

# ***Kairós*, retórica e ética em Górgias de Leontinos**

***Kairos, Rhetoric and Ethics in Gorgias Leontini***

**Aldo Lopes Dinucci**

aldodinucci@yahoo.com.br

Doutor em Filosofia pela PUCRJ. Professor adjunto da Universidade Federal de Sergipe - UFS

---

## **Resumo**

Górgias de Leontinos aplica a noção popular de *kairós* ("momento oportuno" em grego) não só à retórica, mas também a estabelece como princípio da ética ao lado do princípio da ordem social. Caberá ao orador, seguindo o *kairós*, elogiar aqueles que colaboram com a ordem social e recriminar aqueles que provocam a desordem na sociedade.

**Palavras-chave:** sofística, Górgias, filosofia clássica, retórica, ética.

## **Abstract**

Gorgias Leontini applies the popular notion of *kairos* ("opportunity" in greek) not only to rhetoric, but also establishes it as an ethical principle along with the principle of social order. It will be proper of the rhetor, following the *kairós*, to praise those who collaborate to social order and to recriminate those who provoke disorder in society.

**Key words:** sophistic, Gorgias, classical philosophy, rhetoric, ethics.

## **Introdução**

Veremos, neste artigo, que Górgias toma a doutrina popular grega do *Kairós* e faz de sua apreensão um princípio não só da retórica, mas também da ética. Investigando a origem do termo *kairós* e sua representação simbólica na Antigüidade, bem como observando que tal noção foi assimilada por vários domínios técnicos, constataremos que Górgias adapta tal noção à tese de que todas as coisas do mundo encontram-se em fluxo permanente, vendo no *kairós* o único parâmetro pelo qual o homem pode guiar-se em um mundo absolutamente fluido e livre da rigidez do ser.

Analisando o fragmento que nos chegou do discurso gorgiano *Epitáfio*, deparamo-nos com um trecho que envolve a noção grega de *kairós*, qual seja, a de que é próprio do sábio tomar partido do momento oportuno ou da oportunidade (*kairós*):

Aqueles [os que morreram na guerra] adquiriram, por um lado, a virtude divina, por outro lado, o caráter mortal do homem, preferindo certamente mil vezes a doce justa medida à arrogante justiça, [preferindo] o que diz o que é mais justo que o rigor das leis, porque consagraram pelo uso a mais divina e mais universal lei: falar e calar, fazer e deixar fazer o que se deve no momento que se deve. (Barbosa & Castro, 1993, p. 36)

---

Temos dois pontos importantes aqui: em primeiro lugar, a constatação de que Górgias aplica a doutrina da apreensão do *kairós* ao domínio moral. Na frase “falar e calar, fazer e deixar fazer o que se deve no momento que se deve” (*to deon en toi deonti kai legein kai sigan kai poiein kai ean kai dissa askesantes malista on dei*) não aparece explicitamente o termo *kairós*. Temos, porém, seu equivalente: *deon* significa “o que é necessário, o que convém”, e a expressão *en deonti*, “o que é oportuno”, estando subentendido aqui *kairói* (Bailly, 1901, p. 188), da mesma forma que *en toi deonti* (que aparece no fragmento), que significa “no momento oportuno”. Em segundo lugar, Górgias apresenta a doutrina da ação orientada pelo *kairós* ao mesmo tempo como a mais geral e a mais divina. Como observa Untersteiner (Untersteiner, 1993, p. 257), o elemento divino aqui corresponde “às leis não escritas ditadas pelos deuses e que obrigam a todos os homens”.

## A dupla origem do *kairós* e sua representação simbólica

Como observa White, o termo *kairós* tem uma dupla origem. Por um lado, na arte dos arqueiros, em que significava uma abertura, um longo tubo imaginário por onde a seta do arqueiro deveria passar para atingir o alvo: “a passagem bem-sucedida por um *kairós* exige, por esta razão, que a seta do arqueiro seja lançada não apenas com precisão, mas com potência suficiente para penetrar no alvo” (White, 1987, p. 13). A segunda origem do termo está na arte da tecelagem, em que significava o momento crítico “no qual o tecelão deve traçar a linha através de uma abertura que momentaneamente se abre na trama da roupa sendo feita” (White, 1987, p. 13). Combinando-se esses dois sentidos, deve-se entender o *kairós* como o instante passageiro no qual uma abertura aparece, a qual deve ser atravessada para se alcançar o sucesso. Como bem diz Doherty, “em ambos os sentidos, um artesão deve agarrar o momento crucial num desempenho de precisão e habilidade para atingir o objetivo” (Doherty, 1994, p. 12-15).

A representação simbólica grega do *kairós* também é importante para compreendermos sua noção, já que ele é em si mesmo indefinível. De acordo com uma antiga tradição, *kairós* tem cabelos só na testa, de modo que só pode ser agarrado estando de frente, não podendo ser apanhado de novo ao dar as costas. Assim, num dístico de Catão (Tosi, 2000, p. 274), lemos que *Rem tibi quam scieris aptam dimittere noli, / Fronte capillata, post haec occasio calva* (“Não percas algo que sabes que te convém, / A ocasião tem a testa cheia de cabelos e atrás é calva”). Lisipo, o famoso escultor grego, teria feito uma escultura de *Kairós*, que foi descrita por Posidoro, descrição que Julien comenta:

*Kairós*, domador de tudo, avançando na ponta dos pés (ou vagando em vôo), tendo na mão uma navalha; uma mecha de cabelos lhe cai sobre a testa (a ser pega à sua aproximação), mas, por trás, seu crânio é calvo (que ninguém espere tornar a agarrá-lo). (Julien, 1998, p. 102)

De acordo com a mitologia grega, *Kronos* e *Kairós* eram irmãos, filhos de *Aion*, o tempo eterno. *Kronos* representa “o tempo construído pelo conhecimento, tempo regular, divisível e, portanto, controlável”, o aspecto quantitativo do tempo (Julien, 1998, p. 92); *Kairós*, por sua vez, designa “o tempo aberto à ação e constituído pela ocasião, tempo perigoso, caótico e, portanto, indomável”, o aspecto qualitativo do tempo (Julien, 1998, p. 92).

## O uso técnico de *Kairós* e a sua aplicação à retórica

Vários domínios técnicos assimilaram a noção popular e mítica do *kairós*, tais como a medicina, as técnicas militares e a arte. A medicina hipocrática via no *kairós* o instante crítico no qual o paciente podia ou curar-se ou morrer; sendo, nesse sentido, sinônimo de “*krisis*” e “*metabole*” (Kusharski, 1963, p. 151). No domínio militar, *kairós* caracterizava o instante de uma intervenção decidida, designando um momento tático (Tordesillas, 1986, p. 33). Na escultura, na pintura e em domínios artísticos similares, *kairós* representa aquele quase nada que confere perfeição à obra de arte.

O termo *kairós*, como vemos, apresentou uma evolução no seio da cultura grega: a partir da noção de origem religiosa e popular, a noção de *kairós* foi assimilada por diferentes domínios técnicos, adquirindo sentidos derivados. Assim, claro está que Górgias não criou a noção de *kairós*, mas tão-somente a aplicou à arte retórica. Porém, no que consiste esta aplicação como distinguir, por um lado, a deliberação retórica da demonstração científica e, por outro, uma retórica fundada no princípio da apreensão do *kairós* de uma retórica de inspiração aristotélica?

A distinção entre a deliberação retórica e a demonstração científica se dá pela particularidade das premissas de uma e de outra. Na demonstração científica, as premissas são consideradas objetivamente. Por exemplo, a proposição matemática “A soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a cento e oitenta graus” deve ser verdadeira independentemente da circunstância e do momento em que é pronunciada. Proposições como essas, encadeadas e formando um raciocínio, devem chegar analiticamente a outra proposição igualmente apodítica. Assim, a demonstração científica parte da e tende à verdade. Na deliberação retórica, porém, as premissas são sempre relativas tanto ao que é interrogado quanto àqueles que as ouvem. Argumentam-se, a partir de proposições assentidas pelo interpelado e pela audiência, proposições que nada possuem de realmente objetivo, não sendo verdadeiras no sentido estrito do termo. Assim, a deliberação retórica parte do assentimento e tende ao assentimento. Por outro lado, a verdade das demonstrações científicas depende da universalidade das suas proposições, enquanto o assentimento nas deliberações retóricas “depende da força da argumentação, quer dizer, da ordem dos argumentos, de sua sucessão temporal, de suas circunstâncias” (Tordesillas, 1986, p. 31): “Uma argumentação [retórica] [...] deve concordar com o orador e sua reputação, produzida [...] sob medida para aquele que escuta e se adaptar ao lugar e ao momento. É esta [...] meta-estabilidade que lhe confere sua força” (Tordesillas, 1986, p. 31).

Esse caráter circunstancial da argumentação retórica é plenamente reconhecido por Aristóteles. Nos *Tópicos*, por exemplo, o estagirita nos diz que “numa discussão devemos servir-nos do silogismo com os que têm o hábito da dialética, mais do que com o vulgo; pelo contrário, com a multidão importa recorrer de preferência ao raciocínio indutivo” (Aristóteles, 1997, p. 687). Além disso, para gerar a persuasão, que é o próprio objetivo da retórica, a argumentação retórica depende do caráter moral do orador (se ele é considerado ou não um homem de bem), das disposições criadas no ouvinte e, por fim, do próprio argumento, “pelo que ele demonstra ou parece demonstrar” (Aristóteles, 1980, p. 33).

Toda a semelhança entre a retórica aristotélica e a retórica sofística termina no reconhecimento do caráter contingente e relativo das argumentações retóricas, bem como no reconhecimento da influência que orador e ouvintes exercem entre si. Ora, a retórica aristotélica repousa, sobretudo, na noção de *topos*: esta noção não é definida pelo estagirita – este, porém, nos dá várias indicações de como compreendê-la. Na *Retórica*, por exemplo, lemos que “o lugar [*topos*] é isto sob o que recaem vários entimemas” (Aristóteles,

1980, p. 37). Assim, como observa Brunschwig (Aristóteles, 1967, p. xl), “um mesmo lugar deve poder tratar de uma multiplicidade de proposições diferentes, e uma mesma proposição deve poder ser tratada por uma multiplicidade de lugares diferentes”. Podemos dizer, portanto, que o termo *topos* significa para Aristóteles um padrão do discurso (Kneale & Kneale, 1984, p. 34), um procedimento-padrão que pode ser feito em qualquer argumento, uma prescrição geral para se formar argumentos, ou, ainda, como bem expressa Brunschwig (Aristóteles, 1967, p. xxxix), “uma máquina de produzir premissas a partir de uma conclusão dada”, pois o conhecimento prévio dos *topoi* permitirá ao orador argumentar com sucesso contra qualquer interlocutor.

Aristóteles, definindo a dialética (da qual a retórica é uma espécie) como “um método que nos torna capazes de raciocinar dedutivamente apoiando-se sobre idéias prováveis, sobre todos os temas que possam se apresentar” (Aristóteles, 1997, p. 339), confere à retórica um caráter técnico (decorrente da generalidade da aplicação dos *topoi*) totalmente estranho para a concepção de retórica da sofística em geral e particularmente inaceitável para Górgias. Esse último considera toda a universalidade como mero artifício lingüístico, já que as coisas do mundo, sem ser nem essência, apresentam-se, tanto no tempo como no espaço em uma multiplicidade irreduzível. Isto equívale a dizer que, para Górgias, cada situação é uma situação única, absolutamente singular, e que, portanto, prescrições gerais de nada valem para apoiar uma deliberação retórica. O orador gorgiano valer-se-á do improvisado e da criatividade, enquanto o aristotélico seguirá um plano previamente traçado. O orador gorgiano apoiar-se-á nas figuras de linguagem tiradas da poesia para estimular a empatia na audiência, enquanto o aristotélico, condenando tais figuras poéticas como carregadas e ultrapassadas, desenvolverá formalmente seus argumentos por meio de entimemas e induções.

## **A aplicação gorgiana do *Kairós* à ética**

A retórica gorgiana assimila a noção de *kairós* vendo nela a constatação do caráter irremediavelmente plural e instável da realidade. Assim, dizer que o orador deve observar o *kairós* equivale a afirmar que o orador deve orientar seu discurso de acordo com as inúmeras circunstâncias que compõem a ocasião, circunstâncias que não se reduzem a qualquer padrão estabelecido de antemão.

Como observa Carter, Górgias foi “o primeiro a usar o *kairós* para responder à questão sofística: Como, num mundo relativista, pode um orador escolher eticamente entre dois discursos competidores?” (Carter, 1998, p. 103). Dioniso de Halicarnasso (Górgias, 1993, p. 60) nos diz que “nenhum orador ou filósofo estudou a fundo a arte do *kairós*, nem mesmo Górgias [...] o primeiro que se dedicou a escrever sobre este assunto, escreveu algo digno de menção”. Esse testemunho de Dioniso nos é muito importante: de fato, como seria possível escrever algo determinado e esclarecedor sobre aquilo que absolutamente não possui qualquer delimitação, sendo não mais que o resultado da interferência mútua de diversos fatores que compõem cada momento singular? Isso nos leva imediatamente à questão: Como o *kairós* pode nos auxiliar na tarefa de orientar nosso discurso rumo à persuasão? E, subseqüentemente, como a apreensão do *kairós* pode nos servir de guia para nossas ações e, logo, de princípio da ética? O pouco esclarecimento que Górgias nos dá sobre a noção de *kairós* sugere que ele tão-somente assimilou a concepção popular vigente dos gregos, ou seja, julgou não ser necessário falar muito sobre algo que todos já conheciam. Assim, buscaremos compreender a doutrina gorgiana da apreensão do *kairós* com auxílio da doutrina popular grega do *kairós*. Quanto a isto, podemos afirmar, junto com Julien, que o *kairós*:

[...] é aquela coincidência da ação e do tempo que faz com que o instante se torne de repente uma chance, que o tempo seja então propício, que ele pareça vir ao nosso encontro [...]. Tempo favorável, que conduz ao porto, "oportuno" – mas tempo fugaz também: tempo mínimo e ao mesmo tempo ótimo, que mal desponta entre o não ainda e o já não mais e que é preciso "captar" para ter êxito. Enquanto a ciência tem por alvo o eterno (que é sempre idêntico e se que pode demonstrar: sempre o ideal da matemática), o útil é eminentemente variável [...] pois uma coisa é útil hoje mas não o será amanhã. (Julien, 1998, p. 90-91)

A observação do *kairós* é o único guia para nossas ações num mundo sem a fixidez das essências e inteiramente entregue à fluidez do movimento e à mudança. O *kairós* é indefinível, mas podemos distinguir, por um lado, entre a ocasião, ou seja, a confluência de diversos fatores contingentes e, por outro, a reflexão sobre a ocasião, quando o homem sábio e prudente, reconhecendo os diversos fatores contingentes que compõem o momento, age de acordo com eles para ser eficaz.

A reflexão sobre a ocasião certamente não pode significar uma longa meditação. Fazia parte da doutrina popular do *kairós* a afirmação de sua fugacidade e que uma deliberação demorada faria com que a ocasião se perdesse (em português temos um provérbio que faz referência a isso: "Pensando morreu o burro"). Podemos dizer que Górgias compreende a reflexão sobre o *kairós* como a consideração instantânea ou rápida dos fatores contingentes que compõem a ocasião, possibilitando uma pronta e eficaz tomada de atitude diante da realidade. O orador gorgiano delibera com rapidez, sendo capaz de falar de improviso: para fazer isto de forma adequada é preciso que ele intua o *kairós* e dirija o curso de suas palavras de acordo com este último. De fato, Górgias tornou-se famoso na Antigüidade por falar de improviso (Filostrato, 1989, p. 7).

A partir disso, é certo que a experiência não pode ser utilizada como um guia seguro das ações, pois nesse caso apostar-se-ia na repetição, no futuro, de padrões já constatados no passado. Há, porém, um modo pelo qual a experiência pode auxiliar o homem em sua captação do *kairós*. Se a experiência nada é senão a memória de sucessivos *kairoi*, será a sabedoria prática o resultado do exercício da rápida deliberação ao longo de várias ocasiões. A sabedoria consistirá, portanto, tanto no reconhecimento de que é necessária uma rápida reflexão diante da ocasião para que a ação, orientada pela ocasião reconhecida pela instantânea reflexão, seja exercida com a máxima eficácia, quanto no apropriado exercício dessa reflexão instantânea.

Para tornarmos o que dissemos ainda mais claro, façamos uma analogia entre o homem e o reconhecimento da oportunidade e um felino e o instante em que dá o bote sobre a presa. Uma leoa, por exemplo, confiará apenas no seu instinto para saber o momento exato no qual deve atirar-se sobre a presa: nem antes, nem depois, mas no instante propício. Um ataque precipitado alertará a presa, e essa escapará. Uma prolongada observação da vítima, por sua vez, fará com que essa acabe se evadindo por notar a presença da caçadora. Nos momentos em que não se apresenta a oportunidade, restará à leoa a tarefa de espreitar, aguardar e favorecer o aparecimento de uma ocasião oportuna. No caso dos leões e de outros animais, essa perícia na caça, embora seja uma tendência inata, deve ser desenvolvida e aprimorada desde a infância do animal. Essa "sabedoria prática" da leoa, adquirida através da experiência de diferentes situações de caça, e que significa o aproveitar com destreza, eficácia e rapidez uma oportunidade singular, equivale à sabedoria, desenvolvida pela experiência, do homem que sabe agir com desembaraço e eficácia diante de diferentes situações.

Esse exemplo é-nos útil por mais um motivo: aos seres naturais não cabe certamente qualquer consideração moral ao agir, já que suas ações são orientadas unicamente pelo instinto. Assim, estaria

Górgias afirmando que devemos agir em todas as ocasiões buscando na ação apenas a eficácia e desconsiderando inteiramente a moral? Seria a doutrina de Górgias caracterizada por um oportunismo imoral?

A possibilidade de que a doutrina do *kairós* servisse para fins oportunistas já estava prevista pela cultura popular greco-latina, e era expressa por sentenças como "Muitas vezes a ocasião dobra até o homem de bem". Temos variações desse tema inclusive em português, como "A ocasião faz o ladrão", que é derivado do provérbio latino "Occasio facit furem". Assim, era popularmente reconhecido o caráter moralmente ambíguo da apreensão do *kairós*, apreensão que pode servir tanto para fins moralmente corretos como para a realização de atos imorais e criminosos.

Górgias percebe esse problema e tenta corrigir a doutrina popular do *kairós* atrelando-a ao princípio que subjaz às exigências morais e legais da sociedade. Cabe observar que Górgias é freqüentemente citado como aquele que elogia o discurso e seu enorme poder. Mas poucas vezes (ou nenhuma) vemos um comentador falar sobre o que Górgias nos diz para nos alertar quanto aos perigos relativos ao enorme poder das palavras sobre as almas humanas. No discurso *Elogio de Helena* (Górgias, 1993, p. 43), por exemplo, diz-nos Górgias: "Quantos convencerem e convencem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso!". Górgias refere-se aí à responsabilidade moral daquele que se utiliza do discurso. Esta condenação do uso imoral do discurso torna-se ainda mais clara em certas passagens do discurso *Apologia de Palamedes*, em que Górgias nos diz:

Se o acusador Ulisses me acusasse visando a salvação da Grécia, ou porque sabia perfeitamente que eu [Palamedes] entregara a Grécia aos bárbaros, ou porque presumia que, de qualquer forma, as coisas assim se passavam, neste caso, ele seria o melhor dos homens. E como não, se ele salvava a pátria, os filhos, a Grécia inteira, punindo além disto, o culpado? Mas, se foi por inveja, por desonestidade e perfídia que ele urdiu a presente acusação, do mesmo modo que, por aquelas razões, seria considerado um excelente homem, por estas razões será considerado um péssimo homem. (Górgias, 1993, p. 51)

Górgias, reconhecendo o caráter moralmente ambíguo do discurso (que pode, através de sua sedução, persuadir os homens tanto para o bem quanto para o mal), torna moralmente responsáveis que se servem dele para praticar injustiças, fazendo da falsidade (aquilo que o orador sabe que não aconteceu ou que não está acontecendo ou que não acontecerá) o provável, enganando os ouvintes. Porém, o mesmo poder do discurso pode servir para denunciar atitudes criminosas, bem como para louvar aqueles que agem virtuosamente, como nos diz Górgias no início do *Elogio de Helena* (Górgias, 1993, p. 41): "Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de estado, convém elogiar o que for elogiável e censurar o que for indigno".

Quanto a isso, podemos novamente indagar: Como pode Górgias recomendar que se elogie os que são dignos de tal e que se censure os que agem de modo indigno se ele não dispõe de um conhecimento geral da virtude pelo qual ele possa apontar a consistência ou a inconsistência moral das ações?

A resposta a essa pergunta pode ser encontrada nas primeiras linhas do *Elogio de Helena*, nas quais Górgias afirma o caráter social das virtudes e das ações virtuosas: enquanto a boa ordem (*kosmos*) de uma cidade, de um corpo, de uma alma e, enfim, de cada uma das coisas do mundo está no desenvolvimento da virtude que cabe a cada uma delas, "o contrário [destas coisas] será a desordem (*akosmia*)" (Górgias, 1993, p. 41). Górgias, portanto, salienta que, enquanto o desenvolvimento das virtudes próprias a cada coisa leva à ordem social, pessoal e material, o seu contrário leva à desordem social, pessoal e material. Esse juízo não depende de qualquer conhecimento da definição do bem e do mal, mas tão-somente da experiência.

Entretanto, fica claro que, ao afirmar que para cada coisa, momento e ação particulares existe uma virtude, Górgias está aderindo ao relativismo de valores, pois as virtudes, a partir desse ponto de vista, não podem ser reduzidas a uma única ou àquilo que caracterizaria essencialmente todas elas de modo imutável. Górgias corrige a tendência destrutiva e anti-social da doutrina do *kairós* submetendo-a ao que subjaz a todas as virtudes (bem como às leis e aos costumes), não como essência, mas como fim prático de todas elas: o desenvolvimento e a manutenção da harmonia social.

Passemos agora a averiguar como Górgias realiza o elogio dos virtuosos e condenação dos indignos. Mais uma vez, como veremos, Górgias lançará mão do caráter social das virtudes para os gregos. Para os helenos, o sucesso pessoal significava primariamente prestígio social, o fato de ser honrado por seus méritos e suas virtudes. Correlativamente, nada havia de pior que a condenação social, que se traduzia, por exemplo, no ostracismo. Não havia, na Grécia, essa separação entre o legal e o moral e o ilegal e o imoral que caracteriza o mundo contemporâneo: as ações eram ou simultaneamente legais e morais ou simultaneamente ilegais e imorais.

Assim, tomando partido simultaneamente do caráter social das virtudes e da coincidência entre o moral e o legal e entre o imoral e o ilegal, Górgias elogiará os virtuosos e recriminará os indignos honrando os primeiros e retirando as honras dos segundos através do discurso a partir das convenções morais e da necessidade de se impor uma boa ordem na sociedade. Assim, Górgias, na *Apologia de Palamedes* (Górgias, 1993, p. 55), adverte para os perigos do crime, dizendo que a vida torna-se impossível para quem já não é digno da confiança pública. Nesse discurso, o personagem Palamedes encerra sua participação com as seguintes palavras, advertindo os juízes do perigo de agir injustamente:

Correis, de fato, um grande risco: trata-se de afastar ou ficar com a fama de homens injustos. Para as pessoas de bem, é preferível a morte a uma fama aviltante. Enquanto a primeira é o fim natural da vida, a outra é a sua doença. Se me condenásseis injustamente à morte, isto tornar-se-ia evidente para muita gente. Na verdade, não sendo eu um desconhecido, antes pelo contrário, sendo bem conhecido de todos os gregos, a vossa maldade seria igualmente conhecida. Todos vos acusariam de serdes vós a cometer uma injustiça flagrante, e não o acusador. Na verdade, é em vós que reside o poder de julgar. E não haveria erro mais grave do que este. Com efeito, não só cometeríeis um erro em relação a mim e aos meus pais decidindo contra a justiça, mas ficariéis ainda com a consciência de terdes praticado contra vós mesmos um ato indigno, ímpio, ilegal e injusto, ao condenardes à morte um [...] benfeitor da Grécia [...] sem terdes demonstrado a existência inequívoca ou a credibilidade da acusação. (Górgias, 1993, p. 59)

## Conclusão

Portanto, o pensamento gorgiano parte da fragilidade humana e aporta nesta mesma fragilidade: os homens não podem conhecer qualquer verdade absoluta (porque não há no mundo tal coisa), bem como a maioria dos fatos que ocorreram, ocorrem e ocorrerão, e tampouco há uma definição ou essência do bem e do mal para guiar os atos humanos. A realidade manifesta-se como um fluxo ininterrupto, uma torrente que se desdobra em inumeráveis *kairói*, configurações momentâneas e únicas de fatores contingentes que só podem ser apreendidos instantaneamente por meio de uma ágil reflexão. A correta apreensão dos sucessivos *kairói* constitui a única guia do homem nesse mundo, e é pela observação do *kairós*, e da conseqüente adequação do discurso a ele, que o orador efetua a persuasão. Entretanto, a aplicação isolada do princípio da apreensão do *kairós* pode levar, reconhece Górgias, ao oportunismo e ao crime, que concorrem para a desordem e destruição da sociedade. Por essa razão, Górgias submete o princípio da apreensão do *kairós* ao princípio da ordem social, cabendo mais uma vez ao orador, por meio do discurso,

condenar os injustos e louvar os justos, propiciando assim a estabilidade da vida social e a harmonia da sociedade. Górgias consegue realizar tal feito afirmando simultaneamente o relativismo de valores, pois, da mesma forma que há inumeráveis e singulares *kairói*, assim também haverá inumeráveis e singulares virtudes para tornar a ação humana eficaz e moral diante de cada ocasião. Por conseguinte, a moralidade da ação não residirá em sua filiação à essência da virtude, coisa inexistente para Górgias, mas em seu fim prático, isto é, por ser socialmente útil e benéfica.

## Referências

ARISTÓTELES. 1980. *Arte retórica e arte poética*. São Paulo, Technoprint, 290 p.

ARISTÓTELES. 1967. *Topiques*. Paris, Les Belles Lettres, t. I. livre i-iv, 331 p.

ARISTÓTELES. 1997. *Topics*. Forster. Harvard, Loeb, 755 p.

BAILLY, A. 1901. *Dictionnaire grec français*. Paris, Hachette, 1012 p.

CARTER, M. 1998. Stasis and Kairos, Principles of Social Construction in Classical Rhetoric. *Rethoric Review*, 7(1), p. 97-112.

DOHERTY, M. E. 1994. *Cyberwrite and "Audience Accessed", Kairos Comes Online in the Composition Classroom*. Bowling Gree, Ohio, USA. Dissertação de Mestrado. Bowling Green State University, 217 p.

FILOSTRATO, F. 1998. *Lives of the sophists*. Harvard, Loeb, 596 p.

GÓRGIAS. 1993. *Górgias, testemunhos e fragmentos*. Lisboa, Colibri, 98 p.

JULIEN, F. 1998. *Tratado da eficácia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Editora 39, 240 p.

KNEALE, W.; KNEALE, M. 1985. *The development of logic*. Oxford, Clarendon, 784 p.

TORDESILLAS, A. 1986. La Notion de Kairós. In: CASSIN (org.). *Le plaisir de parler*. Paris, Les Éditions de Minuit, p. 40-59. 255 p.

TOSI, R. 2000. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo, Martins Fontes, 904 p.

UNTERSTEINER, M. 1993. *Les Sophistes*. Paris, Vrin, v. I. 295 p.

WHITE, E. C. 1987. *Kairomania, on the will-to-invent*. Itaca, Cornell University Press, 176 p.