

GÓRGIAS: O SER E A LINGUAGEM

CARMEN LUCIA MAGALHÃES PAES
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Aborda-se a questão do estatuto ontológico do discurso no pensamento de Parmênides, Melisso, Platão, Aristóteles e Górgias. São consideradas as modulações respectivas, em torno das noções-chave de *noein*, *diánoia*, *autó*, *ti*, *idéa*, *eidos*., *alétheia*, *eínai*, *mê eínai*, para ressaltar a radicalidade dos interditos ontológicos emergentes no **Tratado do Não Ser** do sofista Górgias. Discute-se a língua do **Tratado**, para clarificar sua impositação estrategicamente ontológica, e para chamar atenção sobre seu tom de paródia. Ressalta-se ainda a atualidade da questão., face à comunicação de massa, ao **marketing** e à propaganda.

Palavras-chave: ontologia—linguagem—paródia.

1. Uma “Guerra” Indecidida

Sempre se falou, e muito, de uma “guerra”, perdida que fora pelos sofistas para Platão; de uma derrota sacramentada por Aristóteles, principalmente. No jogo de cena dessa encenação historiográfica, coube ao sofista o papel de vilão. Um papel exigido pelas necessidades dramáticas dos diálogos *platônicos*, é bom que se diga.

Nem sempre, contudo, “sofista” significou vilão. A história deste trânsito é a história de uma evolução semântica, a do próprio termo “sophistês”, e reflete, naturalmente, as vicissitudes dos *sophistaí*. Ser sofista era ser capaz de ações de grande habilidade, de maestria em alguma coisa: *sophíesthai*. Este verbo, fonte lexicogênica da palavra *sophistês*, comportava também o sentido de “comunicação de uma sabedoria”, que permaneceu secundário até determinada época. Logo se vê a indistinção entre *sophós* e *sophistês*: ambas as palavras apontavam para a excelência técnica ou intelectual, sob a forma de uma saber excepcional.

Quando Diógenes de Apolônia, contemporâneo de Górgias (e um dos chamados “*ffsicos*”), denominou, pela primeira vez, os jônios de *sophistaí*, sem nenhuma intenção pejorativa, decerto, fez um uso específico e novo da palavra. Heráclito de Éfeso já havia utilizado também pela primeira vez, ao que parece, a palavra *philosophoi* para designar os “amantes da sabedoria”. Eis aí: um uso novo e uma palavra nova, cuja relação prometia fazer furor, na Grécia Antiga, em determinada época.

Em uso corrente, o termo *sophistês* já vinha tendo seu emprego restringido por força de perdas semânticas, preenchidas pela incorporação de traços “esquecidos” daquele verbo primitivo, *sophíesthai*. Eram os aspectos de “intenção” que a idéia de “comunicação de um saber” comportava. Aquela habilidade, aquela maestria, dos agora restritivamente denominados “sofistas”, pasava a ser entendida como “artificialidade”, “engenho” “astúcia”. Contrastava com a idéia de bom-senso natural que caracterizava a atitude do grego comum, ante a realidade das coisas. Esta intenção seria já, então, a de forçar a atividade do espírito, como forma de violência. Aí morava o perigo porque nenhuma questão, séria que fosse, estaria a salvo de sua “sanha”.

Por muitos foram vistos, até mesmo em nossa época, com tendo um “pé na Retórica e outro, na Filosofia”, e, até, como os “jornalistas” de sua época, divulgadores e vulgarizadores

do saber. Cercados de desconfiança, profissionalizariam qualquer um mediante pecúnia.

Não se pode deixar de notar, a esta altura, o contraste que fariam com a figura ascética de um Sócrates que ouvia seu *daimon* interior, para escolher discípulos. Eram esses, tempos de crise, sem dúvida. Principalmente de uma crise da linguagem.

Mas, afinal, por que trazer para aqui questiúnculas como estas, ditas e reditas por qualquer manual de filosofia antiga? É por ser muito instigante observar que, bem recentemente, em termos históricos, um desses “novos filósofos” franceses, exatamente esses que andaram ocupando os meios de comunicação, mais precisamente, Jean-Marie Benoist (Benoist, 1975, p.9-20), aponta para uma “atualidade de Platão”. Isto porque, também hoje, viveríamos tempos de crise. Evoca Husserl que, há muito mais de setenta anos, chamara já nossa atenção para a crise do saber; e, Nietzsche, muito antes dele. Estaríamos retardados ante esses fatos, discursos e ideologias. Por isso, mais do que nunca urge “refazer a filosofia, em um mundo esgotado que começa a girar em torno de si próprio, sem que o saiba, rumo ao ponto de origem de uma aurora pré-socrática”. O perigo a rondar esta circunstância seria o de que esta aurora assumisse “as tonalidades fatigadas de um crepúsculo”. Mas, se quisermos evitar a “ameaça de aniquilamento de uma história, de um universo exângue de tanto saber”, é preciso retornar a Platão, como um possível “decifrador de nossa época”. Sob esse prisma, os legisladores e especialistas tecnocratas “só possíveis nos jardins suspeitos da tirania”, decretariam, como outrora, a morte da filosofia. Tal tirania assumiria nova forma, na era da tecnocracia: os meios de comunicação de massa. Haveria uma convergência profunda “entre a retórica denunciada por Sócrates e a *mídia* atual”. Sob este enfoque, Platão, no *Górgias*, revelar-se-ia um pensador da comunicação de massa de muito maior profundidade, até, que os pretensos profetas da *mídia*. Estes seriam os “novos sofistas”, pode-se concluir, pelo “uso falsificado da palavra, uso contrário ao *lógos*”. Os sofistas seriam os antepassados destes que nos querem fazer crer que a nossa é a era elétrica, que mudamos de galáxia, que “os meios são as mensagens”. “Novo ópio do povo”. A substituição de uma “linguagem da ordem” por uma “linguagem do prazer”. A seu tempo, Platão teria visto isto.

É o caso de se perguntar: Platão teria, então, ao fim de tudo, perdido a “guerra”?

É evidente o tom condenatório do “novo filósofo”, mas também é verdade que teve o cuidado de pensar o objeto de sua condenação como resultante de uma *vertente* da sofística. É como se ele quisesse ter dito o que creio que Platão quis dizer, na estrutura subterrânea de seu dizer: há sofistas e “sofistas”.

Então, convenha-se que, se é preciso volver a Platão, com tantos ou mais motivos é conveniente retornar aos sofistas, sem aspas.

2. Ver, Saber, Dizer

Que um desses sofistas, sem aspas, seja Górgias de Leontino. Mais que nenhum outro, soube surpreender, no cerne da linguagem, o nó dessa crise; os impasses da permuta de uma forma de compreensão do mundo por outra. Esta é uma história que bem poderia ter sido deflagrada pela deusa do *Peri Phýseos*, de Parmênides de Eléia (DIELS, 1954, v.1, p. 277-246). É preciso recontá-la, de certa forma.

Imaginemos uma “traição” aos mandamentos da deusa: admitir que o saber do *eidóta phôta*, do “homem que sabe” (“vê”), não era imune à *hýbris* de acreditar ser impossível à linguagem *dizer o ser*. Se sua *inegabilidade* se alimenta da impositividade do real, que “entra pelos olhos e sai pela boca”, o saber só pode ter uma voz: a que diz “hos ésti”, “que é”. A partir de então, *noeîn*, “pensar”, só pode ressoar em nossos ouvidos como “surpreender *diretamente* pelo olhar a existência de tudo o que se oferece ao olhar”, se me for permitida a perfrase. Tudo o que se oferece ao olhar, neste sentido: *alétheia: ón-alethés*: unidade indissolúvel. Verdadeiro é aquilo que é. Tudo o que se dá é: “saber” é “ver”, é acolher as coisas reunidas, na força de sua própria emergência: *noeîn*. Hermógenes, personagem do *Crátilo* (408 c), é incapaz de *hý-*

bris, neste caso. Aristóteles (Metafísica, Theta 10,1051b) não deixa de ser reverente, até certo ponto.

A linguagem, até esta altura, não é um problema, em si mesma. Quando, porém, a enfática afirmativa “*hos ésti*” começa a ser enfraquecida pela pergunta por um *ti*, inicia-se a perda de seu vigor ontológico e de seu mistério. Em consequência, a linguagem envereda pelas sendas transgressoras de uma busca de substrato e compromete-se com sua enunciação. Já não se é parmenídico, admita-se. Não se dispensa mais organizar a dicção em torno do expressar-se um *autó*, matizado pelas cores semantizadas de *identidade*: o *mesmo*, despojado já de sua tonalidade noética originária. O “homem que sabe”, ente em meio a entes, “lugar” de doação do que se dá, convive com os contrários, as diferenças, sem o sentimento da contradição: os contrários não são contraditórios. Se a linguagem não era problema, a verdade, muito menos.

A sabedoria da voz equívoca da deusa, que seu ouvinte sabia escutar porque era sábio, vai cedendo, pouco a pouco, lugar a um saber que é saber solucionar um problema: o da verdade e da falsidade. Isto tudo já frequenta o chão da linguagem, posto que o erro, o falso, reivindica também, nesta disputa, seu direito a ser. O Estrangeiro de Eléia, por exemplo, já não é tão “reverente” com o “Pai Parmênides” (Sofista, 241d). Se há um ser inegável (o ser existencial do predicado), há também um ser negável (o ser qualitativo da cópula) (ibid., 260, 261a). Rompe-se espaço para uma “lógica” da contrariedade dos contrários. E esta irreverência, Aristóteles confirma. Submeter a linguagem a um princípio dianoético, em substituição a um princípio noético, é posicionar a linguagem entre o pensamento e as coisas. É postular que as proposições são verdadeiras, não enquanto se conformam às coisas, mas enquanto se amoldam às necessidades internas do pensar (Aristóteles, Met., E4, 1027b). O âmbito de decisão da validade de juntar um termo a outro, para que o dizer seja verdadeiro, é decidido no espaço da cópula. Verdadeiro é o que é possível de ser unido pelo pensamento (e pela linguagem), sem violação de suas “leis” internas. O *noein* se transmuta em algo voltado à apreensão de um inteligível. Dizer “é” ou “não é” torna-se tarefa da *diánoia*, enquanto operação do pensamento discursivo, intenção de sentido. É sanear a equivocidade da palavra “ser”, sempre em busca de conquistar o sentido do ser.

3. Um Sofista à Espreita

Como percorreria um sofista, se ele fosse Górgias, esses campos minados da ontologia? De maneira, mais que sofística, sofisticada. “Travestido” de ontólogo, seus atos de linguagem surpreendem por uma instigante quebra de nossa expectativa filosófica de ouvir, no contexto da problematização da linguagem. A seu modo, ele é uma encruzilhada. Nela se cruzam Parmênides, todos os que perderam a “inocência”, por força de seu *Poema*, e quem mais o sucedesse. As “minas” são as aporias semeadas pelos discursos do eleatismo, no próprio teor do dizer da deusa, e que “maculam” a experiência originária que af se “diz”. Basta recordar a atitude melissiana: a *correção* do “ver” e do “ouvir”, sujeita à consideração de um *ti* (DIELS, Op. cit. p. 268-276), impedimento de falar à revelia de um *Hén*. *As coisas que são são*: atribuir-lhes qualidades é nunca esquecer que são como são, como *nos aparecem pela primeira vez*. que nunca mudam. Nisto cabe bem o esquema *ti tò nó;n*; *Tò autó* é algo, como fonte de regras, de alguma forma, para uma predicação, fundamento de uma identidade que iria triunfar, posteriormente.

Enfim, Górgias. Ocupa-se também de “ver”, “ouvir”, “dizer”. As coisas mesmas “*ei dè kai gnóstá, pôs án tis delóseien alló; hó gár eide, pôs án tis, toúto elpoi lógo;*” (PseudoAristóteles, *apud* Barbara Cassin, 1980, p. 642-43: “mesmo que fosse *cognoscíveis*, como alguém poderia *torná-las manifestas* a um outro? Com efeito, o que alguém viu, como o *enunciaria em um dizer?*”¹

Logo de início, é de notar que o texto nos leva a considerar uma certa relação de equi-

1 Mantive a tradução e grifei.

valência entre os termos “gnósko” e “ideîn”. Não distingüe, na indistinção que promove, as duas posições anteriormente comentadas, na relação ver-saber. Ficam aí intencionalmente equiparadas, seja a atitude originária (*noeîn*), seja a posição posterior (*dianoeîn*). Implícitas, as multissignificações dos termos que convocam nosso interesse. Em torno de *eldo*, os cognatos *idéa* e *eídos*: *eide*, “viu”, poderia ser “ter visto o mentalmente visível” ou “ter visto o aspecto visual típico de algo”; “eide” poderia, também, simplesmente ser “viu por estar entre as coisas, fazer parte delas, estar *colado* a elas”, se me forem permitidos tais jogos semânticos.

O que importa, no entanto, é que a língua começa a ser posta em xeque, enquanto conduto de pensamento-conhecimento-visão de um indivíduo a outro. Vale dizer, em sua função de “vestir” o pensamento com palavras. A intenção é ir construindo, exaustivamente, interditos ontológicos à comunicação, o que passa por independentizar, por *estratégia*, a atividade mental, da verbal. Insinua-se a possibilidade de um pensamento pré-lingüístico, um sentido prévio, supostamente originário, e articula-se a impossibilidade de unir idéias e palavras. É impraticável trazer à presença de quem ouve o que, por ventura, se soube porque se viu, o que quer que “viu” queira dizer, por hipótese.

É o que se ratifica:

É pôs án ekeíno délon akoúsanti gígnōito mè idónti; hósper gár oudé ópsis toús phthóngous, gignóskei, hoútos oudè he akoè tà chromata akoúei, allà phthóngous, kai légei ho légon, all’ou chrôma audè prágma (Id. *ibid.*, p. 641-43).

Ou ainda, como isso justamente se tornaria manifesto a quem ouve sem ver? Do mesmo modo, com efeito, que a vista não vem a conhecer *os sons da voz*, igualmente o ouvido não ouve as cores, mas sons, e aquele que diz, diz, mas não uma cor nem uma coisa.²

Górgias radicaliza: *akoúo*, “ouvir”, resolve-se unicamente na esfera fônica ou acústica; “ouvir” não significa “compreender” o que se ouve; não se trata de atribuir ao signo um significado, seja *physei*, seja *thései*. Não quer dizer, também, “recolher” com os ouvidos, em uma espécie de simbiose com *légein*, em seu sentido mais originário. O ouvido não é “pensante”, não conhece, não “ouve” o que só é visível, assim como a vista não “pensa”, não “vê” o que só é audível. A enunciação, como ato lingüístico, é também sem fundamento: o enunciado não garante a transmissão do visto ou do ouvido. A desconstrução do “ver”, como ato “ontológico”, implica, igualmente, a desconstrução do “ouvir”, como tal. Por isso, *dizer é só dizer*, sem um *ti* a dizer. Até por que:

Hó oûn tis mè ennoei, pôs aitei par’allou lógoi é semeloi tini hetérou toû prágmatos ennoésein, all’è eàn mèn chrôma, idón, eàn dè psóphos, akoúsas; (*ibid.*).

Então, o que alguém não tem na mente, como o demandaria a outro com palavras, ou como teria na mente, por meio de um signo, a coisa que é outra (que não o signo), como poderia senão vê-la, quando é uma cor, e ouvi-la, quando é um *ruído*?³

A substituição de “phthóngos” (da citação anterior) por “psóphos”, aqui, tem certamente uma intenção. A ouvidos descuidados, soará qual mero recurso estilístico de eufonia, talvez (não fosse Górgias um sofista...). A ouvidos mais previdentes, quem sabe, ressoará qual sóbria reiteração dos interditos ontológicos acionados. Phthóngos, o som da voz, não é identificado com a coisa, em uma situação de fala; menos que sons, são ruídos que se dão: a comunicação se frustra.

O auge do impedimento.

² Mantive a tradução e grifei.

³ Adaptei a tradução e grifei.

Ei dè endéchetai, gignóskei te dai anagignóskei légon, allà pòs ho akoún tò autò; Ou gàr oíón te tautò háma én pleíosi dai choris oúsin eínai, dyo gàr án eíe to hén. Ei dè dai eíe, en pleíosi kai tautón, oudèn kolúei mè hómoion phaínesthai autoís, mè paúte homofosis ekeínois oúsi, kai en tói autò, ei ti hén toioúton, heís án all'ou dýo eíen. Phaínetai dè oud'autòs autoi hómia aisthanómenos en tói autoi chrónoi, all'hétera tēi hópsei, kai nýn te kai pálai diaphóros. (ibid.).

Admitamos ser possível: *o que fala conhece e reconhece* (algo), porém, como o que ouve terá a mesma coisa na mente? A mesma coisa não pode estar, ao *mesmo tempo*, em muitos, que são separados, pois *o um seria dois*. Por outro lado, mesmo que exatamente a mesma coisa estivesse em muitos, nada impede que não lhes apareça *semelhante*, a eles que não são inteiramente semelhantes; mesmo em uma situação de identidade, suposto que exista uma unidade dessa espécie, eles seriam um e não dois. Por outro lado, as coisas que uma mesma pessoa percebe, *no mesmo momento*, não são similares, mas percebe sensações distintas para o ouvido e para a vista, e diferentemente *agora e outrora*⁴.

Como se vê, não vinga qualquer “mesmidade” que permita um apelo a *tò autò*, como força capaz de conferir à coisa uma unidade consigo mesma; há uma recusa a qualquer *autò kat'autò* que, por ventura, se insinue na “discussão” de que Górgias *supostamente*, participe. O que faz é recuperar, para seu jogo com a linguagem, a ambigüidade do uso originário de *tò autò*, o do Frag. 3 do *Peri Phýseos*, de Parmênides. *Al, noeín e eínai* não são o mesmo, mas se entrepertencem em suas diferenças, por força da dinâmica de *tò autò*, como impulso de reunificação. Isto contrastivamente com o uso de *tò autò* que se ia fazendo clássico: o da coincidência que alimenta o pensamento predicativo, até as raias da contradição: *noeín* como pensar-conhecer não vinga, aqui, com Górgias, para o pensamento qualitativo, porque “Poía dè tálethê, ádelon” (Ibid. p. 641): “De que modo (são) as coisas (que são) (isto), realmente não se mostra”.⁵

Então, saber, pensar, dizer: uma inexeqüibilidade, por falta do que conhecer e por falta de quem conheça.

No entanto, há discursos. Se dizer é só dizer, por que dizer, se não for para dizer alguma coisa? Como se dá o discurso?

A resposta de Górgias: “(...) ei dè toúto, ouch ho lógos toú ektòs parastatikós estin, allà tò ektòs toú menitikón gínetai” (DIELS, 1954, v. 2, p. 282): “se assim é, não é o discurso que exprime o (que lhe é) exterior, mas, sim, o (que lhe é) exterior faz nascer o discurso que se mostra”.

Preferi traduzir “menitikón” por “que se mostra”, ao invés de “que se revela”, como já foi feito (Cf. Barbara Cassin, 1986, p. 18). Evito extrapolações para a mântica, por entender que “destoam” do contexto irônico, paródia que é, do texto de Górgias.⁶

O discurso “aparece”, então, como qualquer coisa que aparece: uma coisa entre as coisas, em sua radical diferença, no movimento de seu perfazer-se. O *ektós*, o exterior, neste caso, seria tudo o que circunda aquele que diz e que o provoca a que diga tudo o que diz. Se o *ektós* “provoca” o aparecimento do discurso, não o faz na condição de *arché*, enquanto este termo nos leve a crer na insistência de um qualquer substrato. Não é levado em conta um princípio interno constitutivo de uma coisa, enquanto ela mesma. Algo que “comece” e “co-

4 Adapte! a tradução.

5 Adapte! a tradução.

6 A autora traduz em *Sur Mell. Xén. et Gorg.* (1980) por “que se revela” e faz a extrapolação, com ressalvas.

mande" sua emergência, segundo um pensamento metafísico das causas: no saber-dizer, por exemplo, qualquer premissa de que dependa para realizar-se como discurso. Sob este aspecto, é impossível *dizer*, se isto significar que o discurso se apodera, pela enunciação, de uma unidade das coisas, reflexo de uma unidade do mundo, passível de descrição. É impraticável "dizer", se tal soar à maneira de "intenção de ver algo unitário, o permanente na mudança", como ato judicativo, enfim. Se assim é, o discurso não é expressivo, significativo, explicativo.

Além do mais, a impermanência invocada implica a fugacidade do *ektós*, a par da efemeridade da própria instância da enunciação. Liqüida-se a pretensão de individualizar aquele que diz como um ser que pensa acerca de algo e o diz, com pretensão de verdade ou risco de falsidade.

O *lógos* é, portanto, *ánarchos*, anárquico; se um "comando" aceita, é aquele que lhe impõe o *kairós*, enquanto instante irrealizado, na realização de tudo o que se realiza (Carmen L. M. Paes, 1989, p. 48-55). Isto permite, ainda, discutir a proposta corrente de compreensão da sofística, pelo menos no que toca a Górgias, a partir da oposição *nómos-phýsis*. Não cabe, aqui, a discussão de "naturalidade" ou "convecionalidade" da linguagem. O dizer é *phýsei*, por ser individuação do radicalmente diferente, no conjunto das diferenças que constituem isto, que chamamos de "realidade".

Por conseguinte, "ei mèn oûn oudèn, tàs apodeixeis légein hápanta" (Barbara Cassin, 1980, p. 641): "se, pois, nada é, os argumentos dizem tudo (sem exclusão de nada)".

Se assim for, não cumpre falar-se de "verdade" e "falsidade". Tudo o que é dito tem o "fundamento" de ter sido dito, isto é, não tem fundamento, se "nada é". "Oudén" é o resíduo lingüístico que resta, após decorado o jargão ontológico, na maquinação de uma "ontologia às avessas". "Oudèn", palavra oca, sem referente. O que sobra: só palavras, com o poder de sua liberdade de tudo poder dizer.

4. Em conclusão

Primeiramente, é preciso dizer que o "tom" desta exposição foi ditado, como não poderia deixar de ser, pelas exigências metodológicas de preservação de seu fio condutor. Esconde, de certa forma, o "tom" de Górgias, o sabor de seu texto, por força de ser paródico, e que é tecido com o tecido dos discursos ontológicos vigentes em seu tempo. *O Peri tou mè Ontos è Peri Phýseos* (como queria Sexto Empírico) só é perfeitamente apreensível na inteireza de seu teor. A secura da desconstrução sintática e semântica que promove não deixa dúvidas. A "ontologia às avessas" não há que ser entendida como "ceticismo", "niilismo", ou o que mais se quis (ao modo dos manuais), o que, afinal, seria ainda ontologia. Górgias, a rigor, nada diz, textualmente de seu, no sentido de que se possa atribuir-lhe qualquer doutrina. Não nos iludamos: seu texto não tem "conteúdos", só "forma", se aceitarmos violar "leis" vigentes da ciência lingüística, hoje. Seus "conteúdos" são a "forma" e os "conteúdos" dos discursos que desconstrói. Quer "destruir" a ontologia? Não. O que faz é uma "mostração" da força da linguagem, em sua materialidade, por meio de uma estruturação sintática só de significantes, posto que nada diz, por só dizer, "nada é".

Se não quer destruir a ontologia, bem podemos desconfiar que não participa daquela "guerra" à que se referiu Benoist. Platão, mesmo, dá o nome de "Górgias" a uma personagem do *Górgias*, em que põe "Sócrates" em "guerra" contra alguns sofistas com aspas. Esta personagem é praticamente espectadora da disputa, do espetáculo da exposição dos vícios da retórica. Fala-se até de um certo respeito de Platão...

Enfim, há a hipótese de ser necessário retornar a uma ontologia "esquecida", para a continuidade de uma guerra "adormecida". Uma guerra ao "novo ópio do povo", ao *marketing* e à comunicação de massa. Seria necessário aos intérpretes dessa luta, sem dúvida, verificar o que haveria de "sofístico" a combater e de sofístico a compreender. No discurso político, na propaganda, em todos os sentidos, a força do *kairós* haveria de ser aquilatada pelas diferenças entre "oportunidade" e "oportunismo". Toda uma retórica da imagem, neste particular, haveria

de ser cuidadosamente avaliada: que ficasse claro até que ponto a sedução sofisticada do texto (no amplo sentido da semiologia) prescindiria de “conteúdos” platônicos, por hipótese.

E, no auge dessa refrega, se procurássemos Górgias, quem sabe o encontraríamos com seu manto púrpura, de novo espectador, mansamente à espreita do instante oportuno em que coubesse um novo *Peri tou mè Ontos è Peri Physeos*.

ABSTRACT:

The article is about the ontological question of the speech according to the thought of Parmenides, Melisso, Plato, Aristotle and Gorgias. It is given special attention to possible meanings of the key-words noeîn, diánoia, autó, ti, idéa, eîdos, alétheia, eînai, mè eînai, to bring up the fundament of the ontological interdict that emerges from the *Treatise on Not-Being*, of the sophist Gorgias. It talks about the original language of the *Treatise* to make clear the non-ontological aspects of its diction, and also to call attention for the resounding parody. It emphasized the actuality of this questioning, facing masscommunication, marketing and propaganda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970. 2 v.

BENOIST, Jean-Marie. *Tyrannie du logos*. Paris: Minuit, 1975.

CASSIN, Barbara. *Le plaisir de parler*. Paris: Minut, 1986. Sur Mellissus, Xénophane et Gorgias (Pseudo-Aristoteles). In: *Si Parmênide*. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1980.

DIELS, H. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidemannsche Verlagbuchhandlung, 1954. 3v.

PAES, Carmen L. M. *Górgias ou a revolução da retórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989 (tese de doutorado).

PLATAO: *Cratyle*. Étab. et trad. par Louis Méridier. Paris: Belles Lettres, 1950.

———. *Sophiste*. Étab. et trad. par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1925.