelectual em que o pensamento sofisticado participou atentamente.

No *Encômio de Helena*, Górgias constrói, por meio de características antitéticas da lendária Helena, o seu texto com a utilização e apresentação de raciocínios perpassados por inúmeras ambiguidades. Desde a primeira aparição, no *Encômio*, de uma teoria da visão (ὄψις), que se inicia no §15 e se estende até o §19, o sofista descreve as peculiaridades ambivalentes de certos elementos sobre a vista. Ora ela produz o medo, e arrebatada a alma de maneira negativa, por um lado; ora ela suscita a paixão (πάθος) por meio da pintura e da escultura, de forma positiva, por outro.

A imagem de um exército, de um lado, engendra o pavor; a representação da arte, de outro, suscita o encanto: “De tal modo, por natureza, algumas coisas, por um lado, atormentam; outras, por outro, engendram desejo na visão. Muitas coisas, pois, infundem, em muitos, amor e paixão de muitas ações e corpos” (οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων).

---

<sup>298</sup> “Os olhos, por sua vez, órgãos físicos responsáveis pelos estímulos visuais, são os receptáculos das imagens pelas quais o homem identifica os objetos, as coisas, os seres, ao divisar e distinguir suas formas, cores, movimentos e posições no espaço, com uma velocidade e fidelidade não alcançadas pelos outros órgãos sensoriais” (TOTTI, 2012, p. 62).

<sup>299</sup> Percepção pelos sentidos, faculdade de sentir, órgão dos sentidos etc.

<sup>300</sup> “According to Gorgias, not only powerful speech but also powerful sight can have a persuasive force and the ability of deceit and illusion; like painting and its “capacity to deceive through illusionary representation”, an idea which Gorgias elaborates “into an aesthetic theory in which painting and sculpture give pleasure through illusionary deception”. This should not be taken as an exceptional attitude towards art for, at the time of Gorgias, the visual arts, like sculpture and painting and their function, formed part of the theoretical debate and the intellectual culture in which sophistic thought participated intently”. Tradução nossa.

Constantinidou (2008, p. 62) atesta a existência, por assim dizer, de diferentes tipos de discursos poderosos e de distintas maneiras de visão poderosa, como se segue, pois:

Como há diferentes tipos de discursos poderosos, existem diferentes tipos de visão poderosa que os seres humanos experimentam: visão que cria medo ou pânico que pode fazer com que eles percam a presença de sua mente, amedrontem a mente ou “caiam em angústia infundada e terrível doença e loucura incurável”; ὄψις, a visão, no entanto, pode dar prazer como, por exemplo, pinturas e esculturas que τέρπουσι τὴν ὄψιν, “eles agradam a vista, eles podem criar em muitas pessoas o amor e o desejo de muitas coisas e corpos”<sup>301</sup>.

Segundo Górgias, algumas coisas “atormentam” (λυπεῖν) e outras “produzem desejo” (ποθεῖν) na alma dos homens. Encontra-se, pois, na semântica dessas formas verbais, um contraponto em relação às ações desencadeadas, pelos efeitos semântico-antitéticos dessas estruturas, nas emoções humanas; ora a alma (ψυχή) se atormenta com que a vista veicula; ora ela vivencia, pela visão, o desejo (πάθος). A esse respeito, Dinucci (2008, p. 80-81) afirma que:

Porém, se, por um lado, as forças da natureza e dos deuses muitas vezes não condizem com as expectativas morais humanas, revelando-se violentas e indiferentes aos nossos anseios; por outro, as pinturas e as esculturas têm o poder de encantar a visão e oferecer uma doce contemplação sem a possibilidade de causar qualquer malefício àquele que se deleita com suas imagens. Se as forças da natureza e dos deuses têm o poder de subjugar o homem, coagindo-o, as pinturas e as esculturas são desfrutadas sem este perigo. Assim, podemos dizer que, para Górgias, esses objetos são como um oásis para o homem, que pode contemplá-los docemente e com eles se deleitar sem o risco de ser arrastado por Eros ou subjugado pelos deuses e pela natureza. Diante desses objetos, portanto, o homem se liberta tanto da natureza quanto dos deuses, contemplando-os, e, em devaneio, pode, enfim, repousar.

No §16, os equipamentos bélicos, cuja matéria-prima é o bronze (χαλκός) e o ferro (σίδηρος), afiguram-se como elementos geradores de perturbações; no §18, no entanto, por meio de “muitas cores” (πολλὰ χρώματα), a produção (ποίησις) e a fabricação (ἐργασία) de imagens de deuses e de estátuas de homens “proporcionam aos olhos uma contemplação encantadora”: (...) θέαν ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὀμμασιν.

εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἡσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς

<sup>301</sup> “As there are different kinds of powerful speech, there are different kinds of powerful sight that human beings experience: sight which creates fear or panic that may make them lose their presence of mind, alarm the mind, or “fall into groundless distress and terrible illness and incurable madness”; ὄψις sight, however, may give pleasure as for example paintings and sculptures which τέρπουσι τὴν ὄψιν, “they please the sight”, they can create in many people love and desire for many things and bodies”. Tradução nossa.

εἰ μὲν θεὸς ὧν ἔχει θείνα δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσων εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γάρ, ὡς ἦλθε, τύχης ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμάσιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαίς.

Se, de fato, o olho de Helena sentiu, pelo corpo de Alexandre, um desejo e transmitiu a disputa do amor à alma, o que há de assombroso? Se o qual, sendo um deus, possui o poder divino dos deuses, de que maneira o mais fraco seria capaz de rejeitá-lo e de repeli-lo? Se é, pois, uma doença de natureza humana e uma ignorância da alma, não se deve acusar como erro, mas se deve julgar como infelicidade. Com efeito, foi do modo que foi, pelas ciladas da sorte, não pelas decisões da razão; pelos constrangimentos do amor, não pelas preparações da arte.

(*Encômio*, 19)

No *Encômio de Helena*, a esposa de Menelau é, predominantemente, apresentada como desafortunada e vítima de forças divinas; ela não é, pois, culpada pelas desventuras vividas por gregos e troianos, como demonstra o sofista. Os argumentos expostos, por Górgias, convergem em um mesmo pensamento, cujo objetivo é exaurir todas as possibilidades que atribuem à espartana a responsabilidade pelas vicissitudes sofridas por ambos os povos.

Górgias constrói, em um primeiro momento, uma pergunta para a qual não existe um interlocutor para dar a resposta, já que, no *Encômio*, não aparece o método dialético, adotado por Platão. O sofista elabora, pois, a seguinte pergunta: “Se, de fato, o olho de Helena sentiu, pelo corpo de Alexandre, um desejo e transmitiu a disputa do amor à alma, o que há de assombroso?” (εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἥσθεν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν;).

O corpo (σῶμα) que ora seduz e transmite à alma a disputa do amor é o de Alexandre, filho do rei Príamo. O vocábulo “corpo” é, por assim dizer, empregado por Górgias, em certos casos, em um sentido metafórico<sup>302</sup>, por um lado, e em um sentido literal, por outro. No §8, no qual se iniciam os argumentos acerca da terceira causa, o discurso é descrito como um “grande soberano” (δυνάστης μέγας) munido de um “corpo pequeníssimo” (σμικρὸς σῶμα) e “imperceptível” (ἀφανής). Nesse caso, vê-se

---

<sup>302</sup> Cf. (*Poética*, XXI, 1457b, 6): “Metáfora é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa, {transporte} que se dá ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo uma relação de analogia” (Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνομαστος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον): Tradução de Paulo Pinheiro.

o sentido figurativo que Górgias cria a fim de produzir um estatuto divino e corpóreo para o *lógos*.

No §4, é o corpo de Helena que reuniu “muitos corpos” (πολλὰ σώματα) de homens que desejaram a sua beleza de origem divina. Como destaca Dinucci (2008, p. 79): “Assim, a sedução erótica dos corpos é simultaneamente outra forma de constrangimento divino”. No 19º parágrafo, Górgias apresenta Helena como vítima da beleza do corpo de Alexandre. O olho (ὄμμα) dela sentiu, pelo corpo dele, um desejo (προθυμία) e, conseqüentemente, transmitiu para a alma a disputa (ἀμιλλὰ). Existe uma relação entre a sedução veiculada pela vista e o amor (ἔρως). Ao tecer comentários a respeito dessa correlação, Constantinidou (2008, p.) atesta que:

Isto é claramente indicado por Górgias pelo uso da palavra ὄψις na seção 19, que ele associou com *eros* e desejo, e na visão particular de Helena está associada – por meio dos órgãos visuais (ὄμμα) – com o corpo de Alexandre, o objeto da visão<sup>303</sup>.

O amor (ἔρως), no §19, transita entre os dois planos: o divino e o humano. Seja qual for aquele que engendrou em Helena o desejo (προθυμία) pelo corpo de Páris, ambos são exploradas, por Górgias, como possibilidade de eximi-la da culpa. O homem não exerce controle nem sobre a esfera divina nem sobre as suas próprias emoções. O amor que a espartana sente por Páris não é apenas humano, mas também divino. Em todos os casos, segundo o sofista, Helena deve ser absolvida.

Do ponto de vista divino, *eros* apresenta-se, pois, como um deus, e, como tal, é mais forte do que homens. Em contrapartida a essa perspectiva, Górgias, no entanto, ressalta a fragilidade do universo humano, afirmando que: “Se o qual, sendo um deus, possui o poder divino dos deuses, de que maneira o mais fraco seria capaz de rejeitá-lo e de repeli-lo?” (ὅς εἰ μὲν θεὸς ὢν ἔχει θείνα δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσων εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός;).

Nesse excerto, Górgias retoma, de certa forma, os raciocínios que permeiam a primeira causa (ἀιτία) exposta no 6º parágrafo: “Não é, pois, natural o mais forte ser impedido pelo mais fraco; mas o mais fraco, pelo mais forte ser governado e conduzido; e o mais forte conduzir, mas o mais fraco seguir” (πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ

---

<sup>303</sup> “This is clearly stated by Gorgias by use of the word ὄψις in section 19, which he associates with *eros* and desire, and in particular Helen’s sight is associated – by means of the vision organ (ὄμμα) – with the body of Alexandros, the object of vision”. Tradução nossa.

τοῦ ἥσσανος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσαν ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἠγείσθαι, τὸ δὲ ἥσσαν ἔπεσθαι).

Como uma manifestação meramente humana, *eros* também exerce domínio, por meio da sedução do corpo (σῶμα)<sup>304</sup>, sobre a vontade dos homens. Assim como uma doença (νόσημα), cogita Górgias, o amor de Helena por Páris não é resultado de “erro” (ἄμαρτία), mas, sim, da infelicidade (ἀτύχημα). Ao analisar essa possível correspondência entre um amor, como “força divina”, e outro, como “força humana”, Constantinidou (2008, p. 101) esclarece que:

Para Górgias (§19), o amor de Helena por Páris é “um deus com poder divino” (ὅς εἰ μὲν θεός, ἔχων θεῖαν δύναμις) ou um “amor humano, como uma doença” (εἰ δ’ ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα), e quem é atingido por isso é privado do senso comum<sup>305</sup>.

Não é possível, pois, impedir nem a ação de uma divindade, por um lado; nem a influência das imagens sobre os olhos (ὄμματα) dos homens, por outro. Em todo momento, no *Encômio de Helena*, Górgias produz argumentos que salientam o domínio de forças externas ao querer de Helena. Ora é o *lógos*; ora, a debilidade da *dóxa*; ora, os deuses; ora a *ópsis*; e ora, pois, *eros*.

πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἠγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ’ ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίᾳ ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν;

Na verdade, de que maneira é preciso considerar justa a censura de Helena, a qual, ou apaixonada, ou persuadida pelo discurso, ou arrebatada à força, ou forçada pela divina Necessidade, fez as coisas que fez? Em todos os casos, ela foge à acusação.

(*Encômio*, 20)

Górgias, nesse parágrafo, recapitula as “quatro causas” possíveis que contribuíram com as ações de Helena, em uma ordem inversa. Os argumentos, no 6º parágrafo, iniciam-se da seguinte maneira: “Certamente, ela fez as coisas que fez, ou pelas

<sup>304</sup> “O afeto que tais coisas exercem é poderoso a ponto de coagir os homens, chagando a enlouquecê-los pelo terror que causam, pelo furor sexual que despertam: os corpos são fontes de paixões que espicaçam e dilaceram os mortais. Além de tudo isto, os anseios divinos, fundamentalmente trágicos, podem tragar o homem e acometê-lo de infortúnios cruéis e absolutamente imerecidos” (DINUCCI, 2008, p. 80).

<sup>305</sup> “For Gorgias (§19), the love of Helen for Paris is either “a god with divine power” (ὅς εἰ μὲν θεός, ἔχων θεῖαν δύναμις) or a “human love, like a disease” (εἰ δ’ ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα), and whoever is stricken by that is deprived of common sense”. Tradução nossa.

vontades do Destino e pelas decisões dos deuses e pelos decretos da Necessidade, ou raptada com violência, ou persuadida pelos discursos, ou capturada pelo amor” (ἡ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βία ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, ἢ ἔρωτι ἄλουσα).

As quatro causas são desenvolvidas ao longo do *Encômio de Helena* com ênfase, sobretudo, na terceira, isto é, a *dýnamis* do *lógos*. No §6, a causa (αἰτία) que aparece em primeiro, no §20, é apresentada por último. Em um quadro exemplificativo, obtém-se, pois, a seguinte estrutura:

Ordem das causas no 6º parágrafo	Ordem das causas no §20
1ª Vontade do Destino, decisão dos deuses, decreto da Necessidade;	4ª Por ter se apaixonado;
2ª Raptada com violência;	3ª Persuadida pelo discurso;
3ª Persuadida pelos discursos;	2ª Arrebatada à força;
4ª Capturada pelo amor.	1ª Forçada pela divina Necessidade.

A verdade (ἀλήθεια) dos fatos, no *Encômio de Helena*, pode ser invertida sem que ocorra o prejuízo de sua lógica. Desde a primeira frase do texto, Górgias esclarece que o ornamento (κόσμος), para o discurso, é a verdade. O sofista não concebe o conceito de uma verdade pré-existente às coisas sensíveis, como Platão, por exemplo. A única “verdade”<sup>306</sup> que está ao alcance dos homens, segundo Górgias, é aquela criada pela *dóxa*, cuja fragilidade é passível de manipulação por meio do *lógos*. O discurso torna-se, por assim dizer, verdadeiro por intermédio de sua ornamentação, que é capaz de criar novas realidades. Parece que, ao recapitular os argumentos em uma ordem inversa, Górgias pretende demonstrar que não importa a ordem do discurso; mas, sim, a sua lógica.

A recapitulação, normalmente, objetivava a rememoração dos assuntos elencados no início e no meio de um discurso. Em *Fedro* (267d)<sup>307</sup>, diálogo platônico, Sócrates, ao dialogar com o seu interlocutor, faz alusão a tal procedimento, afirmando que:

<sup>306</sup> “Para os sofistas, portanto, não há verdades absolutas: há opiniões mais ou menos corretas e práticas, e o homem dotado de mais capacidade racional e melhor educação triunfa sobre os menos aptos. A isto chamam fazer com que se torne forte um argumento frágil, mas nunca se trata de defender valores ou verdades absolutas” (FUNARI, 2015, p. 66).

<sup>307</sup> Tradução de Edson Bini.

“Contudo, no que se refere a finalizar um discurso, todos parecem estar de acordo, alguns o chamando de recapitulação, enquanto outros lhe atribuem algum outro nome”.

Aristóteles (*Retórica*, III, 1419b), ao tecer comentários sobre a estrutura do epílogo, cita a recapitulação como parte integrante dele: “O epílogo é composto de quatro elementos: tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável à do adversário; amplificar ou minimizar; dispor o ouvinte a um comportamento emocional; recapitular”<sup>308</sup>.

ἀφείλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλύσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

Com esse discurso, eu aniquilei a má reputação de uma mulher, permaneci na lei que eu determinei no início do discurso: tentei dissolver a injustiça da censura e a ignorância da opinião; quis escrever um discurso encomiástico de Helena, por um lado, e uma diversão que me concerne, por outro.

(*Encômio*, 21)

Nesse excerto, em que Górgias finaliza o *Encômio de Helena*, ele afirma ter aniquilado a má reputação de Helena, ao ter permanecido na lei (regra) que ele determinou no início: “Eu quero, porém, dando algum raciocínio ao discurso, libertar da acusação aquela que tem obtido má reputação, demonstrar que aqueles que a acusam são mentirosos e revelar as coisas verdadeiras ou fazer cessar a ignorância” (ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τᾶληθές ἢ παῦσαι τῆς ἀμαθίας)<sup>309</sup>.

O último parágrafo está, por assim dizer, diretamente relacionado ao §2, pois Górgias declara que se manteve “na regra” (τῷ νόμῳ) que ele determinou “no início” (ἐν ἀρχῇ) do discurso. Com o uso desses vocábulos, pelo menos, dois pontos são retomados; a palavra ἀρχή, por um lado, demonstra que o *Encômio de Helena*, como um corpo textual, possui uma estrutura introdutória; e, por outro, com o vocábulo νόμος, o texto do sofista segue a uma “regra” pré-estabelecida, desde a sua parte incipiente. Por essa razão, Górgias declara, no §2, que: “Eu quero, porém, dando algum

<sup>308</sup> Tradução de Tradução de Manuel Alexandre Júnior *et alii*.

<sup>309</sup> (*Encômio*, 2).

raciocínio (λογισμὸν) ao discurso (...). É como se o autor do *Encômio* pretendesse, de fato, elogiar o próprio discurso, e, com isso, criar, pois, uma espécie de exercício sofisticado-modelo. Concernente a essa questão, Constantinidou (2008, p. 104) esclarece que: “*Helena* de Górgias é essencialmente um exercício retórico sobre um tema mítico, um exercício o poder da linguagem”<sup>310</sup>.

O *Encômio de Helena* apresenta-se como protótipo de um modelo de exercício sofisticado; e Górgias parece, por um lado, deixar isso claro, ao expor o seu propósito ambíguo de composição de seu texto, como se segue, pois: “quis escrever um discurso encomiástico de Helena, por um lado, e uma diversão que me concerne, por outro” (ἐβουλήθη γράψαι τὸν Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἑμὸν δὲ παίγνιον).

O objetivo que motivou o sofista, segundo ele mesmo, a escrever o *Encômio* foi a elaboração, por um lado, de um elogio, e por outro, uma mera brincadeira. Não são apenas o discurso e a personagem Helena que são perpassados por ambiguidades, mas a própria finalidade composicional do texto gorgiano é antitética: elogio (ἐγκώμιον) e brincadeira (παίγνιον).

---

<sup>310</sup> “Gorgias’ *Helen* is essentially a rhetorical exercise on a mythical topic, an exercise on the power of language”. (Tradução nossa).

## 5 – CONCLUSÃO

Nas atividades diárias, o homem, em sociedade e em família, faz uso do discurso para obter informação, para estabelecer a comunicação e também para persuadir. As relações discursivas são, pois, indispensáveis para a vida em sociedade. Em vários seguimentos do corpo social, a linguagem, como forma de persuasão, apresenta-se como instrumento de poder e de manipulação. Seja na esfera política ou na religiosa, não existe adesão a pensamentos e a ideologias que não sejam perpassados pelo estatuto sedutor e controlador do discurso.

A seguinte dissertação teve por objetivo, pois, a investigação do caráter ambíguo-persuasivo na obra *Encômio de Helena*, de Górgias. Para se entender o aspecto ambivalente do discurso em Górgias, partiu-se, inicialmente, da contextualização e do papel da retórica, por assim dizer, no contexto democrático da *pólis* grega. Discutiui-se, pois, acerca do controle do discurso por parte de reis, poetas e sacerdotes. Antes do advento democrático, apenas essas classes de indivíduos, sobretudo, a dos poetas, detinham o monopólio do discurso. A palavra não era submetida ao debates e às contestações; o discurso do poeta representava a manifestação da verdade. Apenas, no regime democrático, o discurso, como se buscou demonstrar no primeiro capítulo dessa dissertação, foi exposto a refutações.

Abordou-se o caráter de proeminência do *lógos* no período da democracia grega e se destacaram, ainda no primeiro capítulo, as principais definições e conceitos sobre a retórica. Em um segundo momento, apresentou-se a definição da retórica na perspectiva aristotélica, buscando demonstrar a maneira pela qual esse filósofo, ao elaborar a sua *Arte Retórica*, lançou as bases científico-sistemáticas para o estudo dessa disciplina, não como mera prática persuasiva, à moda sofística. Ele buscou, pois, delimitar, com exatidão, o papel dessa arte.

Com Aristóteles, elaboraram-se os gêneros retóricos, cujo estudo ocupou o subitem 2.3 dessa dissertação. Essa seção foi muito importante para se compreender em qual gênero o *Encômio de Helena* pôde ser inserido. No terceiro capítulo dessa pesquisa, comentaram-se as características do *gênero epidíctico* e a sua relação com o texto de Górgias. Com um típico discurso fictício, o sofista escolheu a lendária Helena de Troia para funcionar como elemento difusor das potências persuasivas do *lógos*.

No subitem 2.2, elencaram-se as principais diferenças entre a dialética e a retórica, tanto do ponto de vista aristotélico como, platônico. A partir desse estudo, tornou-se

possível a percepção de quão distante o *Encômio de Helena* se encontra das concepções de Platão e Aristóteles em relação à retórica e à dialética. Não existe diálogo no texto de Górgias; apenas o sofista produz a sua fala. Em *Fedro*, a retórica associa-se à filosofia e à busca pela verdade; no *Encômio*, evidencia-se apenas a fragilidade da *dóxa* e a sua vulnerabilidade perante a persuasão. Nas seções 4.1 e 4.2, realizaram-se a tradução integral do *Encômio de Helena* e a análise estilística do respectivo texto.

Elaborar um elogio, ou um discurso de defesa, para uma personagem mítica, parece ser uma tentativa de Górgias de criar uma espécie de modelo de exercício retórico. No § 21, Górgias, ao ratificar o objetivo da composição de seu *Encômio*, afirma ter feito, na verdade, de seu discurso, um divertimento ou um brinquedo (παίγνιον).

Tal como Helena se apresenta de forma antagônica, o discurso, em Górgias, exerce função similar, ou seja, o *lógos* é, como descreve o próprio retórico, ambíguo como um *phármakon*: antídoto e veneno, simultaneamente. A constatação das inúmeras antíteses empregadas, no *Encômio de Helena*, pelo sofista de Leontinos contribuiu, sobretudo, para o entendimento de que todo o *Elogio de Helena* foi estruturado de maneira antitética. Observou-se, pois, desde a parte preambular, o uso de alguns vocábulos que renunciaram a maneira pela qual o discurso gorgiano seria constituído. À medida que o próprio estatuto ambíguo-persuasivo do *lógos*, em Górgias, era elencado, a personagem Helena apresentava-se, pois, perpassada, tal como o próprio *lógos*, pelas mesmas características ambivalentes.

Por meio das falas de alguns personagens da obra a *Ilíada* de Homero, notou-se certa unanimidade em relação à culpabilidade de Helena no tocante à guerra de Troia. A esposa de Menelau, com suas várias facetas, tanto em Homero quanto nas peças *Helena* e *As Troianas* de Eurípides, demonstrou-se dualista, contraditória e, sobretudo, ambígua. No § 2, no *Encômio de Helena*, o sofista Górgias apresenta a genealogia da espartana Helena sob dois vieses antitéticos: uma origem divina e uma mortal. Como pai imortal, ela teve Zeus; e Tíndaro, por outro lado, mortal. Por intermédio de sua beleza de origem divinal, por assim dizer, ela engendrou, como afirmou Górgias, no parágrafo 4, grande desejo em todos aqueles que contemplaram a sua formosura.

Tal como Helena, munida de dualismos, o *lógos* gorgiano possui capacidades ambivalentes; o discurso, assim como um *phármakon*, dispõe de potencialidades ora benéficas, ora maléficas, a depender de sua utilização. Como um “grande senhor”, metáfora do discurso empregada por Górgias, o *lógos*, como elemento crucial do *Elogio de Helena*, produz, pois, quando bem ornamentado, a persuasão e o engano na alma dos

ouvintes. Górgias apresenta, em seu texto, quatro argumentos de defesa a fim de eximir a espartana da responsabilidade das desavenças ocorridas entre gregos e troianos.

A partir do § 6, o sofista introduz as quatro premissas por meio das quais ele estrutura e elabora os argumentos trabalhados ao longo de todo o *Encômio de Helena*. Górgias afirma que a ida de Helena para Troia não foi uma ação voluntária; houve, no entanto, segundo ele, forças que atuaram sobre a vontade da esposa de Menelau.

Como argumenta o sofista de Leontinos, Helena fez o que fez *ou pela vontade do destino, pela decisão dos deuses e pelo decreto da Necessidade; ou raptada com violência; ou persuadida pelo lógos; ou raptada pelo amor*. Em cada parágrafo, Górgias desenvolve, de maneira pormenorizada, essas premissas. Os argumentos seguiram uma lógica estrutural, ou seja, eles foram detalhados na mesma ordem em que são expostos, no §6, pelo retórico. O siciliano, nesse parágrafo, além de apresentar, pela primeira vez, os quatro argumentos, explica, ainda no mesmo, o primeiro pressuposto que teria contribuído para a partida de Helena para a cidade dos troianos.

No § 7, o sofista desenvolveu o segundo argumento, e, a partir do § 8, ele trabalhou com o terceiro raciocínio até o § 14. Observou-se, portanto, com essa análise, que 7 parágrafos foram dedicados exclusivamente ao terceiro argumento: as potencialidades persuasivas do *lógos* sobre a alma dos homens. Górgias relacionou, pois, a *dýnamis* do discurso ao estatuto das forças divinas, ao compará-lo a um grande déspota. Concluiu-se, pois, que o *lógos*, tal como a esfera do divino, realiza ações de controle e subserviência sobre o âmbito humano.

O sofista, no § 20 do *Encômio de Helena*, recapitulou, em uma ordem inversa, os quatro argumentos apresentados, inicialmente, no § 6. A causa que foi descrita, em primeiro lugar, no § 6, foi apontada em último no § 20. Notou-se, por assim dizer, que a verdade dos fatos – objetivo a ser alcançado por Górgias desde o § 1 – pode ser invertida sem que se perca a sua lógica.

O conceito de verdade, em Górgias, mostrou-se atrelado à ideia de *kósmos* (ornamento, beleza e ordem), vocábulo que introduz a frase incipiente do *Encômio de Helena*. A verdade do *lógos* gorgiano apresentou-se, pois, como um elemento capaz de ser manipulado e, sobretudo, criado com beleza e ordem. Como um texto típico do *gênero epidíctico*, o *Encômio de Helena* é um protótipo, elaborado pelo sofista de Leontinos, a fim de demonstrar a maneira pela qual se devia criar um discurso eficaz e belo em sua estrutura argumentativo-persuasiva.

O texto de Górgias – *Encômio de Helena* – torna-se persuasivo, sobretudo, pela ordem (*kósmos*) e pela beleza de suas palavras. Mais do que a busca por uma verdade universal e transcendental, com se verificou em Platão, o sofista criou e ornou a verdade por meio do embelezamento do *lógos*. No § 1 do *Encômio de Helena*, notou-se, pois, que Górgias estabeleceu uma relação, por meio de pares relacionais, entre as palavras coragem e cidade, beleza e corpo, sabedoria e alma, excelência e ação, verdade e discurso. Todos esses vocábulos, no entanto, foram associados à palavra *kósmos*.

Observou-se também a aproximação que Górgias realiza entre as capacidades persuasivas do discurso e o poder encantador da poesia. Como um discurso que possui metro, a poesia, segundo o sofista, é capaz de produzir em seus ouvintes tremor, compaixão, saudade e lamento. No § 9, Górgias define a poesia como um discurso que tem metro. A poesia apresenta-se, pois, como um *lógos* metrificado com potencialidades persuasivo-encantadoras.

Nessa dissertação, concluiu-se, portanto, em última análise, que o *Elogio de Helena*, como um típico exemplo composicional de exercícios sofisticados, apresentou as potencialidades, segundo Górgias, do *lógos* sobre a disposição da alma dos ouvintes. A personagem Helena tornou-se o ponto de partida dos elogios que foram destinados, em uma pesquisa minuciosa, ao próprio discurso. Helena, com todas as suas ambiguidades – elencadas no *Encômio de Helena* – demonstrou-se ser a metáfora do elogio ao próprio discurso.

## 6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Renato. *Gramática Objetiva da Língua Portuguesa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010, p. 336.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Temas de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1998.

ARISTOTLE. *Art of Rhetoric*. Translated by John Henry Freese. London: Loeb Classical Library, 2006.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior *et alii*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Retórica a Alexandre*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

\_\_\_\_\_. *Física I – II*. Tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas – SP: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

AVELEZA, Manuel. *Atitudes românticas de Homero na Ilíada*. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex Editora, 1998.

BICCA, Luiz. *Ceticismo Antigo e Dialética*. Rio de Janeiro: 7 Letras – PUC/Rio, 2016.

BINI, Edson. *Sabedoria da Mitologia para o seu dia a dia*. São Paulo: Edipro, 2010.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. (I Vol.). 26. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 219.

CABRAL, Alexandre Marques et alii. *Filosofia: um panorama histórico-temático*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

CAMARA JR., Joaquim Mattoso. *Dicionário de Linguística e Gramática*. 26. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2007.

CAMPOS, Geir. *Pequeno Dicionário de Arte Poética*. São Paulo: Cultrix, 1978.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIER, Ernst. *Linguagem e Mito*. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. Tradução de Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira et alii. São Paulo: Editora 34, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968-1980. 2 vol.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz e Fabiana Komesu. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

CHARAUDEAU, Patrick e MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução à História da Filosofia: As Escolas Helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 327.

CITELLI, Adilson. *Linguagem e Persuasão*. 16. ed. São Paulo: Ática, 2007.

CONSTANTINIDOU, Soteroula. *Logos into Mythos: The Case of Gorgias' Encomium of Helen*. Athens: Intitut Du Livre – A. Kardamitsa, 2008.

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

COTRIN, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia: história e grandes temas*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

CZEKALSKI, Fernando. A Tribuna de Górgias: Linguagem, retórica e oportunidade. In: *Hypnos 20 - Das Paixões*. São Paulo (PUC – SP): Paulus, n. 16, p. 101-117, 2011.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2015.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmann, 1952, pp. 279-306, vol. 2.

DINUCCI, Aldo Lopes. A Sedução do *lógos* no *Elogio de Helena* de Górgias. *Revista Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 6, p. 135-146, 2009. Disponível em <[http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia\\_06/artefilosofia\\_06\\_03\\_linguagem\\_poetica\\_literatura\\_01\\_aldo\\_lopes\\_dinucci.pdf](http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_06/artefilosofia_06_03_linguagem_poetica_literatura_01_aldo_lopes_dinucci.pdf)>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

\_\_\_\_\_. O doce encanto da pintura e da escultura no *Elogio de Helena* de Górgias de Leontinos. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. II, n. 4 (jan-jun/2008), pp. 74-83.

DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. *Dicionário das Ciências da Linguagem*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1973.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente: Introdução à pesquisa semiótica*. Tradução de Pérola de Carvalho. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

EMPÍRICO, Sexto. *Contra os retóricos*. Tradução, apresentação e comentários de Rafael Huguenin e Rodrigo Pino de Brito. São Paulo: Unesp, 2011.

EURÍPIDES. *As Troianas*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. *Helena*. Tradução do grego, introdução e comentário de Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira. Coimbra: ANNABLUME – Coimbra University Press, 2015.

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2016.

\_\_\_\_\_. *Figuras de Retórica*. São Paulo: Contexto, 2014.

FONSECA, Ísis Borges B. da., A Retórica na Grécia: o gênero judiciário. In: *Retóricas de Ontem e de Hoje*. Lineide do Lago Salvador Mosca (org.). 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, p. 99-117, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2015.
- GARCIA, Othon Moacir. *Comunicação em Prosa Moderna*. 26. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- GARNSEY, Peter; WINTON, R.I.; Teoria Política. In: *O Legado da Grécia, uma nova avaliação*. (Org: M. I. Finley). Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora UnB, p. 49-78, 1998.
- GASTALTI, Viviana. El logos trágico y la funcionalidad de la retórica. In: *Calíope (Presença Clássica)*. Rio de Janeiro – UFRJ: 7 Letras, n. 12, p. 72-83, 2004.
- GÓRGIAS. *Encomium of Helen*. Tradução de Douglas MACDOWELL. London: Bristol Classical Press, 2005.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia. *O que é Retórica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- HAVELOCK. Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas – SP: Papyrus, 1996.
- HERÓDOTO. *Histórias – Livros I, II*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. *Os gregos e seu idioma*. 4. ed. Rio de Janeiro: Di Giorgio & CIA, 1991.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2013.

KERFERD, G. B. *O movimento sofístico*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KITTO, Davy Findley. *A Tragédia Grega*. (II Vol.). Tradução de José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Coleção Studium, 1972.

KONDER, Leandro. *O que é Dialética*. 26. ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1994.

LIDDEL, Henry G; SCOTT, Robert. *A Greek – English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2014.

LLANOS, Alfredo. *Introdução à Dialética*. Tradução de Cid Silveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

LLOYD, Geoffrey Ernest. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MALHADAS, Daisi. *Tragédia Grega: O Mito em cena*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MANTOVANELI, Luiz Otávio. *Os Trabalhos e Os Dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 16. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: UNESP, 2010.

MAZZEO, Antonio Carlos. *O vôo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente antigo*. São Paulo: Boitempo: Unesp, 2009.

MCCOY, Mariana. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MEYER, Michel. *A retórica*. Tradução de Marly N. Peres. São Paulo: Ática, 2007.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador. Velhas e Novas Retóricas: convergências e desdobramentos. In: *Retóricas de Ontem e de Hoje*. Lineide do Lago Salvador Mosca (org.). 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, p. 17-54, 2004.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2005.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PINOTTI, Graciela E. Marcos de. Gorgias y Platón sobre lógos, persuasión y engaño. In: *Hypnos 20 (Das Paixões)*. São Paulo (PUC – SP): Paulus, n. 20, p. 44-60, 2008.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

\_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: Edusp, 1978.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de Retórica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. (Vol. I, II, III, IV). Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas – SP: Editora Unicamp, 2016.

RAGON, Elói. *Gramática Grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, p. 14, 2012.

REALE, Giovanne. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- REZENDE, Antonio. *Curso de filosofia*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*. Tradução de Leonor Santa Bárbara. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 2013.
- ROSS, David. *Teoria de las ideas de Platon*. Tradução de José Luis Díez Arias. 4. ed. Madrid: Catedra – colección teorema, 1997.
- SARDI, Sérgio Augusto. *Diálogos e Dialética em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995
- SCHÜLER, Donald. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- S.J, Antônio Freire. *Gramática Grega*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SOARES, Antônio Jorge. *Dialética, Educação e Política: uma releitura de Platão*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- SOUSA, Manuel José de; CASTRO, Inês Luisa de Ornellas. *Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Editora Colibri, 1993.
- SOUZA, Ronaldes de Melo. *Fenomenologia das Emoções na Tragédia Grega*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. 4. ed. Editora Vozes: Petrópolis – RJ, 2011.
- STONE, Isidor. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- TOTTI, Luis Augusto Schmidt. O Valor Mágico do Olhar no Capítulo 35 do Livro I do Opus Agriculturae, de Paládio. In: *Calíope - Presença Clássica*. Rio de Janeiro – UFRJ: 7 Letras, n. 23, p. 62-79, 2012.

VICTORIA, Luiz Augusto. *Dicionário Ilustrado da Mitologia*. Rio de Janeiro: Ediouro, n/d, p. 80.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Universo, os deuses, os Homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WRUBLEVSKI, Sérgio. *A Justiça na Antiguidade Grega: uma reflexão sobre Platão*. Teresópolis – RJ, 2010.

[1] Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι· ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαί τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ.

[2] τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἐλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δεῖξας τὰληθὲς ἢ παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

[3] ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἢ γυνὴ περὶ ἧς ὅδε ὁ λόγος, οὐκ ἄδηλον, οὐδὲ ὀλίγοις. δῆλον γὰρ ὡς μητρός μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός, ὧν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἠλέγχθη, καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος.

[4] ἔκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβούσα καὶ οὐ λαθούσα ἔσχε· πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς ἰδίας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον· καὶ ἦκον ἅπαντες ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικῆτου.

[5] ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἐλένην λαβῶν, οὐ λέξω· τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἅ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει. τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβάς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἐλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

[6] ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βία ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, ἢ ἔρωτι ἄλουσα. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι,

καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἠγέισθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βία σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, ἢ τὴν Ἐλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

[7] εἰ δὲ βία ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δηλον ὅτι ὁ μὲν ἄρπασσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἄρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἔδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν· ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖν μάλλον ἢ κακολογηθεῖν; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινὰ, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτίρειν, τὸν δὲ μισῆσαι.

[8] εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀγγελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω·

[9] δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἦς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.

[10] αἰ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίγονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεῖᾳ. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

[11] ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν τε παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων ἔννοιαν τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοῖος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

[12] τίς οὖν αἰτία κωλύει νομίσει καὶ τὴν Ἑλένην ὑπὸ λόγους ἐλθεῖν ὁμοίως ἄν οὐχ ἔκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατῆρων βία ἠρπάσθη; ἡ γὰρ τῆς πειθοῦς ἕξιν μὲν οὐδαμῶς ἔοικεν ἀνάγκη, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἢν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.

[13] ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξης τὴν ἀγελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεία λεχθεῖς· τρίτον δὲ φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

[14] τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς ψυχῆς τάξις ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

[15] καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπεισθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξιμι. εἰ γὰρ ἔρωσ ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἀμαρτίας αἰτίαν. ἅ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται.

[16] αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμιά ὀπλίσει κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήρια τοῦ δὲ προβλήματα, εἰ θεάσεται ἡ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλακίς κινδύνου τοῦ μέλλοντος ὡς ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἡ συνήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελῆσαι καὶ τοῦ καλοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου.

[17] ἤδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα. πολλοὶ δὲ ματαίοις πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσιάτοις μανίαις

περιέπεσον· οὕτως εἰκόνας τῶν ὀρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψιν ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι καὶ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλειπόμενα οἷάπερ τὰ λεγόμενα.

[18] ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἐν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν· ἢ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἢ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία θέαν ἠδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων.

[19] εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἦσθ' ἐν προθυμίαν καὶ ἀμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς ὢν ἔχει θεῖνα δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσων εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γὰρ, ὡς ἦλθε, τύχης ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμάσιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.

[20] πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἠγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίᾳ ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν;

[21] ἀφείλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλύσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

