



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANÚZIA GABRIELLE CAVALCANTE BRÍGIDO

SOBRE GÓRGIAS: TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS

FORTALEZA

2024

ANÚZIA GABRIELLE CAVALCANTE BRÍGIDO

SOBRE GÓRGIAS: TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro.

FORTALEZA

2024

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro.

1. Górgias. 2. Sobre o não-ser. 3. Elogio de Helena. 4. Defesa de Palamedes. 5. Filosofia antiga. I. Título.
CDD 100

ANÚZIA GABRIELLE CAVALCANTE BRÍGIDO

SOBRE GÓRGIAS: TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovada em: 26/07/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília (UnB)

Prof^ª. Dra. Ana Maria César Pompeu
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brazil
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À mais incrível das mulheres: Fernanda.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À primeira, mais incrível, amável e forte mulher que conheci na minha vida, minha mãe, Fernanda, por ser a pessoa que, além de estar sempre comigo desde sempre, me ensinou todas as coisas que realmente importam a um ser humano e não se encontram em livros: o amor, a fé, o otimismo, a resiliência e a força para seguir e nunca desistir apesar de qualquer coisa. Sem ela e todo seu inabalável amor e cuidado, não teria sido possível viver até aqui.

Ao meu irmão, Luiz Gabriel, que tanto me ensina sobre um modo particular de estar no mundo, de pensar e de comunicar. Ensina quando devo respeitar e entender o silêncio também como comunicação e como devo entender outros modos de comunicação que não sejam verbais e tão cristalizados na nossa sociedade.

À segunda e mais incrível mulher que conheci, Lethícia, por ter sido a melhor companheira de vida, de ideias, de palavras, e do modo de ver e estar no mundo, que esteve ao meu lado desde o início da vida acadêmica, cuidando e incentivando. Sem o brilho nos olhos, o apoio, a firmeza e a doçura dela, essa caminhada até aqui teria sido infinitas vezes mais difícil.

À Prof.^a Dra. Maria Aparecida Montenegro, pela acolhedora e paciente orientação. A tranquilidade e humanidade transmitidas foi fundamental para não me deixar desistir.

À Cátedra UNESCO Archai e ao meu orientador de Mestrado, sempre mestre, Gabriele Cornelli, por ter me acolhido, desde 2014, com tanta atenção, humanidade e *philia*.

Aos meus primeiros mestres de grego, Ana Maria César Pompeu e Orlando Luiz de Araújo que tanto contribuíram no início da minha caminhada com a Grécia antiga.

Aos outros professores participantes da banca examinadora Hugo Filgueiras e Vicente Brazil pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Às amigas e colegas que participaram de algum modo dessa longa, prazerosa e cansativa caminhada acadêmica, iniciada em 2009 no CH da UECE, maturada na UnB e “finalizada” na UFC.

“Não se deve agir nem falar como os que dormem.” (Heráclito, DK 22 B 73).

RESUMO

O Presente trabalho pretende apresentar uma interpretação possível do pensamento de Górgias, a partir da tradução de seus textos, e quais as implicações que sua concepção de realidade, conhecimento e discurso poderiam ter, mais especificamente, investigar as consequências de sua oposição à identificação imediata entre realidade, verdade, pensamento e discurso. Secundariamente, também pretendemos sinalizar que a caracterização de sofista feita por Platão não condiz exatamente com o que conseguimos extrair dos textos de Górgias. Principalmente no que diz respeito à famosa tese – supostamente sofística – de que não é possível haver falsidade.

Palavras-chave: Górgias; Sobre o não-ser; Elogio a Helena; Defesa de Palamedes; filosofia antiga.

ABSTRACT

The present work intends to present a possible interpretation of Gorgias' thought, based on the translation of his texts, and what implications his conception of reality, knowledge and discourse could have, more specifically, to investigate the consequences of his opposition to the immediate identification between reality, truth, thought and speech. Secondly, we also intend to signal that Plato's characterization of the sophist does not exactly match what we can extract from Gorgias' texts. Mainly with regard to the famous thesis – supposedly sophistical – that it is not possible for there to be falsehood.

Keywords: Gorgias; On not-being; Encomium of Helen; Defense of Palamedes; ancient philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CAPÍTULO I – GÓRGIAS E OS SOFISTAS: CONTEXTO HISTÓRICO E UMA VELHA – E CONHECIDA – QUERELA ENTRE COMENTADORES	13
3 CAPÍTULO III – TEXTOS E TRADUÇÕES	23
3.1 Parte I – Tratado Sobre o Não-ser (paráfrase de Sexto Empírico)	27
3.2 Parte II – Tratado Sobre o Não-ser (paráfrase anônima, MXG)	35
3.3 Parte III – Elogio de Helena	41
3.4 Parte IV – Defesa de Palamedes	50
4 Capítulo III - Comentários	65
4.1 Parte I – A paráfrase de Sexto Empírico	65
4.2 Parte II – A paráfrase do Anônimo (M.X.G)	85
4.3 Parte III – Elogio de Helena	93
4.4 Parte IV – Defesa de Palamedes	107
5 CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS	121

1 Introdução

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que a presente introdução se inicia fugindo um pouco dos padrões acadêmicos de impessoalidade e rigor¹, onde se expõem os pontos de partida, hipóteses, métodos e possíveis conclusões encontradas no caminho da pesquisa. Quero, inicialmente, delimitar o tipo de conteúdo aqui apresentado, o espaço e o tempo em que o presente texto se insere: ele é não uma conclusão, uma tese inédita ou hipóteses comprovadas, mas um processo de pesquisa – sempre em aberto e em movimento – que desenvolvi desde o início da graduação, em 2009, até o presente momento, em 2024. São, portanto, textos produzidos durante essa pequena caminhada ao lado de um certo Górgias e contra um certo Platão/Sócrates – ou, mais precisamente, contra um certo modo dicotômico de encarar a realidade, o conhecimento e a linguagem e contra um certo modo de tentar categorizar e banir do campo da filosofia aqueles que foram chamados de sofistas.

Alguns desses textos foram publicados em revistas, outros apresentados em encontros acadêmicos, outros escritos, reescritos e nunca publicados, e há também comentários e traduções feitas em minha dissertação de mestrado, publicadas e atualizadas algumas vezes desde então. Quinze anos, portanto, é o espaço de tempo das pesquisas que apresento no presente momento. O que foi encontrado e perdido nesse espaço-tempo não pode ser dito em poucas palavras – e, provavelmente, tornaria o texto maçante e muito distante do que se espera de uma introdução de um texto acadêmico para a defesa de uma tese de doutorado –, mas durante esse tempo, a pesquisa teve momentos bastante rigorosos, outros não tanto, foi também suspensa por algumas pausas ou atravessada por diversos acontecimentos relevantes, a saber, um governo autoritário que não cessou jamais os ataques à realidade, às minorias, às ciências e à tantas outras coisas; uma pandemia, mal gerida, que levou mais de 700.000 mil vidas em todo o país e profundas perdas a nível pessoal.

Tudo isso dito não para justificar algo e não por mera necessidade de falar de mim mesma e declarar minhas intenções pessoais, mas para deixar evidente algumas coisas: 1) uma pesquisa feita nessas condições, fatalmente, trará contradições em algum momento e está bastante aberta para o diálogo e embate; 2) em nenhum momento me abstenho de tecer opiniões pessoais e delimitadas pelo lugar e pelo tempo que ocupo, não trago aqui, portanto, pretensões de ser um texto demasiado técnico, atemporal e deslocado da realidade em que foi produzido.

¹ Não queremos dizer com isso que estamos inovando nesse modelo de escrita, afinal, algumas pessoas já veem problematizando a escrita científica há alguns anos como, por exemplo, Donna Haraway, Chimamanda Ngozi Adichie, Marcia Moraes, Luciana Franco, Josselem Conti. Tampouco faremos um vasto uso de tal artifício ao longo de nosso texto, iniciaremos deste modo apenas para situá-lo melhor.

A despeito de tudo isso, sempre houve um fio condutor muito claro em meu percurso como pesquisadora de Filosofia Antiga, a saber, a relação entre realidade, verdade, conhecimento e linguagem e como os antigos do século V AEC. estavam debatendo essa questão. Mais especificamente, como Górgias e os chamados sofistas estavam inseridos nesse debate e como aquelas clássicas caracterizações dos sofistas, que Platão elaborou incessantemente em seus diálogos, não traziam muita concordância com seus escritos que sobreviveram até os dias atuais. Mais que isso, que essas caracterizações, antes de se preocuparem com o *modo* de fazer filosofia desses pensadores, pareciam mais interessadas em desqualificá-los moralmente, elegê-los como “inimigos das ideias” a serem combatidos.

Passemos então a uma breve exposição de nossos propósitos e do que poderá ser encontrado no presente texto. Nosso objetivo é apresentar uma interpretação possível do pensamento de Górgias e as implicações que sua concepção de realidade, conhecimento e discurso poderiam ter. Faremos isso a partir de nossas traduções de seus textos. Secundariamente, também pretendemos sinalizar que a caracterização de sofista feita por Platão não condiz exatamente com o que conseguimos extrair dos textos de Górgias. Principalmente no que diz respeito à famosa tese – supostamente sofística – de que não é possível haver falsidade e, portanto, absolutamente tudo que cada indivíduo pensasse seria verdadeiro e ele se tornaria a medida de todas as coisas. Em outras palavras, pretendemos sinalizar quais as consequências de sua oposição à identificação imediata entre realidade, verdade, pensamento e discurso: se ela teria um caráter anti-metafísico alternativo ao discurso filosófico clássico, que tenta elaborar um modo de pensamento que fuja da dicotomia clássica e problematize as nuances do conhecimento, da linguagem e da realidade ou se apenas se manteria na dicotomia metafísica de realidade x aparência, verdade x falsidade, ser x não-ser, permanecendo assim escondido nas “trevas do não-ser”, na opinião, na aparência, nos *pragmata* em suma.

Cremos que o esforço de Górgias é feito no sentido de problematizar os fundamentos de alguns discursos de sua época que pretendiam alcançar e dizer a verdade sobre a estrutura da realidade de modo objetivo e absoluto; problematizar o conhecimento e a linguagem a fim de denunciar e demonstrar o poder tirânico exercido sobre a alma através do bom uso do discurso (λόγος), pois o discurso era capaz de decidir o destino de alguém, julgando sobre o valor de sua vida e condenando à morte – como no caso de Palamedes – , isentando de culpa – como no caso de Helena – ou decidir até mesmo que rumos uma dada comunidade poderia tomar.

Uma das questões implícitas aqui é, portanto, aquela que diz respeito à possibilidade – mesmo considerando a assistemática dos escritos como central às razões da argumentação

– de que os discursos que sobreviveram se conectem e possuam uma consistência no que diz respeito às concepções apresentadas sobre o nexo entre realidade, conhecimento e discurso. Assim, apesar da questão da não identidade entre realidade, verdade, conhecimento e discurso ser colocada explicitamente apenas no *Tratado sobre o não-ser ou sobre a Natureza*², onde Górgias parece tecer uma crítica direta e radical ao *Poema* de Parmênides (DK 28 B 1-9) e à quase totalidade dos pensadores anteriores e contemporâneas a ele, cremos que tanto a *Defesa de Palamedes*³ (DK 82 B 11a), como o *Elogio de Helena*⁴ (DK 82 B 11) reforçam e confirmam essa ideia: não há uma realidade ou verdade *a priori* – pedindo licença ao anacronismo do termo – que possamos conhecer ou indicar a outrem através do discurso. Ainda que porventura exista, exatamente por não podermos mostrá-la a outra pessoa através do discurso, devemos estar atentos aos discursos que buscam alcançar e falar sobre essa suposta verdade ou realidade de forma absoluta.

Ao recusar uma relação de correspondência entre as coisas reais, as ideias e os discursos, Górgias nos remete à autonomia do discurso e faz pensar qual função o discurso poderia exercer se não de revelar e comunicar o conhecimento a outrem. Sendo assim, partiremos da hipótese, partilhada com outras autoras⁵, de que nem essa autonomia, nem essa “incomunicabilidade das coisas exteriores se constituem em uma limitação do poder da palavra”⁶, mas antes, de que, justamente por isso, os discursos são os responsáveis por estabelecer a verdade (Coelho, 2010) e a realidade (Cassin, 1990, 2005). Melhor dizendo, as verdades, pois não cremos também que nosso autor pretenda estabelecer dogmaticamente o que seria a verdade. Ela não seria uma correspondência com um suposto ser das origens, pelo contrário, cremos que sua intenção é justamente a de expor que a ideia de uma verdade absoluta é um equívoco bem explorado pelos filósofos de então através do bom uso dos discursos.

Em lugar então dessa ontologia ou filosofia que busca, seja sob a forma de elemento natural ou de ideia, um fundamento da realidade – que é apenas uma dentre várias formas de discursos –, Górgias propõe com suas exibições (ἐπίδειξις) uma “existência” que “na medida em que é, é sempre apenas um efeito de dizer”⁷. Essa “realidade”, essa “existência” que é produzida por meio do discurso seria exatamente a polis grega⁸, que é continuamente construída através da produção da *homonoia* (uma espécie de identidade de pensamento) e da *homologia*

² Doravante nos referiremos ao texto apenas como *Tratado*.

³ Doravante nos referiremos ao texto apenas como *Palamedes*.

⁴ Doravante nos referiremos ao texto apenas como *Helena*.

⁵ Dialogaremos, principalmente, com as hipóteses de Cassin (1995), Coelho (2010) e Martinez (2008).

⁶ Coelho, 2010, p. 41.

⁷ Cassin, 1990, p. 10.

⁸ Essa ideia é retirada de Cassin (1995).

(identidade de discurso), normalmente traduzidas como “consenso”, “concordia”, “acordo”. Essa identidade de ideia entre si mesmo e entre os homens de uma cidade, longe de ser um “princípio de igualdade a si mesmo, de unidade e de unicidade intemporal colocado pelo eleatismo [...] e pela física jônica”⁹, é, ao contrário, algo a ser construído e conquistado ininterruptamente por meio dos discursos políticos, em sua acepção mais grega e antiga. Portanto, a ordem de uma cidade não estaria de acordo com uma Justiça natural, mas sim, seria constantemente definida pelos cidadãos através de seus discursos.

É aqui exatamente onde encontramos a articulação do *Tratado* com os outros dois discursos remanescentes, o *Helena* e a *Palamedes*, considerados muitas vezes como simples modelos de argumentação. Podemos afirmar que são, sim, exemplos de argumentação, mas isso não significa que eles se reduzam a isso. Ao contrário, com eles Górgias parece tornar manifesta a autonomia da palavra e o seu poder demiúrgico. Cremos que os três escritos possuam, então, uma consistência conceitual. O resultado da articulação dos três textos não será tanto uma “teoria” – em um sentido já moderno de um conjunto de ideias sistematizadas – bem formada acerca da língua e do conhecimento, mas sim um rico material para reflexão sobre o assunto.

Isto posto, escolhemos dividir a presente tese em três capítulos. O primeiro deles será onde tentaremos fazer uma breve apresentação dos sofistas, de seu contexto histórico, e de alguns comentários e interpretações feitas tanto por seus contemporâneos como por comentadores modernos, além disso esboçaremos uma possível (ou impossível) brevíssima biografia de Górgias, catalogando seus testemunhos e fragmentos aos quais hoje temos acesso. O segundo capítulo será dividido em quatro partes e trará nossas traduções dos textos de Górgias. O terceiro e último capítulo será igualmente dividido em quatro partes e trará comentários acerca dos quatro textos traduzidos¹⁰. Por fim, esperamos que possa ficar claro a relação teórica entre os discursos de Górgias e as consequências que podemos extrair de seus textos.

⁹ Cassin, 1990, p. 143

¹⁰ Os comentários de *Helena* e *Palamedes* foram retirados em grande parte de nossa dissertação de mestrado, com reorganização, alterações e acréscimos posteriores.

2 Capítulo I – Górgias e os sofistas: contexto histórico e uma velha – e conhecida – querela entre comentadores

Antes de iniciarmos nossa exposição, gostaríamos de atentar ao fato de que não pretendemos fazer aqui uma extensa revisão acerca da sofística ou das interpretações do pensamento de Górgias, pois julgamos que tudo isso é bastante conhecido e pode ser encontrado em vários manuais de filosofia¹¹. cremos, entretanto, que pode ser interessante incluir um capítulo introdutório onde trazemos alguns apontamentos a respeito do termo “sofista” e suas interpretações ao longo da história da filosofia, especialmente para situar historicamente o nosso autor em questão e o debate em torno de suas ideias. É importante dizer, entretanto, que não pretendemos nomear o pensamento de Górgias em um único termo, pois consideramos que a questão de nomenclatura e divisão de determinados campos filosóficos não diz respeito a um grego do V século AEC. cremos, aliás, que não seja coerente tentar capturar a figura multiforme de Górgias em um único termo.

Sofista é um termo relacionado à palavra grega σοφός (*sophós*), que por sua vez remete à palavra σοφία (*sophía*). Comumente traduzidas em um caso como um adjetivo, o sábio, em outro como um substantivo, a sabedoria. Sendo o sofista, portanto, uma pessoa que detém certa sabedoria, um sábio. Sabemos, entretanto, que as palavras são ressignificadas ao longo da existência humana. E, no decorrer dos séculos, o termo sofreu várias novas significações, passando a designar ações distintas das que eram em sua origem. Mas, por que um termo que possui valor positivo em sua origem tem seu valor transformado em algo negativo? Por que o termo sofista que, de início, era visto como algo valoroso passou a designar nada mais que um “charlatão” (para dialogarmos com Aristófane¹²)? E, afinal, quem eram essas pessoas – de um espaço e tempo bem delimitados, a Atenas do século V AEC – que tanto são evocadas até hoje? O que faziam? Por que esse adjetivo comum a elas? Eram um grupo homogêneo ou devemos ver, antes, pensadores individuais com ideias distintas?

Uma vez que não acreditamos na possibilidade de respondermos a essas questões em definitivo, agora se fará um esforço de dar algumas possíveis respostas para elas a partir de

¹¹ Indicamos a leitura de Kerferd (1981) e Untersteiner (1949) a quem interessar percorrer a história do conceito “sofista” e as diferentes interpretações feitas sobre os bem distintos indivíduos que foram a maior parte das vezes agrupados pela nossa tradicional história da filosofia sob o nome de “sofistas”. Para uma interpretação bem mais contemporânea e singular, indicamos a leitura de Cassin (1995).

¹² Aristófanes, na sua comédia *Nuvens*, nos expõe uma severa crítica aos sofistas e seus ensinamentos.

algumas leituras¹³. Apesar de terem sofrido vários ataques por seus contemporâneos de Atenas e comentadores posteriores, ainda hoje os vemos ser objeto de estudo. Nas últimas décadas, inclusive, vemos diversas tentativas de reabilitá-los – pode-se dizer que o presente trabalho, inclusive, tem, quer queira ou não, como um de seus resultados menores justamente reabilitar essa imagem – ainda que a partir de um único nome associado a esse termo: Górgias.

Primeiramente, como bem observa Kerferd (1981), temos de lidar com dois grandes empecilhos se quisermos chegar a uma boa compreensão sobre esses homens, a saber, restaram pouquíssimos escritos diretos e dependemos quase completamente de pequeníssimos fragmentos transmitidos de forma indireta por doxógrafo e testemunho¹⁴. Assim sendo, falar da sofística é falar sempre através de uma imagem produzida por muitas pessoas e alguns escassos fragmentos diretos que são fonte tanto do nosso conhecimento como desconhecimento da sofística. Some-se a isso o fato de que grande parte do que conhecemos sobre os sofistas nos foi transmitido por Platão que os tratou de maneira bastante hostil¹⁵. A figura tradicional do sofista no conjunto dos diálogos platônicos, de acordo com Cassin (1990, p. 9):

é desconsiderada em todos os planos. Ontológico: o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser e no acidente; lógico: ele não busca a verdade nem o rigor dialético, mas apenas a opinião, a coerência aparente, a persuasão e a vitória na justa oratória; ético, pedagógico e político: ele não tem em vista a sabedoria e a virtude, tanto para o indivíduo quanto para a cidade, mas visa ao poder pessoal e ao dinheiro; literário mesmo, já que as figuras de seu estilo são apenas intumescências de um vazio enciclopédico. Para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, é preciso condená-la como pseudo-filosofia: filosofia das aparências e aparências da filosofia.

O efeito que foi se acumulando com isso é bem conhecido, levou a uma espécie de opinião pronta que questiona o valor da contribuição dos sofistas para a história do pensamento ocidental e os relega normalmente a um papel fora da história da filosofia, ou como apenas um estágio necessário entre os pré-socráticos e Platão e Aristóteles. Percebemos, entretanto, que as questões levantadas pelos sofistas acerca da linguagem, do conhecimento, da vida do homem em sociedade, da educação, nunca foram totalmente repousadas na história do pensamento

¹³ Obviamente, não podemos escapar de ter uma certa opinião formada sobre o assunto que, provavelmente, se tornará evidente ao final do capítulo e servirá também para a nossa interpretação do pensamento de Górgias, mas, lembremos, não é uma resposta definitiva e sim uma tendência a determinada leitura.

¹⁴ Nosso autor em questão, ao lado de Antifonte com seu *Sobre a Verdade*, foi um dos mais afortunados, pois nos chegaram três textos, aparentemente na íntegra, sendo o *Tratado* encontrado em duas versões.

¹⁵ Referências aos sofistas podem ser encontradas explícita ou implicitamente em vários de seus diálogos, para citar apenas alguns: *Sofista*, *Teeteto*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Protágoras*. É muito comum, inclusive, vermos diversas interpretações do pensamento de Górgias e de Protágoras a partir dos diálogos que levam seus nomes.

ocidental e não deixam de ser reerguidas e respondidas de diversas formas até os dias de hoje. Talvez aí resida o mérito de sempre retornarmos a esses pensadores, não tanto pelas possíveis respostas dadas às suas questões, mas pelo fato de as questões terem sido colocadas. Qual a natureza da verdade ou da realidade e em que grau as percepções sensíveis podem ser infalíveis? Qual a relação entre realidade, pensamento e linguagem? Os deuses existem realmente ou são produto da nossa mente e da nossa sociedade? Se existem realmente, é possível alcançarmos algum conhecimento seguro sobre eles? Quais problemas devem ser levantados em uma sociedade que se pretende democrática? O que é justiça? Qual a natureza da educação e sua finalidade? Através da educação as pessoas podem mudar sua situação em dada sociedade? Qual o papel dos professores? O que deve ser ensinado? Por quem e para quem? Essas são algumas das questões levantadas pelos sofistas e que indicam um processo de transição de uma antiga sociedade para uma nova, com novos problemas, onde o homem passa, cada vez mais, a pensar em si e no seu papel como membro da comunidade que participa (Kerferd, 1981, pp.10-12).

Passemos agora então para uma breve apresentação do contexto histórico que proporcionou o surgimento dos sofistas – contexto esse, parece-nos, que não teria havido também sem a existência deles, ou seja, um não existiria sem o outro, portanto, não pretendemos dizer qual a influência primeira – e uma rápida passada pela história das tentativas de compreensão desses que são chamados sofistas. Atentemos sempre ao fato de que usaremos algumas generalizações por serem inevitáveis e por não julgarmos ser tão importante aos objetivos da pesquisa aprofundar demais no assunto.

Pois bem, os sofistas aparecem na cena da *polis* grega, por volta de 450 a 400 AEC., como os primeiros educadores profissionais, especialistas na arte da linguagem. Vieram de diversas partes do mundo grego, e passaram – em sua maioria, mas não todos – a maior parte da vida viajando por conta da sua atividade profissional: ensinavam, davam conferências e escreviam discursos ou tratados. Entretanto o grande centro de suas atividades parece mesmo ter sido Atenas, voltemos nosso olhar então para essa Atenas de Péricles, conhecida e admirada por sua nova forma de governo, a democracia.

Durante o quinto século antes da Era Comum, a Grécia como um todo passava por mudanças sociais e políticas, entretanto, a transformação de Atenas parece ter ultrapassado a do restante da Grécia, principalmente a econômica – mas não apenas, havia também uma intensa atividade intelectual, onde novos problemas iam sendo colocados e os antigos valores passavam a ser questionados. É comum ouvirmos que nessa época Atenas passa de uma simples cidade-estado para um império. De acordo com Kerferd (1981), o desenvolvimento da

democracia em Atenas foi dando-se gradualmente desde os tempos de Sólon, porém, a democracia de Péricles parece ter atingido seu ápice¹⁶. Essa história é bem conhecida e pularemos então para a parte que nos interessa: o aparecimento dos sofistas.

Em um regime democrático – ainda que comandado por alguém, como foi o caso do governo autocrático exercido por Péricles – o acesso ao poder deixa de ser legitimado pela pertença a uma determinada estirpe que portava autoridade e influência – como era na época da Grécia aristocrata – e passa a ser obtido através do consenso entre outros cidadãos. Assim, torna-se necessário, antes de qualquer coisa, dominar a arte de falar nas assembleias e de gerar a persuasão. Arte essa que a maioria dos sofistas dizia poder ensinar. Na época, a educação básica dos jovens – gramática, ginástica e música – passou a ser insuficiente frente a essas novas exigências da democracia, pois para um governante mais do que decretar leis era preciso convencer a todos que essas leis deveriam ser decretadas e Atenas não possuía nenhuma espécie de ensino superior onde se ensinasse a argumentar, preparar e expor bons discursos. Era basicamente o estudo dos poetas que educava os jovens e isto já não era suficiente para a nova realidade.

Eis que surgem os sofistas, homens que dominavam a “ciência” da época, investigavam o conhecimento, conheciam as doutrinas dos fisiólogos, debruçavam-se sobre o idioma grego e sua gramática, e estavam dispostos a oferecer uma educação acerca desses conhecimentos que possuíam e voltada para a formação da cidadania, ao ensino da eloquência. Tudo isso em troca de salários e aqui é onde surge uma das grandes oposições – daqueles que se consideravam “verdadeiros amantes da sabedoria” – a esses homens, pois a sabedoria, a virtude, não eram coisas que se ensinavam em troca de dinheiro, antes, a relação entre discípulo e mestre deveria ser fundada na amizade e na estima, não podendo os méritos dos mestres serem pagos em dinheiro.

Feitas essas constatações genéricas, detenhamo-nos agora no outro ponto que nos interessa tratar: a história das tentativas de compreensão desses pensadores.

O primeiro – e talvez maior – opositor dos sofistas foi Platão, que em diversos de seus diálogos não cessa a acusação a eles. No seu diálogo *Sofista*, se dedica a uma análise mais elaborada desses pensadores e podemos encontrar sete definições do sofista, discutidas uma por

¹⁶ Nunca é demais lembrar, entretanto, que aquele não era exatamente um bom modelo de democracia (ou algo próximo do que esperamos de uma democracia atualmente), dado que ela só funcionava a partir da exclusão da maioria das pessoas que ali habitavam: mulheres, escravos, estrangeiros, crianças. Aliás, para não correremos o risco de excluir da nossa lista de excluídos mais do que a História já o fez, melhor seria dizer quais eram os poucos privilegiados desse sistema: homens, livres, de maioridade e com descendência ateniense. Mas bem, era chamada de democracia porque todos esses que eram considerados cidadãos tinha o direito de governar diretamente, ainda que, por muito tempo, comandados por Péricles.

vez, todas visando desqualificá-los, a saber: 1) são caçadores assalariados de jovens ricos; 2) homens que pretendem vender virtude, e, portanto, por vender algo que não está no seu domínio, poderiam ser descritos como mercadores do ensino; 3) que vendem em pequenas quantidades; 4) ou vendem bens construídos sob encomenda; 5) são também pessoas que entretêm com controvérsias erísticas; 6) e se utilizam da erística a fim de ganhar dinheiro com o debate entre o que é certo e errado; 7) por fim, o sofista é encarado como um falsificador da filosofia que constrói contradições baseadas apenas em aparências e não na realidade.

Aristóteles também não faz muito diferente na sua avaliação da sofística, na *Metafísica* e nas *Refutações sofísticas*. Esses homens não fariam nada mais que falar por prazer, “relegados aos confins da humanidade: sofistas, puramente sofistas tão improváveis quanto plantas que falam” (Cassin, 1990, p. 28). Seriam ainda pessoas que ganham dinheiro com aparente sabedoria e não real. E opiniões semelhantes se estenderam por quase dois mil anos. Grote nos descreve, na sua *História da Grécia* (1883, VIII, p. 156), os sofistas como:

impostores ostensivos, adulando e ludibriando a juventude rica em benefício próprio, solapando a moralidade pública e privada de Atenas e encorajando seus discípulos na busca inescrupulosa de ambição e cupidez. Dizem até que conseguiram corromper a moralidade geral, de modo que Atenas se tornou miseravelmente degenerada e viciosa nos últimos anos da guerra do Peloponeso, em comparação com o que era no tempo de Milcíades e Aristides.

Portanto, as acusações que os sofistas sofreram ao longo dos anos, como assinala Kerferd (1981), podem ser divididas em duas – mas que estão inter-relacionadas –, primeiro, os sofistas não seriam pensadores sérios e, conseqüentemente, não passariam de pseudofilósofos, retóricos, excluídos da história da filosofia; e segundo, que seus ensinamentos eram imorais.

Vejamos agora brevemente as tentativas de reabilitações que esses homens vêm recebendo a partir do século XIX e que se somam durante o século XX. Ao que parece tudo começou – se podemos de fato falar nesses termos – com Hegel e sua conhecida divisão da história da filosofia nas suas *Conferências sobre a história da filosofia*¹⁷, onde ele reintegrou os sofistas na história da filosofia grega, entretanto, isso nos forneceu uma modificação apenas parcial da antiga visão hostilizada que eles já tinham sobre si. A aplicação do seu movimento

¹⁷ Originalmente publicadas em Berlim (1833-1886), após sua morte, a partir de notas coletadas por seus alunos.

de pensar dialético – que começa sempre por formular uma tese positiva para ser negada num segundo momento e por fim ser feita uma síntese das duas teses anteriores – à história da filosofia grega resulta em três períodos.

O primeiro vai de Tales a Aristóteles, o segundo seria todo o período helenístico e, por fim, o neoplatonismo. Dentro do primeiro período haveria ainda mais três subdivisões, a saber, de Tales a Anaxágoras; os sofistas, Sócrates e seus seguidores; e por fim Platão e Aristóteles. Em resumo: a primeira subdivisão seria vista como um período em que o pensamento se encontra ainda preocupado apenas com a objetividade do mundo físico que percebemos; a segunda subdivisão viria então – por meio de uma crítica cética – negar essa visão e substituí-la por uma espécie de princípio de subjetividade, onde se supõe que o próprio sujeito que pensa é que determina seus pensamentos e percepções; a terceira subdivisão, enfim, seria a síntese entres essas duas visões que culminaria na filosofia de Platão e Aristóteles. O principal mérito disso é que dessa forma os sofistas foram reintegrados na história da filosofia, entretanto, sua reputação como filósofos não variou muito em relação as interpretações anteriores, eles continuam sendo o momento negativo, agora necessário, mas também devem necessariamente serem superados.

Seguimos nossa história com Grote e seu capítulo sessenta e sete da *História da Grécia*, segundo Kerferd, esse pensador argumentava especialmente que os sofistas eram profissionais e não pensadores preocupados com doutrinas, de forma que, se um ou outro individualmente possuísse uma doutrina isso não poderia ser aplicado ao “movimento” como um todo. Ou seja, poderia até ser que um ou outro possuísse princípios, doutrinas ou métodos próprios, mas isso não poderia ser aplicado a todos igualmente, eles basicamente eram professores, assim ele acaba por conseguir fazê-los escapar de alguns ataques, mas não faz muito para defendê-los também ou reabilitá-los intelectualmente.

Como reação à defesa de Grote, Eduard Zeller¹⁸ adotou o esquema básico de Hegel – apesar de fazer algumas críticas –, concordando com a ideia de um desenvolvimento interno na filosofia grega. E passou a tratá-los como um bloco homogêneo, ignorando as diferenças individuais de cada sofista. Assim, caracterizou-os como essencialmente negativos com seus questionamentos que destroem todos os esforços científicos, sua retórica que está preocupada apenas com a aparência e serve tanto ao verdadeiro quanto ao falso, sua erística que tem como objetivo apenas confundir o interlocutor, mas, a parte positiva seria que o princípio da

¹⁸ Na sua história da filosofia grega (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*), publicada primeiro em Tübingen, em três volumes, em 1844-52, mas ampliada pelo próprio Zeller até uma quinta edição.

subjetividade foi afirmado pela primeira vez na história da Grécia. A partir de agora o ser humano não aceita nada mais como verdadeiro a menos que ele próprio tenha comprovado. Entretanto, esse estágio, que é necessário, deve ser superado e deve-se buscar uma junção entre física e ética.

Eis que Wilhelm Nestle, em 1920, acrescenta um ponto de discordância ao ponto de vista de Zeller, os sofistas agora deveriam ser vistos como algo diferente dos filósofos, eles seriam diferenciados por tudo: pelo objeto com que se ocupavam, ou seja, os seres humanos e sua vida em sociedade e não a “ciência natural”; pelos métodos baseados na experiência em vez de dedutivos e baseados em princípios primeiros; e pela sua finalidade. Ou seja, sofistas se preocupariam apenas com propósitos práticos para garantir seu domínio sobre os homens e a vida, enquanto o filósofo se ocuparia do conhecimento pelo próprio conhecimento¹⁹.

Chegamos ao século XX e essa disputa entre saber real e saber aparente vem em formato novo. Muitos passam a aceitar os sofistas dentro da história da filosofia, não mais simplesmente como um estágio necessário, e sim como algo positivo. Enquanto outros continuam negando seu papel na história da filosofia, mas lhes dando um bom lugar dentro da história da retórica. A disputa a que assistimos parece ser, portanto, empirismo x retórica. Não se coloca mais em questão o valor positivo ou negativo desses pensadores, há uma espécie de consenso quanto a sua positividade, a disputa agora é, então, de um lado os que colocam os sofistas como simplesmente ocupando-se do logos e do outro os que dizem que eles elegem as coisas sensíveis como critério da verdade. Heinrich Gomperz (1912), lança sua tese de que a sofística pertence tão somente à história da retórica e assim o *Tratado* de Górgias, é desqualificado como um simples jogo e a partir dessa interpretação, parece-nos, os que tentam fazer uma reabilitação da sofística passam a encarar o *Tratado* de Górgias como uma crítica ao eleatismo ou ao pensamento de Parmênides, como nos diz Cassin (2005):

É claro que as conotações desse julgamento e o valor atribuído à posição sofística podem, a partir daí, variar consideravelmente: de um empirismo subjetivista até uma ontologia fenomenológica [...] eles refutam a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas, da realidade do

¹⁹ Notemos que, apesar de serem excluídos da classe dos filósofos, essas interpretações nos fazem perceber que estão conectados de tal forma que um conceito não existiria, talvez, sem o outro. A sofística acaba por ser um produto da filosofia e parece que foi sempre necessário delimitar o que seria o contrário da “ciência primeira”, da metafísica para que ela pudesse se consolidar como tal. Parece-nos ainda que esse conceito de filosofia acaba se restringindo a metafísica/ontologia e qualquer outro tipo de verdade que se tentasse buscar por outros caminhos era invalidada e colocada para fora do terreno do filósofo, como aparente sabedoria.

mundo sensível e vivo, pluralidade, movimento, subjetividade [...] (pp. 13 e 14).

Untersteiner (1949), os vê como antiidealistas que não seguem os caminhos do ceticismo ou relativismo, mas de um realismo e fenomenismo trágicos. As experiências encontradas pelos indivíduos estão quase sempre em conflito e somente através do poder da mente o ser humano pode conseguir domínio sobre essa multiplicidade de experiências.

Kerferd insiste nessa ideia de antiidealismo e considera o momento sofístico como um momento de lucidez dentro da filosofia – “anti-platônico” antes mesmo de Platão –, o ponto de partida desses pensadores seria sempre o mundo fenomênico que constitui todo o real e é considerado único objeto possível de conhecimento.

Entretanto, como nota Cassin (2005), esses tipos de reabilitações não fazem muito mais do que já fizeram Platão e Aristóteles – lembremos, eles colocam os sofistas como pessoas que elegem a *doxa* como sendo a verdade –, a única diferença está no fato de que isso não se trata mais de um erro como pensavam Platão e Aristóteles, mas de uma posição alternativa:

por si só digna de interesse e já moderna. Não é, de modo algum, surpreendente o fato de que atualmente se tenha operado uma inversão dos valores em filosofia e que a sofística, na condição de empirismo mais ou menos racionalista ou mais ou menos fenomenológico, esteja marcada por um símbolo positivo. É, no entanto, bastante insuficiente limitar-se a uma tal reabilitação: é deixar de lado – na crença de um amálgama doxográfico tão eruditamente hostil e eficaz que nem chega a aflorar em nossa consciência filosófica – o essencial, ou antes, o específico da sofística. (p. 15)

O que seria então esse essencial da sofística que Cassin nos fala? O *logos*, a lógica, o discursivo. E então, a partir dessa constatação poderíamos mais uma vez retornar a outra tese, aquela retórica. Os sofistas tratariam dos pragmata nos seus discursos e claro que eles teriam uma eficácia mundana, mas não por serem empiristas e sim porque falam. Como então escapar dessa dicotomia instaurada entre filosofia e retórica, entre saber real e saber aparente? A resposta de Cassin é que deveríamos parar de considerar a retórica como algo simplesmente literário, destituído de valor filosófico.

Pois bem, depois desse breve panorama histórico sobre a sofística, voltemos os olhos ao nosso chamado sofista em questão. Górgias nasceu em Leontinos – então colônia da cidade jônica de Calcídia na Sicília –, foi filho de Carmântides e os testemunhos dizem de forma unânime que viveu até uma idade bem avançada, chegando a acreditar que tenha vivido mais

de 100 anos²⁰. Não é possível determinar, entretanto, seu ano de nascimento, supõe-se apenas que seja entre os anos de 490-480 AEC. Acredita-se que tenha sido discípulo de Empédocles e que tenha sofrido influências do pensamento dele; e que por sua vez teve Isócrates como discípulo. O primeiro acontecimento cronologicamente seguro diz respeito à embaixada que sua polis o incumbiu de chefiar para solicitar uma aliança com os atenienses contra Siracusa, em 427 AEC²¹. Teria percorrido muitas cidades gregas, como Olímpia, Delfos, Argos, Beócia, Tessália, onde consta que enfim morreu.

Sobre as suas obras, apesar de podermos nos considerar relativamente afortunados pelo que nos restou – afinal, entre os que são chamados sofistas pela tradição, além de Górgias só Antifonte teve tantos fragmentos preservados, enquanto para o restante só nos sobraram testemunhos –, uma cronologia, por exemplo, é tão impossível como determinar mais dados seguros acerca de sua biografia. Contudo, além de termos dois textos completos e diretos e duas paráfrases do *Tratado*, é possível pelo menos catalogar as prováveis obras que não sobreviveram. Eis então, uma breve exposição de suas obras; iremos numerá-las, mas isso não significa que essa seja a ordem cronológica, apenas seguiremos a ordem de exposição que faz Untersteiner (2012, p. 154-162).

1) *Elogio de Helena* (Ἡλένης ἐγκώμιον). Dispensa uma apresentação resumida já que é uma das obras que iremos traduzir e comentar no nosso terceiro capítulo.

2) *Defesa de Palamedes* (Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία). A outra obra traduzida e comentada no terceiro capítulo.

3) *Epitáfio* (Επιτάφιος). De Epitáfio temos apenas um fragmento preservado por Máximo Planudes e seu estilo correspondia a uma maneira tradicional entre os gregos de honrar os mortos em guerra. Segundo Untersteiner (2012, p. 156), talvez ele pudesse fazer parte de um discurso proferido por Górgias após a paz de Nícias – uma trégua de um ano entre espartanos e atenienses, em 421 AEC. na guerra do Peloponeso. Conjecturas à parte, pelo fragmento que temos preservado lemos claramente que se trata de um elogio aos heróis tombados em guerra, porém, mais do que isso, aqui talvez existam pistas de uma ética gorgiana.

²⁰ Cf. DK 82 A 1; 2; 7; 10; 12; 13; 14. Todos esses fragmentos testemunham sua suposta vida longa.

²¹ Cf. DK 82 A 4 e 7.

4) *Olimpico* (Ὀλυμπικός). Foi proferido por Górgias em Olímpia com o objetivo de propor o consenso (ὁμόνοια) entre as diversas cidades helênicas para que combatessem os bárbaros. Deste discurso temos, entretanto, apenas três pequeníssimos testemunhos que só citam sua existência, nenhuma linha do próprio Górgias. Sobre os acontecimentos históricos de sua época de composição não se tem certeza, Untersteiner mais uma vez conjectura que possa ter sido no período em que a guerra de Corinto arrefecia, por volta de 392 AEC.

5) *Discurso Pítico* (Πυθικός). Supostamente proferido em uma festa pítica do altar de Apolo, não conhecemos, entretanto, seu conteúdo.

6) *Discurso aos Eleus*. Conta-se que se tratava de um discurso próximo ao que mais tarde foi chamado de gênero deliberativo e pode ser que tenha relação com uma visita à Olímpia.

7) *Encômio a Aquiles*. Um escrito incerto, nada mais se sabe senão seu nome.

8) *Arte Oratória* (Τέχνη). Outro escrito incerto.

9) *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*. Foi transmitido através de duas paráfrases. As duas versões serão traduzidas e comentadas no terceiro capítulo.

3 Capítulo II – Textos e traduções

Nota explicativa

As traduções apresentadas a seguir são fruto de minha dissertação de mestrado e sofreram pequenas atualizações de lá até aqui. Duas delas foram publicadas em revistas²² e duas permanecem sem publicação. Acho pertinente apresentá-las brevemente antes de passar realmente ao texto de cada uma.

O *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) nos foi transmitido de forma indireta e em duas versões: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-87), encontrada também em DK 82 B 3, e outra a um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, De Melisso, Xenófanes e Górgias, designado pela sigla *De MXG* (979 a 12-980 b22).

A menos problemática filologicamente – talvez por isso também a mais conhecida e traduzida por muito tempo²³ – é a paráfrase de Sexto Empírico que foi transmitida sete séculos depois do período em que teria vivido Górgias. Já o texto do Anônimo encontra-se em um estado bastante precário, algumas passagens estão tão desgastadas que é praticamente inviável recuperá-las. Some-se a isso o fato de ser difícil identificar com precisão tanto o autor como a data de composição, presumem-se apenas que certamente foi escrito antes da paráfrase de Sexto. Mais adiante, nos comentários a cada um dos textos, nos deteremos mais a respeito das peculiaridades de cada uma das paráfrases, por ora isso nos basta a título de breve introdução.

Consultamos algumas edições do texto grego da paráfrase de Sexto Empírico, mas optamos por utilizar para nossa tradução essencialmente o texto da clássica coleção de Diels e Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Quando houver discordâncias com o texto de Diels será devidamente assinalado em notas de rodapé.

A outra paráfrase do Tratado, *De Melisso, Xenófanes e Górgias*, mais conhecida pela sigla *MXG* foi encontrada primeiramente no final do corpus aristotélico. A forma de citá-la, inclusive, leva até hoje as marcas do texto estabelecido por Bekker²⁴ – trata-se da passagem

22 CAVALCANTE, G. (2016). Górgias. *Defesa de Palamedes*. Archai, n.º 17, may-aug., p. 201-218.

CAVALCANTE, Gabrielle. *Elogio de Helena de Górgias*. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade, Campinas, SP, v. 23, n. 32, p. 193–200, 2018.

23 Os estudos e traduções do texto do Anônimo apresentam um crescente aumento há, pelo menos, um século. Para citarmos apenas alguns: em 1932 Calogero já apontava para a importância do texto na sua tentativa de reabilitar a sofística. Verdenius a considera bem superior a paráfrase de Sexto (1964); Kerferd (1981) e Mansfeld (1985) também dedicaram maior atenção à *MXG*. Untersteiner (1949) e Cassin (1980) propuseram edições críticas e traduções do texto. Além de contarmos com duas traduções ao português. Uma portuguesa, de Sousa e Pinto (2005), e duas brasileiras, de Martinez (2008) e Dinucci (2008).

24 O texto consta no segundo volume da *Aristotelis opera* de Bekker, publicado em 1831.

979 a12-980 b22 –, ainda quando recebe nova edição e divisão de parágrafos, como fez Cassin (1980), Untersteiner (1949) e Laks e Most (2016). Foi também editada por Mullach (1845), Apelt (1888), Cook (1892; 1893), Diels (1900), Hett (1936) e existem alguns outros trabalhos parciais²⁵.

Os dois manuscritos mais antigos do texto são o Lipsiensis 16 (chamado L), dos séculos XIII e XIV; e o Vaticanus graecus 1302 (chamado R), do século XIV. Nove manuscritos do século XV, editados em 1497, constituem a vulgata²⁶. Muitas divergências existem entre os manuscritos L e R. Bekker, de modo geral, opta pelas lições de R, enquanto Cassin pela do L. Na nossa tradução baseamo-nos essencialmente na edição crítica de Cassin, salvo indicação, inclusive na divisão dos parágrafos que difere de outras.

De todo modo há vários problemas nessa paráfrase, desde o precário estado de preservação dos manuscritos que inviabiliza a leitura e recuperação de certas passagens até a sua autoria e datação. Mourelatos (1987) lembra que um dos escribas se sentiu bastante desesperado ao ponto de escrever em uma das margens do texto: “o protótipo contém muitos erros, e ninguém me censure: pois assim como vejo, escrevo”²⁷. Além disso temos também o problema de autoria e datação ainda hoje não resolvidos e da identificação dos filósofos a que se referia o Anônimo nas duas primeiras seções, já resolvido há algum tempo. Hesitou-se inicialmente sobre serem Xenófanés e Melisso os dois primeiros, mas jamais sobre Górgias, em razão da concordância com a paráfrase de Sexto Empírico.

Quanto a autoria e datação, muitas foram as tentativas de as estabelecer seguramente, para situar em linhas gerais²⁸: geralmente os manuscritos e Diógenes Laércio (V, 25), dizem que pertenceria a Aristóteles; a segunda mão do manuscrito R diz que seria de Teofrasto. Diels num primeiro momento (*Doxographi Graeci*, 1879) acreditou que a obra pertenceria a um peripatético não posterior ao III AEC, e concordam com ele Gigon (1936) e Kerferd (1981), depois (*Aristotelis qui fertur de M.X.G. libellus*, 1990) que pertenceria a um peripatético eclético já no I d.C., concordam com ele Gomperz (1912) e Robin (1944); Gercke (1897) acreditou que pertencia a um cético; Untersteiner (1949) crê que seria de um megárico.

25 Uma descrição mais completa sobre os vários trabalhos textuais feitos pode ser encontrada em Cassin (1980, p. 600-608).

26 Uma descrição mais completa da tradição dos manuscritos pode ser encontrada também em Cassin (1980, p. 576-579).

27 τὸ πρωτότυπον λίαν ἐσφαλμένον, καὶ μὴ τίς μοι ἐμέμφετο καθὼς γὰρ ὁρῶ, οὕτω γράγω

28 Para mais detalhes dessa disputa conferir Untersteiner (2012, p. 158-162). Coelho (2010) sugere conferir Wesoloy (*Le techniche argomentative di Gorgia intorno ala tesi che nulla esiste*, 1983, p. 311-312 e 334-336, n. 1-6).

A única coisa que parece resultar certa de todas as tentativas de datação é que a paráfrase foi escrita antes da de Sexto, portanto, mais próxima ao período que teria vivido Górgias o que, talvez, indique uma maior familiaridade da parte do autor com o texto e com as ideias contidas nele. A nós não interessa aqui entrar nessa disputa, tanto por não nos julgarmos capacitados para tal, como por crermos que essa é mais uma daquelas disputas inconclusivas em torno da datação e/ou autoria precisas de um texto grego em estado precário e que, ainda que tivesse uma segura conclusão, não alteraria muito a perspectiva de leitura da obra. No máximo, saberíamos contextualizá-la no período que foi escrito e que influências sofreu o texto de Górgias, dependendo da vertente filosófica a qual pertenceria o autor.

Na verdade, cremos, o fato de não terem conseguido chegar a um consenso quanto a datação e autoria da obra pode até ser-nos muito útil, pois desse modo, ignorando de onde partiu o texto, podemos percorrê-lo mais livremente e usá-lo do modo que acharmos mais adequado, sem perigo de equívocos históricos e de intenção na nossa interpretação.

O certo é que as duas versões, apesar de concordarem em muitos pontos, divergem na interpretação de Górgias como um cético, o vocabulário não é exatamente o mesmo e sequer o conteúdo de muitas partes. *MXG* traz mais informações acerca do texto de Górgias que não constam na paráfrase de Sexto, como por exemplo os nomes de Melisso e Zenão, alguns argumentos diferentes em cada tese, além dos comentários que o próprio doxógrafo faz sobre o texto de Górgias. Veremos mais claramente todas essas diferenças, e também as semelhanças, no decorrer de nossos comentários. Por ora apontamos apenas que as duas paráfrases são obras de autores que trazem já suas leituras particulares sobre o texto de Górgias e trazem materiais distintos, o que nos obriga ou a escolher a melhor versão ou a usá-las em conjunto/comparação.

Nossa escolha será então a de compará-las e as usarmos em conjunto, tentando preservar o máximo de informações possíveis sobre o texto original de Górgias. Julgamos que escolher a melhor das duas passa, antes, por questão de gosto e interpretação do que por precisão histórica, assim sendo, a intenção não é remontar a um protótipo do texto de Górgias, mas examinar todas as possibilidades do que teria dito Górgias segundo cada uma das versões.

A *Defesa de Palamedes* (Ὑπὲρ Παλαμήμου ἀπολογία) e o *Elogio de Helena* (Ἑλένης ἐγκώμιον), diferente das versões que temos do *Tratado*, são textos considerados diretos e completos. Do ponto de vista filológico não temos problemas de autoria e tampouco muitos problemas com o estabelecimento do texto grego, senão em pequenas passagens específicas. São, portanto, textos mais seguros do que o *Tratado*, não passíveis de interpretações de um transmissor, seriam as próprias palavras de Górgias. Esses dois textos são quase sempre tratados pela tradição como simples exercícios retóricos, modelos de argumentação, destituídos

de um valor também teórico, bem diferente do *Tratado*, que – apesar de ter igualmente recebido críticas sobre seu valor –, na maior parte do tempo é tido como um sério ou divertido texto filosófico acerca do conhecimento. É claro que isso são generalizações nossas e, assim como o *Tratado*, ambos os textos sofreram contínuas revalorizações, principalmente a partir da década de 80 do século XX. Inclusive, vários autores já atentaram para as relações possíveis entre os três textos de Górgias²⁹. Seguiremos, portanto, essa nova leva de estudos que veem também nesses dois textos um conteúdo que não está dissociado do conteúdo gnosiológico do *Tratado*, mas, ao contrário, está intimamente ligado a ele, quiçá como consequência direta de sua última tese.

Helena foi encontrado em apenas dois manuscritos: um do século XII, o Palatinus Heidelbergensis, nº 88 (denominado X); e outro do século XIII, o Crippsianus ou Burneianus, nº 75 (denominado A). Segundo os editores, há algumas discordâncias entre as duas fontes, mas nada tão grave como em *MXG*. Para nossa tradução nos utilizaremos do texto estabelecido por MacDowell (1982), salvo indicações.

Já para nossa tradução de *Palamedes*, nos serviremos basicamente da edição de Untersteiner (1949).

Cremos que seja digno de nota citarmos a mais recente publicação de textos gregos daqueles que ainda hoje são chamados “pré-socráticos”, traduzidos e anotados por André Laks e Glenn W. Most: um compêndio de nove volumes, intitulado *Early Greek Philosophy*³⁰, de 2016. Um brilhante trabalho que reorganiza os fragmentos e certamente será cada vez mais utilizado daqui em diante, para nossos quatro textos em questão, não há muita divergência do que já havia sido estabelecido e, por isso, mantemos as traduções dos textos citados anteriormente.

29 De modo geral os trabalhos tratam mais de uma relação entre *Helena* e o *Tratado*, como, por exemplo, Casertano (1995), Coelho (2010) e Cassin (1995). Martinez (2008) relaciona *Palamedes* e o *Tratado*. Untersteiner (1949) relaciona os três textos em seus comentários ao pensamento geral de Górgias; Giombini (2012) relaciona *Palamedes* e *Helena*.

30 Para maiores detalhes sobre a obra, sugerimos a leitura da resenha feita por Rossetti (2017).

3.1 Parte I – Tratado Sobre o Não-ser (paráfrase de Sexto Empírico)

(65) Górgias de Leontinos pertencia ao batalhão dos que aboliram o critério, mas não segundo o mesmo modo de ataque daqueles em torno de Protágoras. Pois no escrito Sobre o não-ser ou sobre a natureza, [ele] dispõe três pontos principais consecutivamente: um e primeiro, que nada é; segundo, que se é, é inapreensível ao humano; terceiro, que se é apreensível, é indizível e inexplicável ao próximo.

(66) Que, então, nada é, se conclui deste modo: se é, certamente ou é ser ou não-ser, ou então ser e não-ser. Ora, nem o ser é, como sustentará, nem o não-ser, como explicará, nem o ser e o não-ser, como também ensinará: portanto, não [há] algo [que] é³¹.

(67) E, certamente, o não-ser não é. Pois, se o não-ser é, então será e não será ao mesmo tempo: enquanto [é] pensado [como] não sendo, não será, mas, enquanto é não-ser, de novo será. Completamente absurdo algo ser e ao mesmo tempo não ser: portanto, o não-ser não é. [Dito] de outro modo, se o não-ser é, o ser não será; pois eles são contrários entre si, e se ao não-ser acontece o ser, ao ser acontecerá o não ser. Por certo não [é o caso] que o ser não seja, <portanto>, o não-ser não será.

(68) Certamente também nem o ser é. Pois se o ser é, decerto é eterno, ou gerado, ou eterno e gerado ao mesmo tempo; mas, nem é eterno, nem gerado, nem ambos, como mostraremos: o ser, portanto, não é. De fato, se o ser é eterno (pois deve-se começar por aqui), não tem um princípio.

(69) Pois tudo que é gerado tem um início, e o eterno, considerado não gerado, não teve um início. E, não tendo tido um início, é ilimitado. E, se é ilimitado, em parte alguma está. De fato,

³¹ Anteriormente havíamos traduzido os participios τὸ ὄν e τὸ μὴ ὄν por “ente” e “não-ente”, respectivamente, para distinguir o uso do participio do uso do infinitivo, porém, cremos que utilizar o termo “ente” pode gerar confusões de sentido, uma vez que é um termo que ganhou significado filosófico bastante próprio ao longo de nossa história. Na época de Górgias, em plena metade do século V a.C., τὸ ὄν deveria designar algo mais genérico, mesmo em um sentido filosófico, como, literalmente, “aquilo que é”, “o que é” e não uma ideia de ente enquanto “substância”, conceito que parece-nos ser posterior mesmo a Platão. Por isso, revemos a escolha dos termos que utilizamos anteriormente e atualizamos nossa tradução do participio do verbo εἶναι para “ser” e “não-ser”. É evidente que desse modo poderá ficar difícil de distingui-los em algumas passagens ao longo do texto, porém, cremos que não seja algo que comprometa o entendimento do sentido do texto.

se está em alguma parte, isso no qual está é diferente dele, de modo que o ser, contido em algo, não será mais ilimitado. Pois o que contém é maior que o contido, e nada é maior que o ilimitado, de tal modo que o ilimitado não está em parte alguma.

(70) E, certamente, nem em si mesmo está contido. Pois, [aquilo que está] em algo e [aquilo que está] em si mesmo serão o mesmo, e o ser se tornará dois, o lugar e o corpo: pois [um] é o lugar em que [está], e [o outro] o corpo em si mesmo. Mas isto [é] absurdo. Nesse caso, nem em si mesmo está o ser. De modo que, se o ser é eterno, é ilimitado, e se é ilimitado, em parte alguma está, e se em parte alguma está, não é. Assim, se o ser é eterno, nem é ser desde o início.

(71) Também nem gerado o ser pode ser. Pois, se foi gerado, foi gerado ou a partir do ser ou do não-ser. Mas nem a partir do ser foi gerado: pois se é ser não foi gerado, mas já é; nem do não-ser: pois o não-ser não pode gerar algo, porque o gerador de algo deve, por necessidade, participar da realidade. Portanto, nem gerado o ser é.

(72) Do mesmo modo, não [é] ambas as coisas juntas, eterno e ao mesmo tempo gerado: pois são coisas [que] se destroem entre si, e se o ser é eterno, não foi gerado; e se foi gerado, não é eterno. Portanto, se o ser nem é eterno nem gerado nem ambos juntos, o ser não poderia ser.

(73) E, por outro lado, se é, ou é um ou muitos: ora, nem é um nem muitos, como sustentará: portanto, o ser não é. Pois se é um, ou é quantidade, ou é continuidade, ou é grandeza, ou é corpo. Mas, qualquer destes que seja, não é um; considerado [como] quantidade será dividido, sendo continuidade será cortado. Igualmente, pensado [como] grandeza não será indivisível. E acontecendo de ser corpo, será triplo: pois terá altura, largura e profundidade. Ora, é absurdo dizer que o ser nada disso é: portanto, o ser não é um.

(74) Certamente também não é muitos. Pois se não é um, não é muitos; pois a multiplicidade é a junção das unidades; por isso, destruindo o um, destrói-se conjuntamente a multiplicidade. Assim, [fica] evidente a partir disto que nem o ser é e nem o não-ser é.

(75) Que ambos não são, o ser e o não-ser, deduz-se facilmente. Pois, se o não-ser é e o ser é, o não-ser será o mesmo que o ser quanto ao ser; e por isso nenhum dos dois é. Pois que o não-ser não é, [é] concorde; e foi mostrado que o ser é o mesmo que ele: portanto, ele também não será.

(76) Mas se o ser é o mesmo que o não-ser, ambos não podem ser. Pois se [são] ambos, não [são] o mesmo, e se [são] o mesmo, não [são] ambos. De onde se segue que nada é. Pois se nem o ser é, nem o não-ser, nem ambos, e para além destes nada [é] pensado, nada é.

(77) Que se algo é, é incognoscível e inconcebível para o homem, [deve ser] apontado em seguida. Pois, se as coisas pensadas, diz Górgias, não são seres, o ser não é pensado. [O que] é lógico: pois se ocorreu às coisas pensadas serem brancas, também ocorreria às coisas brancas [serem] pensadas, se às coisas pensadas ocorreu não serem seres, necessariamente caberá aos seres não serem pensados.

(78) Por isso, é saudável e seguro seguir [isto]: “se as coisas pensadas não são seres, o ser não é pensado”. Ora, as coisas pensadas (deve-se ter como premissa) não são seres, como sustentaremos: portanto, o ser não é pensado. E que as coisas pensadas não são seres, é evidente.

(79) Pois, se as coisas pensadas são seres, todas as coisas pensadas são, de qualquer modo que se pense nelas. O que é inaparente. E se [assim] é, [é] ruim. Pois, não é [porque] alguém pensa num humano que voa ou em carruagens que correm no mar, que imediatamente um humano voa ou carruagens correm no mar. De modo que as coisas pensadas não são seres.

(80) Além disso, se as coisas pensadas são seres, os não-seres não serão pensados. Pois aos contrários ocorrem coisas contrárias, e o contrário do ser é o não-ser. E por isso, absolutamente, se ao ser ocorre ser pensado, ao não-ser ocorrerá não ser pensado. Mas isto é absurdo: pois também a Cila, a Quimera e muitos não-seres são pensados. Portanto, o ser não [é] pensado.

(81) Tal como as coisas vistas são ditas visíveis porque são vistas, e as coisas ouvidas por serem ouvidas são audíveis, e não rejeitamos as coisas vistas por não serem audíveis, nem descartamos as coisas ouvidas por não serem visíveis (pois cada uma deve ser julgada por uma sensação própria e não por uma outra), do mesmo modo as coisas pensadas também serão, [mesmo] se não são vistas pela visão nem ouvidas pela audição, porque são apreendidas por um critério próprio.

(82) Portanto, se alguém pensa em carruagens que correm no mar, mesmo se não as vê, deve acreditar que carruagens estão correndo no mar. Mas isso é absurdo, portanto, o ser não é pensado, nem apreendido.

(83) E, mesmo que possa ser apreendido, é indizível a outrem. Pois, se os seres são visíveis, audíveis e em geral sensíveis, os quais subsistem exteriormente, e destes os visíveis são apreendidos pela visão, os audíveis pela audição e não inversamente, como podem, então, essas coisas serem reveladas a outrem?

(84) Pois o meio pelo qual revelamos é a palavra, e a palavra não é as coisas que subsistem e que são. Portanto, não são os seres que revelamos ao próximo, mas a palavra, que é diferente dos subsistentes. Do mesmo modo que o visível não se tornaria audível e vice-versa, assim também o ser, porque subsiste exteriormente, não se tornaria a nossa palavra.

(85) E, não sendo palavra, não se mostraria a outrem. A palavra, ele diz, se constitui a partir das coisas exteriores que nos chegam, isto é, das coisas sensíveis: pois do encontro com o sabor forma-se em nós a palavra emitida sobre esta qualidade, e da incidência da cor, a palavra sobre a cor. Se é assim, a palavra não é manifestação do exterior, mas é o exterior que se torna revelador da palavra.

(86) E, certamente, nem é possível dizer que a palavra [subsiste] da maneira que as coisas visíveis e audíveis subsistem, de modo que as coisas que subsistem e que são possam ser reveladas a partir do que subsiste e que é. Pois, diz ele, se a palavra subsiste, mas se difere das demais coisas que subsistem, os corpos visíveis [são] o que mais se diferem das palavras: pois o visível é apreendido por meio de um órgão e a palavra por outro. Portanto, a palavra não mostra a multiplicidade das coisas que subsistem, assim como essas não evidenciam a natureza umas das outras.

(87) Estas são, então, as aporias desenvolvidas por Górgias, o critério de verdade vai-se enquanto parte delas: pois, não poderia existir nenhum critério do que não é, do que não pode ser conhecido e do que naturalmente [não pode] ser transmitido a outrem.

ΓΟΡΓΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

(65) Γ. δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ <Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως> τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

(66) ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι, ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὥς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὥς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὥς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι.

(67) καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν· <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται.

(68) καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἤτοι αἰδιόν ἔστιν ἢ γενητόν ἢ αἰδιον ἅμα καὶ γενητόν· οὔτε δὲ αἰδιόν ἔστιν οὔτε γενητόν οὔτε ἀμφότερα, ὥς δείξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ αἰδιόν ἔστι τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν.

(69) τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδιον ἀγένητον καθεστώς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἔστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἔστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν. εἰ γὰρ πού ἔστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἔστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἔστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τινι· μεῖζον γὰρ ἔστι τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδὲν ἔστι μεῖζον, ὥστε οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον.

(70) καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἐστίν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα). τοῦτο δέ γε ἄτοπον. τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ ὄν. ὥστ' εἰ αἰδιόν ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἔστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἔστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἔστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδιόν ἔστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχήν ὄν ἔστιν.

(71) καὶ μὴν οὐδὲ γενητόν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἔστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ' ἔστιν ἤδη· οὔτε

ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλιν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστὶ τὸ ὄν.

(72) κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφοτέρων, αἰδίων ἅμα καὶ γενητὸν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἐστὶν αἰδίων. τοίνυν εἰ μήτε αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφοτέρων, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν.

(73) καὶ ἄλλως, εἰ ἐστὶν, ἥτοι ἓν ἐστὶν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἓν ἐστὶν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθῆσεται· οὐκ ἄρα ἐστὶ τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἓν ἐστὶν, ἥτοι ποσὸν ἐστὶν ἢ συνεχές ἐστὶν ἢ μέγεθος ἐστὶν ἢ σῶμά ἐστὶν. ὅ τι δὲ ἂν ἦ τούτων, οὐχ ἓν ἐστὶν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστὼς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται. ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον. σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει. ἄτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ ὄν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἓν τὸ ὄν.

(74) καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἐστὶν. εἰ γὰρ μὴ ἐστὶν ἓν, οὐδὲ πολλά ἐστὶν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἓν ἐστὶ τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά. ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὔτε τὸ ὄν ἐστὶν οὔτε τὸ μὴ ὄν ἐστὶν, ἐκ τούτων συμφανές.

(75) ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρα ἐστὶν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ἐστὶ, ταυτόν ἐσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἐστὶν. ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἐστὶν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταυτό τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται.

(76) οὐ μὴν ἀλλ' εἴπερ ταυτόν ἐστὶ τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρα, οὐ ταυτόν, καὶ εἰ ταυτόν, οὐκ ἀμφοτέρα. οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι. εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἐστὶ μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἐστὶν.

(77) ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστὶν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἐστὶν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβῇ τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν μὴ εἶναι οὔσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὔσι μὴ φρονεῖσθαι.

(78) διόπερ ὑγιὲς καὶ σῶζον ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ 'εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἐστὶν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται'. τὰ δὲ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἐστὶν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἐστὶν ὄντα, συμφανές·

(79) εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῇ τις ἄνθρωπον ἱπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγῃ τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγῃ τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.

(80) πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δέ ἐστι τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν. καὶ διὰ τοῦτο πάντως, εἰ τῷ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῷ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται.

(81) ὥσπερ τε τὰ ὁρώμενα διὰ τοῦτο ὁρατὰ λέγεται ὅτι ὁράται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὁρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὁράται (ἐκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἄλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιτο τῇ ὄψει μηδὲ ἀκούοιτο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου.

(82) εἰ οὖν φρονεῖ τις ἐν πελάγῃ ἄρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὀφείλει πιστεύειν ὅτι ἄρματα ἔστιν ἐν πελάγῃ τρέχοντα. ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.

(83) καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἐτέρωι. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτὰ ἐστὶ τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρωι μηνύεσθαι;

(84) ὦι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος·

(85) μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἐτέρωι. ὁ γε μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτός παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτός τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.

(86) καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνοχε τὰ ὁρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι' ἑτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὁρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.

(87) τοιούτων οὖν παρὰ τῷ Γοργίᾳ ἡπορημένων οἵχεται ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλῳ παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἴη κριτήριον.

3.2 Parte II – Tratado Sobre o Não-ser (paráfrase anônima, MXG)

(1) Nada é, diz [ele]; e se é, é incognoscível; se é e [se é] cognoscível, não pode ser mostrado a outros.

(2) E que não é, conjuntando os dizeres de outros, de todos aqueles que, falando sobre os seres, manifestam entre si, como parece, [coisas] contrárias, uns mostrando que são um e não múltiplos e outros que são múltiplos e não um, e uns que são não-gerados, outros que são gerados, [ele] conclui de uns e de outros. Pois é necessário, diz [ele], que se algo é, não seja nem um nem múltiplos, nem não-gerado nem gerado: nada seria; pois se fosse algo, seria uma ou outras destas [coisas]. Que não é nem um nem múltiplos, nem não-gerado nem gerado, [ele] tenta mostrar, em parte como Melisso, e em parte como Zenão, após uma primeira demonstração bem própria, na qual diz que não é [possível] nem ser nem não-ser.

(3) Pois, se o não-ser é não-ser, o que-não-é não menos seria que o que-é. Pois o-que-não-é é o-que-não-é e o-que-é, o-que-é, de modo que as coisas não mais são do que não são. Se, entretanto, diz [ele], o não-ser é, o ser, que se lhe opõe, não é. Pois, se o não-ser é, convém ao ser não ser. De modo que, assim, diz [ele], nada seria, se ser e não-ser não são o mesmo. Mas se são o mesmo, também assim nada seria: pois o-que-não-é não é, como também o-que-é, desde que [ele] seja o mesmo que o-que-não-é. Eis, então, o próprio discurso dele.

(4) Mas de parte alguma daquilo que foi dito se segue que nada é. Pois aquilo que [ele] demonstra é discutido assim: ou o-que-não-é é, ou simplesmente seria e, [enquanto] idêntico, é também o-que-não-é. Ora, isto nem é aparente nem necessário, mas é como se [se tratasse] de dois seres, dos quais um é e o outro parece, um é e o outro não é verdade que é, pois [é] o-que-não-é. Então, por que não é [possível] nem ser nem não-ser? Este [que é] ambos, não é nem um nem outro. Pois, diz [ele] que o não-ser não menos seria do que o ser, desde que o não-ser de algum modo também fosse, quando ninguém diz que o não-ser de modo alguém é. Mas, se o-que-não-é é o-que-não-é, nem assim o-que-não-é seria idêntico ao que-não-é: pois tanto é o-que-não-é, como também ainda é.

(5) Mas se é simplesmente verdade – que espantoso seria que o-que-não-é é, mas se assim for –, segue-se primeiro que todas as coisas não são mais do que são? Pois parece ocorrer

precisamente o contrário disto. De fato, se o-que-não-é é o-que-é e o-que-é é o-que-é, tudo é: pois tanto as coisas que são como as que não são, são; com efeito, não é necessário que, se o-que-não-é é, também o-que-é seja. Mesmo que alguém concedesse isto e que o-que-não-é seja, enquanto o-que-é não seja, mesmo assim não menos seria. Pois, de acordo com o discurso dele, as coisas que não são seriam.

Mas, se ser e não-ser são o mesmo, então algo não seria mais do que seria. Pois, assim como ele diz que, se o-que-não-é e o-que-é são o mesmo, tanto o-que-é como o-que-não-é seriam, e desse modo nada é, por uma inversão pode-se semelhantemente dizer que tudo é: de fato, o-que-não-é é, tal como o-que-é, de modo que tudo é.

(6) Depois deste discurso, diz [ele], se é, ou é não-gerado ou gerado. E se é não-gerado, o toma como ilimitado, [segundo] os axiomas de Melisso. E o ilimitado jamais seria; pois não seria nem em si mesmo nem em outro; seria, assim, dois ou mais, o-que-é um e aquilo em que está; e não sendo em parte alguma, nada é, segundo o discurso de Zenão sobre o espaço.

Por causa disso, portanto, não é não-gerado; tampouco é gerado. De fato, nada se geraria nem a partir do que-é nem do que-não-é. Pois se o-que-é se modificasse, não seria mais o-que-é, assim como se o-que-não-é se gerasse não seria mais o-que-não-é. Tampouco se geraria a partir do que-é, se o-que-não-é de fato não é ... por isso tampouco gera-se a partir do que-não-é. Se, então, é necessário, se algo é, [que] seja ou não-gerado ou gerado, <e isso [é] impossível>, [é] impossível que algo seja.

(7) Além disso, se realmente é, diz ele, é um ou mais. E se [não é] nem um nem muitos, nada seria.

Se [é] um ... e que seria incorpóreo ... um ... tem ... segundo o discurso de Zenão.

Não sendo um ... Se [não é] nem um nem muitos, nada é.

(8) Não seria movido, diz; pois coisa alguma o moveria, de fato, ou não mais seria ou seria tal como é, mas não seria o-que-é, e, não sendo, teria se tornado. E se se move e se altera [enquanto] um, não sendo contínuo, o-que-é se divide, e nessa [divisão] não é algo; de modo que, ao mover-se por todo lugar, por todo lugar se divide: se é assim, [em] todo lugar não é. Pois, diz ele, [fica-se] privado do ser lá onde é dividido, falando do [ser] dividido em vez do vazio, como [está] escrito nos ditos discursos de Leucipo.

(9) Se, portanto, nada é, as demonstrações dizem tudo. Pois é preciso que as coisas pensadas sejam, e que o-que-não-é, [se] realmente não é, não seja pensado.

Ora, se assim é, ninguém diz que a falsidade nada seria, nem se dissesse que carruagens lutam em pleno mar; pois todas essas coisas seriam; também as coisas vistas e ouvidas por causa disso são, por cada uma delas [ser] pensada. E se não é por isso, assim como o que vemos nada é além disso, do mesmo modo nada é além do que vemos ou concebemos; pois, assim como muitos poderiam ver essas coisas ali, muitos poderiam conceber essas coisas aqui; portanto, o “além disso” é [precisamente] tais coisas. E quais [são] verdadeiras [é] inevidente. De modo que, se as coisas são, seriam cognoscíveis para nós.

(10) E se é cognoscível, como alguém, diz [ele], mostraria a outrem? Pois aquilo que alguém viu, diz [ele], como o expressaria em um dizer? Ou como aquilo se tornaria manifesto para aquele que ouviu, mas sem ter visto? Pois, assim como a visão não conhece os sons, assim também a audição não escuta as cores, mas sons; e aquele que diz diz, mas não uma cor ou uma coisa. Portanto, aquilo que alguém não tem ideia, como perguntaria a outro por meio de um dizer ou como teria ideia, por meio de um sinal, de uma coisa que é outra – senão, se é uma cor, tendo visto e se é um ruído, tendo ouvido? Pois, a princípio, não [se] diz a cor, mas um dizer; de modo que a cor não é para conceber, mas para ver, também o ruído, para ouvir.

(11) E mesmo se [é] possível conhecer e dizer o que se conhece, como aquele que ouve terá na ideia o mesmo? Pois o mesmo não está ao mesmo tempo em vários e diferentes: pois dois seriam um. E ainda que o mesmo, diz [ele], sendo o mesmo, estivesse em vários, nada impede que [ele] não lhes pareça semelhante, àqueles que em tudo não são semelhantes; e se estivesse em um mesmo, se um tal um existe, seriam dois e não um. E nem um mesmo parece [ter] sensações semelhantes, em um mesmo tempo, mas diferentes com o ouvido e com a visão, tanto agora como em tempos passados. De modo que dificilmente alguém teria a mesma sensação que um outro. Desse modo, se algo é cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são dizeres, e ninguém tem na ideia o mesmo que um outro.

(12) E todas estas aporias são também de outros mais antigos, de modo que no exame em torno delas isso deve ser investigado.

ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ

(1) Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

(2) Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἐτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, (15) οἳ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἳ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἳ μὲν ὅτι ἀγέννητα, οἳ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων. Ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγέννητα μήτε γενόμενα, οὐδὲν ἂν εἴη. εἰ γὰρ εἴη τι, τούτων ἂν θάτερα εἴη. ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν, ἐν ἧ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι.

(3) Εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη. Τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. Εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. Εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. Εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ γε ταυτό τῷ μὴ ὄντι. Οὕτως μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

(4) Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν, μηδὲν εἶναι. ἂ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται· ἢ τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν εἴη καὶ ἔστιν ὅμοιον μὴ ὄν. τοῦτο δὲ οὔτε φαίνεται οὕτως οὔτε ἀνάγκη, ἀλλ' ὥσπερ ἐξ ὁμοίων ὄντων, τοῦ μὲν ὄντος, τοῦ δοκοῦντος, τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἀληθές ὅτι ἐστὶ, τὸ μὲν μὴ ὄν. Διὰ τί οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι; Τὸ δὲ ἄμφω οὐδέτερον οὐκ ἔστιν. Οὐδὲν γὰρ <ἦττον>, φησίν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς. Εἰ δὲ καὶ ἔστι τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως εἴη ἂν τὸ μὴ ὄν τῷ μὴ ὄντι· τὸ μὲν γὰρ ἐστι μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

(5) εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές, ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πρότερον μᾶλλον συμβαίνει ἅπαντα ἢ εἶναι, μὴ εἶναι. Αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τούναντίον ἔοικε γίνεσθαι· εἰ γὰρ τό τε μὴ ὄν ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστιν, ἅπαντα ἔστι· καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἔστιν· οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι. Εἰ δὴ καὶ οὕτω τις συγχωροῖ, καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἴη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἴη, ὅμως οὐδὲν ἦττον εἴη ἂν. Τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἴη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον.

Εἰ δὲ ταῦτόν ἐστι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ εἴη ἂν τι <ἦ> εἴη. ὥς γὰρ κάκεῖνος λέγει ὅτι, εἰ ταῦτὸ τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν, τό τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, ὥστε οὐδέν ἐστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἔστιν· τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἔστιν.

(6) Μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον, φησὶν, εἰ δὲ ἔστιν, ἦτοι ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι. Καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει. Τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναι ποτε· οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἓν ὄν καὶ τὸ ἐν ᾧ· μηδαμοῦ δὲ ὄν, οὐδέν εἶναι κατὰ τὸν τοῦ Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

Ἀγέννητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι· οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. Γενέσθαι γοῦν οὐδέν ἂν οὔτ' ἐξ ὄντος οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος. Εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι τὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἴη μὴ ὄν. Οὐδὲ μὴν οὐδ' ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι, εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι τὸ μὴ ὄν, οὐδέν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι, εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν, ... δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι. Εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἔστι τι, ἢ τὸ ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι, ταῦτα δὲ <ἀδύνατα>, ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι.

(7) Ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἓν ἢ πλείω, φησὶν, ἐστίν. Εἰ δὲ μήτε ἓν μήτε πολλά, οὐδέν ἂν εἴη.

καὶ ἓν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ... ἐν κ ... ἐχόν μὲν γε ... τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.

Ἐνὸς δὲ ὄντος, οὐδ' ἂν ... εἶναι οὐδὲ μὴ ... μήτε πολλά ... Εἰ δὲ μήτε ... μήτε πολλά ἔστιν, οὐδέν ἐστιν.

(8) οὐδ' ἂν κινηθῆναί φησιν· οὐδενὶ γὰρ κινηθεῖν, ἢ οὐκ ἂν ἔτι ἢ ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν οὐκ ὄν εἴη, τὸ δὲ, οὐκ ὄν, γεγονὸς εἴη. Ἔτι δὲ εἰ κινεῖται καὶ ἓν μεταφέρεται, οὐ συνεχές ὄν, διήρηται τὸ ὄν, οὔτε τι ταύτῃ· ὥστε πάντῃ κινεῖται, πάντῃ διήρηται· εἰ δ' οὕτως, πάντῃ οὐκ ἔστιν. Ἐκλιπὲς γὰρ ταύτῃ φησὶν, ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρηθῆναι λέγων, καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.

(9) Εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα. Δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἔστι, μὴδὲ φρονεῖσθαι.

Εἰ δ' οὕτως, οὐδέν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἴη· καὶ γὰρ τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτό ἐστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν. Εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ οὐδέν μᾶλλον ἢ ὀρώμεν ἔστιν, οὕτω μᾶλλον ἢ ὀρώμεν ἢ διανοούμεθα· καὶ γὰρ ὥσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθείμεν· τὸ οὖν μᾶλλον δὴ τοιάδ' ἐστί. Ποῖα δὲ τάληθῃ, ἄδηλον. ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.

(10) Εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ; Ἦ πῶς ἂν ἐκεῖνο δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πράγμα. Ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἑτέρου τοῦ πράγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδὼν, ἐὰν δὲ <ψόφος, ἀκο>ύσας; Ἀρχὴν γὰρ, οὐ λέγε δὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον· ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὁρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

(11) Εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκει τε καὶ ἅ ἂν γινώσκη λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; Οὐ γὰρ οἷόν τε ταῦτο ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν. Εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταῦτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντῃ ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσι· καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἴ τι ἐν τοιούτου, εἷς ἂν, ἀλλ' οὐ δύο εἶεν. Φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῇ ἄλλω πᾶν ταῦτο αἰσθοιτό τις. Οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἑτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἑτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ.

(12) Ἄπαντες δὲ καὶ οὕτως ἑτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι, ὥστε ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον.

3.3 Parte III – Elogio de Helena

(1) Ordem para a cidade é a virilidade dos homens, para o corpo a beleza, para a alma a sabedoria, para a coisa feita a excelência, para o discurso a verdade; o contrário disso é desordem. Homem, mulher, discurso, ato, cidade, coisa, ao que é digno de louvor é preciso honrar com louvor, e ao que é indigno imputar censura; pois, censurar o louvável e louvar o censurável constitui um igual erro e ignorância.

(2) E cabe ao mesmo homem dizer com retidão o que é preciso e refutar ***³² os que censuram Helena, mulher acerca da qual tornou-se uma só voz e uma só alma a crença dos que ouvem os poetas e o rumor do nome, que se tornou memória de infortúnios. E eu quero, dando certa lógica ao discurso, cessar a acusação daquela sobre a qual se ouve tanta injúria, demonstrar que os que a censuram mentem, mostrar a verdade e pôr fim à ignorância.

(3) Que, por natureza e estirpe, a mulher em torno da qual esse discurso gravita está entre os primeiros dentre os primeiros homens e mulheres, não é imperceptível sequer para poucos. Pois, é evidente que a mãe era Leda, e o pai que gerou era um deus enquanto o que foi declarado, um mortal: Tíndaro e Zeus, dos quais um, por ser, foi reputado e o outro, por dizer, foi contestado; um foi o mais poderoso dos homens, e o outro, o soberano de tudo.

(4) E, tendo sido gerada assim, obteve a beleza igual à dos deuses, que ela tomou e não manteve escondida; em muitíssimos produziu muitíssimos desejos de amor, e com um só corpo reuniu muitos corpos de homens que pensavam grande sobre coisas grandiosas, dos quais uns possuíam uma grandeza de riquezas, outros a boa reputação de uma antiga linhagem nobre, outros a boa condição do próprio vigor, outros a capacidade de uma sabedoria adquirida; e todos vinham pelo amor que almeja a vitória e pelo invencível gosto da honra.

(5) Quem, por que e como saciou o amor ao tomar Helena, não direi: pois, dizer aos que sabem aquilo que sabem tem credibilidade, mas não traz contentamento. E tendo ultrapassado o tempo

32 Alguns editores suspeitam de uma lacuna neste lugar, como, por exemplo, Dobree, Weidner e Diels. Seguimos o texto de Macdowell e não consideramos nenhuma das opções por crermos que a frase esteja completa assim como está.

de então por meio do discurso, avançarei ao princípio do discurso que segue e proporei as causas pelas quais seria verossímil ter surgido a viagem de Helena para Tróia.

(6) Pois, ou pelas intenções do acaso, pelos desígnios dos deuses e pelos decretos da necessidade ela fez o que fez, ou por ter sido arrebatada com violência, ou persuadida pelas palavras, <ou capturada pelo amor>³³. Se foi pela primeira causa, merece ser responsabilizado aquele que foi responsável: pois, o desejo de um deus é impossível obstruir com a providência humana. É natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, mas que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte comande e o mais fraco siga. E um deus é superior a um humano em força, sabedoria e em outras coisas. Portanto, se se deve atribuir a causa ao acaso e a um deus, deve-se libertar Helena da desonra.

(7) Se foi arrebatada com violência, ilegalmente violentada e ultrajada com injustiça, é evidente que o raptor, ao ultrajá-la, cometeu injustiça e que a raptada, ao ser ultrajada, foi desafortunada. Acontece que o bárbaro que empreendeu um empreendimento bárbaro, merece, pelo discurso, pela lei e pelo ato ser responsabilizado; pelo discurso, a acusação; pela lei, a desonra; pelo ato, a punição. Mas, a que foi violentada, privada da pátria e afastada de seus queridos, como, com verossimilhança, não seria mais lamentada do que insultada? Pois ele fez coisas terríveis e ela as sofreu: é justo, então, lastimá-la e odiá-lo.

(8) Se foi o discurso o que a persuadiu e iludiu sua alma, também não é difícil falar em sua defesa e destruir a acusação da seguinte forma: o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e mais imperceptível corpo, concretiza os atos mais divinos, pois ele pode cessar o medo, afastar a dor, produzir a alegria e aumentar a compaixão. E mostrarei como essas coisas são assim.

(9) É preciso mostrar aos ouvintes também por meio de uma opinião: considero e nomeio toda a poesia um discurso com medida; naqueles que a escutam invade um tremor pavoroso, uma compaixão lacrimosa e uma aflição lutuosa, e por meio das palavras, a alma sofre uma afecção

33 É uma referência marginal que se encontra apenas em cópias tardias e não consta nos manuscritos A e X. Foi provavelmente inserida por algum copista para antecipar a argumentação que se desenvolverá em§ 15 19. Entretanto, a maior parte dos editores e tradutores que consultamos aceita essa inserção. Optamos por também mantê-la, mas em destaque para indicar que se trata de um acréscimo ao manuscrito original.

própria diante das fortunas e reveses dos atos e corpos de outros. Passemos, então, de um a outro modificando o discurso.

(10) As encantações inspiradas pelos deuses, por meio das palavras, vêm trazer o prazer e afastar a dor; pois o poder do encantamento, ao misturar-se com a opinião da alma, a seduz, a persuade e a modifica como que por feitiçaria. Foram encontradas as artes duplas da feitiçaria e da magia, as quais podem ser os erros da alma e as ilusões da opinião.

(11) Quantos persuadiram e persuadem tantos a respeito de tantas coisas, modelando um falso discurso. Pois se todos, acerca de tudo, tivessem a memória do que passou, a <noção> do presente e a previsão do futuro, o discurso sendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo. Mas agora não é fácil lembrar o que passou, nem examinar o presente, nem profetizar o futuro; de modo que a maioria, sobre a maioria dos assuntos oferece à alma a opinião como conselheira. E a opinião, sendo vacilante e insegura, lança em sortes vacilantes e inseguras os que se servem dela.

(12) Então, que causa impede que Helena, não sendo jovem, fosse de modo semelhante a como se houvesse sido tomada pela violência dos violentos? Certamente é possível ver que a persuasão tem poder; ela não possui a aparência da necessidade, mas tem sua potência. Pois o discurso que persuadiu a alma, força aquela que persuadiu a confiar nos ditos e a concordar com os feitos. Portanto, o que persuadiu, porque força, comete injustiça, enquanto a que foi persuadida, por ter sido forçada pelo discurso, erradamente ouve maledicências.

(13) Que a persuasão, adicionada ao discurso, imprime na alma o que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorólogos, os quais, opinião contra opinião, ora eliminando uma, ora produzindo outra, fizeram aparecer coisas inacreditáveis e imperceptíveis aos olhos da opinião; segundo, pelos combates constrangedores por meio das palavras, nos quais um só discurso, tendo sido escrito com arte, mas não dito com verdade, deleita e persuade uma numerosa multidão; terceiro, pelos debates de palavras dos filósofos, nos quais também se mostra a rapidez do conhecimento, que faz mutável a confiança da opinião.

(14) Existe uma mesma relação entre o poder do discurso para a disposição da alma e a disposição dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois, assim como dentre os fármacos, uns expulsam do corpo certos humores, uns cessam a doença e outros a vida, assim também, dentre

os discursos, uns afligem, outros deleitam, uns amedrontam, outros incitam a coragem nos ouvintes, e alguns, por meio de uma má persuasão, drogam e enfeitiçam a alma.

(15) E que, se foi persuadida pelo discurso, não foi injusta, mas infortunada, está dito. Passo à quarta causa com a quarta parte do discurso. Pois se foi o amor que fez tudo isso, não dificilmente ela escapará à responsabilidade do erro que, diz-se, cometeu. Pois, aquilo que vemos possui uma natureza, não a que queremos, mas a que aconteceu de cada um ter; e por meio da visão, a alma é marcada até no que lhe é típico.

(16) Por exemplo, se a visão contemplar corpos inimigos e a ordenação inimiga com armamentos de bronze e ferro, um para defesa e outro para o ataque, ela se desorganiza e desorganiza a alma, de modo que, muitas vezes, havendo um perigo futuro, fogem atingidos pelo pavor. Pois a forte verdade do sofrimento instala-se através do medo transmitido pela visão, que, tendo chegado, faz descuidar daquilo que é julgado belo pela lei e do bem que veio pela justiça.

(17) E alguns, tendo visto coisas terríveis, perdem nesse preciso momento o senso do presente, de tal modo que o medo apaga e expulsa o pensamento. E muitos caíram em inúteis sofrimentos, terríveis doenças e incuráveis loucuras, de tanto que a visão inscreveu no pensamento as imagens das coisas vistas. E, certamente, são omitidas muitas coisas que assustam, mas as omitidas são semelhantes àquelas ditas.

(18) Mas os pintores quando, partindo de muitas cores e corpos, acabam por produzir com perfeição um corpo e figura únicos, deleitam a vista. O produzir estátuas de homens e o talhar esculturas de deuses apresentam aos olhos uma doença prazerosa. Assim, tanto sentir dor como desejar são naturais à visão. E muitas coisas, em muitos, produzem amor e desejo de muitas coisas e corpos.

(19) Se, então, o olho de Helena, tendo sentido prazer no corpo de Alexandre, provocou o desejo e a avidez do amor em sua alma, o que há de espantoso? Se o amor é um deus, e possui o poder divino dos deuses, como um inferior poderia afastá-lo e resistir a ele? E, se é uma enfermidade humana e uma ignorância da alma, não se deve censurar isso como erro, mas considerar como infortúnio. Pois veio como veio, pelas armadilhas do acaso, não pela decisão do discernimento, e pela necessidade do amor, não pelos preparativos da arte.

(20) Como, então, se deve considerar justa a censura de Helena que, fez o que fez ou dominada pelo amor, ou persuadida pelo discurso, ou tomada com violência, ou constrangida pela necessidade divina e escapa à acusação em todos os casos?

(21) Com o discurso retirei a má reputação da mulher, permaneci na lei que fixei no princípio do discurso, tentei dissipar a injustiça da censura e a ignorância da opinião, quis escrever o discurso para ser de Helena, um elogio, e para mim, um jogo.

ΓΟΡΓΙΟΥ ΕΛΕΝΗΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ

(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 χρή τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι· ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ.

(2) 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 τοῦ 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 δείξας τἀληθές [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

(3) ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἢ γυνὴ περὶ ἧς ὁδε ὁ λόγος, οὐκ ἄδηλον οὐδὲ ὀλίγοις. δῆλον γὰρ ὡς μητρὸς 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) ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα 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 Ἑλένην λαβών, οὐ λέξω· τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἅ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει. τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβὰς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

(6) ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἢ βίαι ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθείᾳ ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίαι καὶ σοφαί καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετόν, [ἦ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

(7) εἰ δὲ βίαι ἡρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἄρπάσας ὡς ὑβρίσας ἡδίκησεν, ἡ δὲ ἄρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. 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 κακολογηθεῖ; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

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

(9) δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἥς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήs, 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) αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείας. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὔρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

(11) ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὧν καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῇ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοίαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ὦν ὁ λόγος ἢ <πά>τα. 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 καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνος εἰσελθὴν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βίαι ἡρπάσθη. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξὴν ἰδεῖν ὡς κρατεῖ, ἢ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν 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 προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρή μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὁμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖαι λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δέικνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

(14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν 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 τινα κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

(15) 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 γεγονέναι ἀμαρτίας αἰτίαν. ἃ γὰρ ὀρώμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται.

(16) αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα [καὶ] πολέμιον ἐπὶ πολεμίῳς ὀπλίῃσι κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλητήριον εἰ θεάσεται ἡ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἀλήθεια τοῦ πόνου διὰ τὸν φόβον εἰσωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὀψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελῆσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην 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 ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι. καὶ τὰ 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· ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἡ τῶν

ἀγαλμάτων ἐργασία νόσον ἡδεῖαν 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 ἡσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς <ὦν ἔχει> θεῶν θείαν 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 βουλεύμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.

(20) πῶς οὖν χρή δίκαιον ἡγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίαι ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἢ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν;

(21) ἀφεῖλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μῶμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

3.4 Parte IV – Defesa de Palamedes

(1) A acusação e a defesa não constituem uma sentença a respeito da morte, pois a natureza condenou todos os mortais à morte com um voto evidente, no dia mesmo em que surgiu. O perigo está em torno da honra e da desonra, se devo morrer justamente ou morrer violentamente, coberto dos maiores ultrajes e da mais vergonhosa culpa.

(2) Existindo essa duplicidade, uma possuíis inteiramente em vosso poder, e eu a outra: eu tenho a justiça e vós, a violência. Podereis facilmente condenar-me à morte se quiserdes, pois tendes poder sobre essas coisas, sobre as quais me encontro sem poder algum.

(3) Pois bem, se o acusador Odisseu, ou sabendo claramente que entreguei a Hélade aos bárbaros, ou supondo de algum modo que as coisas se passaram assim, fez a acusação por afeição à Hélade, então seria um excelente homem; e como não o seria aquele que salva a pátria, os genitores, toda a Hélade e, além disso, ainda pune o culpado? Mas se por inveja ou perfídia ou desonestidade criou essa acusação, assim como seria o mais poderoso homem por causa daquelas coisas, por estas seria o pior homem.

(4) Mas, ao falar acerca disso, por onde começar? O que dizer primeiro? Para onde dirigir a defesa? É que a culpa indemonstrável produz evidente perturbação e por causa da perturbação é forçoso ter dificuldade no meu discurso, a não ser que eu, encontrando mestres mais perigosos que dotados de recursos, aprenda algo a partir da verdade e da presente necessidade.

(5) Que o acusador me acusa sem saber claramente, claramente sei; pois sei claramente nada ter feito dessas coisas; nem sei como alguém poderia saber o que não aconteceu. Mas se ele fez a acusação supondo que as coisas se passaram assim, vos mostrarei de dois modos que não fala a verdade, pois, nem querendo eu poderia, nem podendo eu quereria empreender tais feitos.

(6) Tratarei primeiro este argumento, de como sou incapaz de fazer isso. Com efeito, era preciso haver primeiro algum início de traição, e o início poderia ser uma conversa, pois, antes de ações futuras, é preciso que aconteçam conversas primeiro. Mas como poderiam acontecer conversas sem ter acontecido um encontro? E de que modo um encontro aconteceria sem que aquele

enviasse alguém até mim ou que alguém de minha parte tivesse ido até ele? Nem mesmo uma mensagem por escrito teria chegado sem um portador.

(7) Entretanto, isso pode ter acontecido por meio de uma conversa. Nesse caso, então, de algum modo eu me encontro com ele e ele se encontra comigo. Quem com quem? Um heleno com um bárbaro. Como ouvir e falar? Um sozinho com o outro? Mas desconheceríamos as palavras um do outro. Com um intérprete, então? Nesse caso um terceiro se torna testemunha do que precisa ser oculto.

(8) Mas admitamos que isso também aconteceu, embora não tenha acontecido. Depois disso, seria preciso dar e receber uma garantia. Qual seria, então, a garantia? Um juramento? E quem iria confiar em um traidor como eu? Reféns, então? Quais? Por exemplo, eu entregaria meu irmão (pois não teria outro), e o bárbaro, um de seus filhos. Assim, a garantia seria a mais segura, tanto dele para comigo quanto de mim para com ele. Mas se isso tivesse acontecido, seria evidente a todos vós.

(9) Alguém dirá que usávamos dinheiro como garantia, ele dando e eu recebendo. Então seria pouco? Mas não é verossímil receber pouco dinheiro em troca de grandes serviços. Muito então? Qual seria o transporte? Como um só o transportaria? Ou foram muitos? Se fossem muitos a transportar, muitas seriam as testemunhas do complô, mas se fosse um só a transportar, não haveria muito o que carregar.

(10) Transportaram de dia ou de noite? Mas os guardas são muitos e próximos entre si, pelos quais não se pode passar despercebido. Então de dia? Mas a luz certamente conflita com tais coisas. Que seja. Teria eu saído e recebido ou ele entrou carregando? Pois, ambos são difíceis. E tendo recebido, como o esconderia dos de dentro e dos de fora? Onde o colocaria? Como o vigiaria? Se o usasse, ficaria evidente; se não o usasse, que proveito tiraria dele?

(11) Mas, admitamos que aconteceu o que não aconteceu. Encontramo-nos, falamo-nos, ouvimo-nos, recebi dinheiro da parte deles, passei despercebido ao receber e o escondi. Sem dúvida, seria preciso também fazer as coisas em razão das quais isso aconteceu. Isso seria ainda mais difícil do que o que foi dito. Com efeito, ao fazê-lo, fiz sozinho ou com outros? Mas essa ação não é de um só. Com outros, então? Quais? Evidentemente com os que convivo. Livres ou escravos? Com efeito, vós sois os livres com quem convivo. Quem entre vós soube de

alguma coisa? Que fale. Quanto aos escravos, como não desconfiar? Pois acusam deliberadamente em vista da liberdade ou por necessidade, quando torturados.

(12) E como a ação teria acontecido? Evidentemente seria preciso ter introduzido inimigos mais poderosos do que vós, o que seria impossível. Como os introduziria, então? Pelas portas? Mas não me cabia nem abri-las nem fechá-las, são os chefes que têm autoridade sobre elas. Por cima das muralhas, então, com uma escada? Certamente não. Pois todas estão repletas de guardas. Abrindo uma fenda na muralha? Assim, teria se tornado evidente para todos. De fato, a vida militar é ao ar livre (é um acampamento), onde todos veem tudo e todos são vistos por todos. Portanto, era completamente impossível para mim, de todas as formas, fazer tudo isso.

(13) Examinai em conjunto também isto. Por que motivo conviria querer fazer isso, mesmo se pudesse mais do que todos? De fato, ninguém quer voluntariamente arriscar-se aos maiores riscos nem ser o mais vil nas maiores vilanias. Então por que motivo? (Insisto de novo nisso). Para exercer a tirania? Sobre vós ou sobre os bárbaros? Mas sobre vós seria impossível, sois tantos e tão valorosos, aos quais pertence toda a grandeza, as virtudes dos antepassados, a magnitude das riquezas, a excelência, a força de espírito, o domínio das cidades.

(14) Sobre os bárbaros, então? Mas quem permitiria isso? Com que poder eu, um heleno, dominaria os bárbaros, sendo um só e eles muitos? Tendo persuadido ou violentado? De fato, nem eles quereriam ser persuadidos nem eu poderia forçá-los. Mas talvez concordassem em entregar-se de bom grado, retribuindo como recompensa pela traição? Mas seria realmente muita tolice acreditar e aceitar isso: pois quem escolheria a escravidão em vez da realeza, o pior em vez do melhor?

(15) Alguém poderia dizer que, por ser amante de riqueza e dinheiro, empreendi isso. Mas possuo dinheiro suficiente e de nada mais preciso. Pois precisam de muito dinheiro os que muito gastam, não os que dominam os prazeres da natureza, mas os que se escravizam aos prazeres e procuram obter honras por meio do dinheiro e da suntuosidade. Mas nada disso está presente em mim. De que falo a verdade, apresentarei minha vida passada como testemunho confiável. Vós sois testemunhas desse testemunho, pois conviveis comigo, e por isso sabeis disso.

(16) E certamente não por honra o homem medianamente sensato empreenderia tais atos. Pois as honras provêm da excelência e não da maldade. E como haveria honra para o homem que

trai a Hélade? Além disso, acontece que não me falta honra. Pois fui honrado pelos mais honrados pelo que é mais honroso, e por vós pela sabedoria.

(17) Certamente também não por segurança alguém faria isso. Pois o que trai é adversário de todos, da lei, da justiça, dos deuses, de grande parte da humanidade. De fato, transgride a lei, aniquila a justiça, corrompe a massa e desonra o divino. A vida de tal tipo, cercada de grandes perigos, não é segura para ele.

(18) Então por querer beneficiar os amigos ou prejudicar os inimigos? Por causa disso alguém cometeria injustiça. Para mim aconteceria tudo ao contrário: faria mal aos amigos enquanto ajudava os inimigos. Portanto, a ação não traria nenhuma aquisição de bens, e ninguém trapaceia desejando sofrer um mal.

(19) Resta examinar se agiria fugindo de algum temor, sofrimento ou perigo. E ninguém poderia dizer que essas coisas estão presentes em mim. Por esses dois motivos todos fazem tudo: visando um lucro ou fugindo de uma perda. Fora isso, o quanto se trapaceia é loucura². E não é imperceptível que faria mal a mim mesmo praticando tais coisas, pois, traindo a Hélade, eu trairia a mim mesmo, os genitores, os amigos, a reputação dos antepassados, os templos paternos, as sepulturas, a pátria, o que há de maior na Hélade. E aquilo que para todos é tudo, eu teria posto em mãos que cometeram injustiças.

(20) Examinai também isto. Como a vida não me seria insuportável tendo feito isso? Para onde deveria me dirigir? Para a Hélade? Seria julgado pelos injustiçados. Qual dos que sofreram males me pouparia? Permaneceria entre os bárbaros, então? Desprezando toda a grandeza, privado da mais bela honra, vivendo na mais indigna infâmia, rejeitando os esforços duramente feitos na vida passada pela excelência? E isso por minha própria causa, o que é o mais indigno para um homem, ser desafortunado por sua própria causa.

(21) Nem mesmo entre os bárbaros gozaria de confiança: pois como confiariam em mim aqueles que sabiam que eu cometera o ato mais desleal, tendo entregue os amigos aos inimigos? E a vida, tendo sido privada de confiança, não é suportável. Pois quem perdeu dinheiro, ou foi derrubado do poder, ou fugiu da pátria poderia recuperar isso, mas quem perdeu a confiança não poderia recuperar mais. Portanto, fica demonstrado pelo que foi dito que nem podendo quereria, nem querendo poderia trair a Hélade.

(22) Quero, depois disso, dirigir a palavra ao acusador. Sendo quem és, confiando em que me acusas de tal coisa? Vale a pena examinar atentamente o modo como falas, sendo quem és, como um indigno falaria a um indigno. Acaso me acusas por saber precisamente ou supondo? Se por saber, souberas por teres visto ou participado ou por teres ouvido de quem participou. Se foi por teres visto, indica a estes o modo, o lugar, o tempo, quando, onde e como viste. Se foi por teres participado, és suscetível às mesmas acusações. E, se foi por teres ouvido de quem participou, seja quem for, que ele venha, se mostre e testemunhe. Pois será mais confiável a acusação testemunhada. De fato, até agora nenhum de nós apresentou testemunha.

(23) Dirás talvez que é o mesmo nem tu apresentar testemunhas de coisas que, como tu dizes, aconteceram, e nem eu de coisas que não aconteceram. Mas não é o mesmo: pois o que não aconteceu é impossível testemunhar de qualquer modo, mas acerca do que aconteceu não só não é impossível, mas fácil; não só fácil, mas também necessário. Mas tu não encontraste testemunhas, nem sequer falsas testemunhas, enquanto a mim não é possível encontrar nenhuma das duas coisas.

(24) Que, portanto, não conheces aquilo de que me acusas, é evidente. Resta que não sabendo, tu supões. Então tu, o mais audacioso de todos os humanos, confiando na opinião, a coisa menos confiável, e não sabendo a verdade, ousas pedir a pena de morte a um homem? Que tipo de ato sabes que ele praticou? De fato, opinar a respeito de tudo é comum a todos, e nisso em nada tu és mais sábio que os outros. Não se deve confiar nos que opinam, mas nos que sabem, nem considerar a opinião mais credível que a verdade, mas, ao contrário, a verdade mais que a opinião.

(25) Acusaste-me, pelas palavras que foram proferidas, de duas coisas muito opostas, sabedoria e loucura, que a mesma pessoa não pode possuir. Pois quando dizes que sou engenhoso, terrivelmente astuto e cheio de recursos, me acusas de sabedoria, mas quando falas que traí a Hélade, de loucura. Pois é loucura empreender atos impossíveis, inconvenientes, vergonhosos, com os quais prejudicaria os amigos e beneficiaria os inimigos e tornaria a própria vida reprovável e perigosa. E como se deve confiar em tal homem que, no mesmo discurso, falando aos mesmos homens acerca das mesmas coisas, fala coisas tão opostas?

(26) Gostaria de te indagar se consideras os homens sábios néscios ou sensatos. Pois se os consideras néscios, o discurso é novo, mas não verdadeiro. Se os consideras sensatos, sem dúvida não é próprio dos que tem senso cometer os maiores erros e preferir males aos bens presentes. Portanto, se sou sábio, não erre; e se erre, não sou sábio. Então, dos dois modos, tu serias mentiroso.

(27) Embora possa te contra-acusar de teres cometido muitos e grandes erros, antigos e novos, não quero: pois quero escapar dessa acusação não pelas tuas maldades, mas por minhas bondades. Para ti, era isso.

(28) Para vós, homens juízes, quero falar sobre mim, algo que é detestável, mas verdadeiro, pois não seria adequado a quem não foi acusado, mas a quem foi acusado convém. Agora, perante vós, dou conta e explicação da minha vida passada. Portanto, vos peço, se eu vos recordar algum de meus belos feitos, que ninguém ressinta minhas palavras, antes considere necessário a quem foi acusado terrível e falsamente falar algo de verdadeiro e bom diante de vós que conheceis, o que me é muito prazeroso.

(29) Portanto, a primeira, a segunda e a mais importante coisa é que a minha vida passada é, em sua totalidade, do princípio ao fim, irrepreensível, pura de toda culpa; pois ninguém poderia declarar, diante de vós, qualquer acusação verdadeira de maldade a meu respeito. Nem o próprio acusador apresentou qualquer prova do que disse; assim, o seu discurso equivale a uma injúria que não tem prova.

(30) Eu diria e, ao dizer, não mentiria nem seria refutado, que não apenas sou irrepreensível como também um grande benfeitor vosso, dos helenos e de todos os humanos, não somente dos que existem agora como também dos que virão. Pois quem tornou a vida humana cheia de recursos a partir do que carecia e a ordenou a partir da desordem ao inventar ordens de batalha, algo importantíssimo para a supremacia; e as leis escritas, guardiãs da justiça; as letras, instrumento de memória; os pesos e medidas, facilitadores de trocas comerciais; o número, guardião das riquezas; os sinais de fogo, mensageiros poderosíssimos e os mais velozes; o jogo de tabuleiro, passatempo inofensivo dos tempos livres? Por que vos recordei isso então?

(31) Para deixar claro que dedico a mente a tais coisas e para fornecer indício de que me mantenho afastado de atos maus e vergonhosos. Pois é impossível que quem dedica a mente

àquelas coisas se dedique a estas. E penso que, se eu próprio em nada vos prejudico, em nada devo ser prejudicado por vós.

(32) Tampouco sou merecedor de sofrer qualquer mal por causa de outros hábitos, nem por parte dos mais novos nem dos mais velhos. Pois aos mais velhos não sou incômodo e aos mais novos não sou inútil; aos afortunados não sou invejoso; dos desafortunados sou compadecido; não desprezo a pobreza, nem prefiro a riqueza à excelência, mas a excelência à riqueza. Não sou inútil nas assembleias, nem preguiçoso nas batalhas, fazendo o que foi ordenado e obedecendo aos superiores. Mas não me é típico elogiar a mim próprio; o instante me força a defender-me de todas as formas, tendo sido acusado de tais coisas.

(33) Resta-me vos dirigir um discurso a vosso respeito; ao dizê-lo, porei fim à defesa. A lamentação, as preces e a intervenção dos amigos são proveitosas quando a multidão é juiz; perante vós, que sois os primeiros dentre os helenos e reconhecidos, não é pelo socorro dos amigos nem pelas preces nem pelas lamentações que é preciso vos persuadir, mas preciso escapar dessa acusação pela máxima evidência do justo, informando a verdade e não enganando.

(34) A vós é preciso não prestar mais atenção nas palavras do que nos atos, nem preferir as acusações às refutações, nem considerar que o curto tempo é juiz mais sábio do que o longo, nem julgar a calúnia mais credível do que a experiência. Pois, em relação a tudo, os bons homens têm uma grande precaução em não errar, mais ainda nas coisas irremediáveis do que nas remediáveis: pois estas, tendo sido previstas, podem ser evitadas, mas, sendo vistas, depois são incorrigíveis. É disso que se trata quando homens decidem sobre a morte de um homem, como acontece agora diante de vós.

(35) Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos surgisse pura e evidente aos que ouvem, a sentença seria fácil a partir do que já foi dito; uma vez que não é assim, vigiai o meu corpo, aguardai mais tempo e decretai a sentença de acordo com a verdade. Pois é grande o perigo, ao vos mostrardes injustos, de destruir uma reputação e adquirir outra. Para os bons homens, é preferível a morte a uma reputação vergonhosa: pois aquela é o fim da vida, enquanto esta é doença.

(36) Se injustamente me condenardes à morte, será evidente para muitos: pois eu não sou desconhecido, e a vossa maldade será bem conhecida e evidente para todos os helenos. Vós tereis toda a culpa evidente, não o acusador: pois em vós está a decisão final do julgamento. E não poderia haver erro maior que este. Não só cometereis um erro comigo e com meus genitores ao julgardes injustamente, mas vós próprios sabereis perfeitamente haver cometido um ato terrível, ímpio, injusto e ilegal, condenando à morte um homem aliado, útil a vós, benfeitor da Hélade. Helenos contra um heleno, sem terdes demonstrado qualquer evidente injustiça ou acusação credível.

(37) De minha parte está dito e aqui termino. Recordar brevemente o que foi amplamente exposto tem sentido diante de juízes medíocres, mas, diante dos primeiros helenos entre os primeiros helenos, não é digno sequer conceber que não prestem atenção nem relembrem o que foi dito.

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ

(1) Ἡ μὲν κατηγορία καὶ ἡ ἀπολογία κρίσις οὐ περὶ θανάτου [γίγνεσθαι]· θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανεραὶ τῇ ψήφῳ πάντων κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ἥπερ ἡμέραι ἐγένετο· περὶ δὲ τῆς ἀτιμίας καὶ τῆς τιμῆς ὁ κίνδυνός ἐστι, πότερά με χρή δικαίως ἀποθανεῖν, ἢ μετ' ὀνειδῶν μεγίστων καὶ τῆς αἰσχίστης αἰτίας βιαίως ἀποθανεῖν.

(2) δισσῶν δὲ τούτων ὄντων τοῦ μὲν ὅλου ὑμεῖς κρατεῖτε, τοῦ δ' ἐγώ, τῆς μὲν δίκης ἐγώ, τῆς δὲ βίας ὑμεῖς. ἀποκτεῖναι μὲν γὰρ με δυνήσεσθε βουλόμενοι ραιδίως· κρατεῖτε γὰρ καὶ τούτων, ὧν οὐδὲν ἐγώ τυγχάνω κρατῶν.

(3) εἰ μὲν οὖν ὁ κατήγορος Ὀδυσσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἀμῇ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν δι' εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος, ἄριστος ἂν ἦν [ὁ] ἀνὴρ· πῶς γὰρ <οὔχ>, ὅς γε σώζει πατρίδα, τοκέας, τὴν πᾶσαν Ἑλλάδα, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις τὸν ἀδικοῦντα τιμωρούμενος; εἰ δὲ φθόνῳ ἢ κακοτεχνίαι ἢ πανουργίαι συνέθηκε ταύτην τὴν αἰτίαν, ὥσπερ δι' ἐκεῖνα κράτιστος ἂν ἦν ἀνὴρ, οὕτω διὰ ταῦτα κάκιστος ἀνὴρ.

(4) περὶ τούτων δὲ λέγων πόθεν ἄρξωμαι; τί δὲ πρῶτον εἵπω; ποῖ δὲ τῆς ἀπολογίας τράπωμαι; αἰτία γὰρ ἀνεπίδεικτος ἔκπληξιν ἐμφανῇ ἐμποιεῖ, διὰ δὲ τὴν ἔκπληξιν ἀπορεῖν ἀνάγκη τῷ λόγῳ, ἂν μὴ τι παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας καὶ τῆς παρούσης ἀνάγκης μάθω, διδασκάλων ἐπικινδυνωτέρων ἢ ποριμωτέρων τυχῶν.

(5) ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύννοδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκώς· οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὃν τὸ μὴ γενόμενον. εἰ δὲ οἰόμενος οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν, οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων· οὔτε γὰρ βουλευθεὶς ἐδυνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις.

(6) ἐπὶ τοῦτον δὲ τὸν λόγον εἶμι πρῶτον, ὥς ἀδύνατός εἰμι τοῦτο πράττειν. ἔδει γὰρ τινα πρῶτον ἀρχὴν γενέσθαι τῆς προδοσίας, ἢ δὲ ἀρχὴ λόγος ἂν εἴη· πρὸ γὰρ τῶν μελλόντων ἔργων ἀνάγκη λόγους γίνεσθαι πρότερον. λόγοι δὲ πῶς ἂν γένοιτο μὴ συνουσίας τινὸς γενομένης; συνουσία δὲ τίνα τρόπον γένοιτ' ἂν μήτ' ἐκείνου πρὸς ἐμὲ πέμψαντος μήτε <του> παρ' ἐμοῦ πρὸς ἐκείνον ἐλθόντος; οὐδὲ γὰρ ἀγγελία διὰ γραμματείων ἀφίκεται ἄνευ τοῦ φέροντος.

(7) ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῷ λόγῳ δυνατὸν γενέσθαι. καὶ δὴ τοίνυν σύνειμι καὶ σύνεστι κάκεϊνος ἐμοὶ κάκείνῳ ἐγώ – τίνα τρόπον; τίνι τίς ὢν; Ἑλλήν βαρβάρῳ. πῶς ἀκούων καὶ λέγων; πότερα μόνος μόνῳ; ἀλλ' ἀγνοήσομεν τοὺς ἀλλήλων λόγους. ἀλλὰ μεθ' ἑρμηνέως; τρίτος ἄρα μάρτυς γίνεται τῶν κρύπτεσθαι δεομένων.

(8) ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦτο γενέσθω, καίπερ οὐ γενόμενον. ἔδει δὲ μετὰ τούτους πίστιν δοῦναι καὶ δέξασθαι. τίς οὖν ἂν ἦν ἡ πίστις; πότερον ὄρκος; τίς οὖν ἐμοὶ τῷ προδότῃ πιστεύειν ἔμελλεν; ἀλλ' ὅμηροι; τίνες; οἷον ἐγώ τὸν ἀδελφὸν ἔδωκ' ἂν (οὐ γὰρ εἶχον ἄλλον), ὁ δὲ βάρβαρος τῶν υἱέων τινά· πιστότατα γὰρ ἂν ἦν οὕτως ἐμοὶ τε παρ' ἐκείνου ἐκείνῳ τε παρ' ἐμοῦ. ταῦτα δὲ γινόμενα πᾶσιν ὑμῖν ἂν ἦν φανερά.

(9) φήσει τις ὡς χρήμασι τὴν πίστιν ἐποιούμεθα, ἐκεῖνος μὲν διδούς, ἐγώ δὲ λαμβάνων. πότερον οὖν ὀλίγοις; ἀλλ' οὐκ εἰκὸς ἀντὶ μεγάλων ὑπουργημάτων ὀλίγα χρήματα λαμβάνειν. ἀλλὰ πολλοῖς; τίς οὖν ἦν ἡ κομιδή; πῶς δ' ἂν <εἷς> ἐκόμισεν; ἢ πολλοί; πολλῶν γὰρ κομιζόντων πολλοὶ ἂν ἦσαν μάρτυρες τῆς ἐπιβουλῆς, ἐνὸς δὲ κομίζοντος οὐκ ἂν πολὺ τι τὸ φερόμενον ἦν.

(10) πότερα δὲ ἐκόμισαν ἡμέρας ἢ νυκτός; ἀλλὰ πολλαὶ καὶ πυκναὶ φυλακαί, δι' ὧν οὐκ ἔστι λαθεῖν. ἀλλ' ἡμέρας; ἀλλά γε τὸ φῶς πολεμεῖ τοῖς τοιούτοις. εἶεν. ἐγώ δ' ἐξελθὼν ἐδεξάμην, ἢ ἐκεῖνος ὁ φέρων εἰσῆλθεν; ἀμφοτέρω γὰρ ἄπορα. λαβὼν δὲ δὴ πῶς ἂν ἔκρυψα καὶ τοὺς ἔνδον καὶ τοὺς ἔξω; ποῦ δ' ἂν ἔθηκα; πῶς δ' ἂν ἐφύλαξα; χρώμενος δ' ἂν φανερός ἐγενόμην, μὴ χρώμενος δὲ τί ἂν ὠφελοῦμην ἀπ' αὐτῶν;

(11) καὶ δὴ τοίνυν γενέσθω καὶ τὰ μὴ γενόμενα. συνήλθομεν, εἶπομεν, ἠκούσαμεν, χρήματα παρ' αὐτῶν ἔλαβον, ἔλαθον λαβὼν, ἔκρυψα. ἔδει δὴπου πράττειν ὧν ἕνεκα ταῦτα ἐγένετο. τοῦτο τοίνυν ἔτι τῶν εἰρημένων ἀπορώτερον. Πράττων μὲν γὰρ αὐτὸς ἔπραττον ἢ μεθ' ἐτέρων· ἀλλ' οὐχ ἐνὸς ἢ πρᾶξις. ἀλλὰ μεθ' ἐτέρων; τίνων; δηλονότι τῶν συνόντων. πότερον ἐλευθέρων ἢ δούλων; ἐλευθέροις μὲν γὰρ ὑμῖν σύνειμι. τίς οὖν ὑμῶν ξύνοιδε; λεγέτω. δούλοις δὲ πῶς οὐκ ἄπιστον; ἐκόντες <τε> γὰρ ἐπ' ἐλευθερίαι χειμαζόμενοί τε δι' ἀνάγκην κατηγοροῦσιν.

(12) ἢ δὲ πρᾶξις πῶς <ἂν> ἐγένετο; δηλονότι τοὺς πολεμίους εἰσαγαγεῖν ἔδει κρείττονας ὑμῶν· ὅπερ ἀδύνατον. πῶς ἂν οὖν εἰσῆγαγον; πότερα διὰ πυλῶν; ἀλλ' οὐκ ἐμὸν ταύτας οὔτε κλήειν οὔτε ἀνοίγειν, ἀλλ' ἡγεμόνες κύριοι τούτων. ἀλλ' ὑπὲρ τειχέων <διὰ> κλίμακος; οὐκ οὖν <ἐφωράθην ἂν>; ἅπαντα γὰρ πλήρη φυλακῶν. ἀλλὰ διελθὼν τοῦ τείχους; ἅπασιν ἄρα φανερά γενοίτο ἂν. ὑπαίθριος γὰρ ὁ βίος (στρατόπεδον γάρ) ἔστ'

ἐν ὅπλοις, ἐν οἷς <πάντες> πάντα ὀρώσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὀρώνται. πάντως ἄρα καὶ πάντῃ πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι.

(13) σκέψασθε κοινῇ καὶ τόδε. τίνος ἔνεκα προσῆκε βουλευθῆναι ταῦτα πράττειν, εἰ μάλιστα πάντων ἐδυνάμην; οὐδεὶς γὰρ βούλεται προῖκα τοὺς μεγίστους κινδύνους κινδυνεύειν οὐδὲ τὴν μεγίστην κακότητα εἶναι κάκιστος. ἀλλ' ἔνεκα τοῦ; (καὶ αὖθις πρὸς τόδ' ἐπάνειμι.) πότερον <τοῦ> τυραννεῖν; ὑμῶν ἢ τῶν βαρβάρων; ἀλλ' ὑμῶν [ἀλλ'] ἀδύνατον τοσοῦτων καὶ τοιούτων, οἷς ὑπάρχει ἅπαντα μέγιστα, προγόνων ἀρεταί, χρημάτων πλῆθος, ἀριστεῖαι, ἀλκὴ φρονημάτων, βασιλεία πόλεων.

(14) ἀλλὰ τῶν <βαρβάρων>; ὁ δὲ παραδώσω τίς; ἐγὼ δὲ ποῖα δύναμι παραλήψομαι Ἑλλήν βαρβάρους, εἷς ὢν πολλούς; πείσας ἢ βιασάμενος; οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι πεισθῆναι βούλονται ἂν, οὔτ' ἐγὼ βιάσασθαι δυναίμην. ἀλλ' ἴσως ἐκόντες ἐκόντι παραδώσουσιν, μισθὸν τῆς προδοσίας ἀντιδιδόντες; ἀλλὰ γε ταῦτα πολλῆς μωρίας καὶ πιστεῦσαι καὶ δέξασθαι· τίς γὰρ ἂν ἔλοιτο δουλείαν ἀντὶ βασιλείας, ἀντὶ τοῦ κρατίστου τὸ κάκιστον;

(15) εἴποι τις ἂν ὅτι πλούτου καὶ χρημάτων ἐρασθεὶς ἐπεχείρησα τούτοις. ἀλλὰ χρήματα μὲν μέτρια κέκτημαι, πολλῶν δὲ οὐθὲν δέομαι· πολλῶν γὰρ δέονται χρημάτων οἱ πολλὰ δαπανῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς καὶ ζητοῦντες ἀπὸ πλούτου καὶ μεγαλοπρεπείας τὰς τιμὰς κτᾶσθαι. τούτων δὲ ἐμοὶ πρόσσεστιν οὐθέν. ὥς δ' ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον· τῷ δὲ μάρτυρι μάρτυρες ὑμεῖς ἦτε· σύνεστε γάρ μοι, διὸ σύνιστε ταῦτα.

(16) καὶ μὴν οὐδ' ἂν τιμῆς ἔνεκα τοιούτοις ἔργοις ἀνὴρ ἐπιχειρήσειε καὶ μέσως φρόνιμος. ἀπ' ἀρετῆς γὰρ ἀλλ' οὐκ ἀπὸ κακότητος αἱ τιμαί· προδότῃ δὲ τῆς Ἑλλάδος ἀνδρὶ πῶς ἂν γένοιτο τιμή; πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τιμῆς ἐτύγχανον ἐνδεὲς ὢν· ἐτιμώμην γὰρ ἐπὶ τοῖς ἐντιμοτάτοις ὑπὸ τῶν ἐντιμοτάτων, ὑφ' ὑμῶν ἐπὶ σοφαί.

(17) καὶ μὴν οὐδ' ἀσφαλείας [ῶν] οὐνεκά τις ἂν ταῦτα πράξει. πᾶσι γὰρ ὁ γε προδότης πολέμιος, τῷ νόμῳ, τῇ δίκῃ, τοῖς θεοῖς, τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων· τὸν μὲν γὰρ νόμον παραβαίνει, τὴν δὲ δίκην καταλύει, τὸ δὲ πλῆθος διαφθείρει, τὸ δὲ θεῖον ἀτιμάζει. ὦι δὲ τοιοῦτος <ὁ> βίος περὶ κινδύνων τῶν μεγίστων, οὐκ ἔχει ἀσφάλειαν.

(18) ἀλλὰ δὴ φίλους ὠφελεῖν βουλόμενος ἢ πολεμίους βλάπτειν; καὶ γὰρ τούτων ἔνεκά τις ἂν ἀδικήσειεν. ἐμοὶ δὲ πᾶν τούναντίον ἐγίνετο· τοὺς μὲν φίλους κακῶς ἐποιοῦν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς ὠφέλουν. ἀγαθῶν μὲν οὖν κτῆσιν οὐδεμίαν εἶχεν ἢ πράξις· κακῶς δὲ παθεῖν οὐδὲ εἷς ἐπιθυμῶν πανουργεῖ.

(19) τὸ δὲ λοιπὸν ἐστίν, εἴ τινα φόβον ἢ πόνον ἢ κίνδυνον φεύγων ἔπραξα. ταῦτα δ' οὐθὲς ἂν εἶπειν ἔχοι τί μοι προσήκειν. δισσῶν γὰρ τούτων ἔνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες· ὅσα δὲ τούτων ἔξω πανουργεῖται *** κακῶς ἑμαυτὸν ἐποίουν ταῦτα [γὰρ] πράττων, οὐκ ἄδηλον· προδιδούς γὰρ τὴν Ἑλλάδα προὔδιδουν ἑμαυτόν, τοκέας, φίλους, ἀξίωμα προγόνων, ἱερὰ πατρῶια, τάφους, πατρίδα τὴν μεγίστην τῆς Ἑλλάδος. ἃ δὲ πᾶσι περὶ παντός ἐστι, ταῦτα ἂν τοῖς ἀδικηθεῖσιν ἐνεχείρισα.

(20) σκέψασθε δὲ καὶ τόδε. πῶς οὐκ ἂν ἀβίωτος ἦν ὁ βίος μοι πράξαντι ταῦτα; ποῖ γὰρ τραπέσθαι με χρῆν; πότερον εἰς τὴν Ἑλλάδα; δίκην δώσοντα τοῖς ἡδικημένοις; τίς δ' ἂν ἀπείχετό μου τῶν κακῶς πεπονθότων; ἀλλὰ μένειν ἐν τοῖς βαρβάροις; παραμελήσαντα πάντων τῶν μεγίστων, ἐστερημένον τῆς καλλίστης τιμῆς, ἐν αἰσχίστη δυσκλείᾳ διάγοντα, τοὺς ἐν τῷ παροιχομένῳ βίῳ πόνους ἐπ' ἀρετῇ πεπονημένους ἀπορρίψαντα; καὶ ταῦτα δι' ἑμαυτόν, ὅπερ αἰσχιστον ἀνδρί, δυστυχεῖν δι' αὐτόν.

(21) οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ τοῖς βαρβάροις πιστῶς ἂν διεκείμην· πῶς γὰρ, οἵτινες ἀπιστότατον ἔργον συνηπίσταντό μοι πεποιηκότι, τοὺς φίλους τοῖς ἐχθροῖς παραδεδωκότι; βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένῳ. χρήματα μὲν γὰρ ἀποβαλὼν <ἢ> τυραννίδος ἐκπεσὼν ἢ τὴν πατρίδα φυγὼν ἀναλάβοι τις ἂν· ὁ δὲ πίστιν ἀποβαλὼν οὐκ ἂν ἔτι κτήσαιτο. ὅτι μὲν οὖν οὕτ' ἂν ἐβουλόμην <δυνάμενος οὕτ' ἂν βουλόμενος ἐδυνάμην> προδοῦναι τὴν Ἑλλάδα, διὰ τῶν προειρημένων δέδεικται.

(22) βούλομαι δὲ μετὰ ταῦτα πρὸς τὸν κατήγορον διαλεχθῆναι. τίνι ποτὲ πιστεύσας τοιοῦτος ὢν τοιούτου κατηγορεῖς; ἄξιον γὰρ καταμαθεῖν, οἷος ὢν οἷα λέγεις ὡς ἀνάξιος ἀναξίῳ. πότερα γὰρ μου κατηγορεῖς εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδὼς, οἶσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος. εἰ μὲν οὖν ἰδὼν, φράσον τούτοις <τὸν τρόπον>, τὸν τόπον, τὸν χρόνον, πότε, ποῦ, πῶς εἶδες· εἰ δὲ μετέχων, ἔνοχος εἰς ταῖς αὐταῖς αἰτίαις· εἰ δὲ του μετέχοντος ἀκούσας, ὅστις ἐστίν, αὐτὸς ἐλθέτω, φανήτω, μαρτυρησάτω. πιστότερον γὰρ οὕτως ἔσται τὸ κατηγορήμα μαρτυρηθέν. ἐπεὶ νῦν γε οὐδέτερος ἡμῶν παρέχεται μάρτυρα.

(23) φήσεις ἴσως ἴσον εἶναι τὸ σέ γε τῶν γενομένων, ὡς σὺ φῆις, μὴ παρέχεσθαι μάρτυρας, τῶν δὲ μὴ γενομένων ἐμέ. τὸ δὲ οὐκ ἴσον ἐστὶ· τὰ μὲν γὰρ ἀγένητά πως ἀδύνατα μαρτυρηθῆναι, περὶ δὲ τῶν γενομένων οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ ραίδιον, οὐδὲ μόνον ραίδιον, ἀλλὰ <καὶ ἀναγκαῖον· ἀλλὰ> σοὶ μὲν οὐκ ἦν οἶόν <τε μὴ> μόνον μάρτυρας ἀλλὰ καὶ ψευδομάρτυρας εὔρεῖν, ἐμοὶ δὲ οὐδέτερον εὔρεῖν τούτων δυνατόν.

(24) ὅτι μὲν οὖν οὐκ οἶσθα ἅ κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὲ λοιπὸν <οὐκ> εἰδότα σε δοξάζειν. εἶτα, ὦ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατε, δόξῃ πιστεύσας, ἀπιστοτάτῳ πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς, τολμαῖς ἄνδρα περὶ θανάτου διώκειν; ὦ τί τοιοῦτον ἔργον εἰργασμένῳ σύννοισθα; ἀλλὰ μὴν τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων, καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος. ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τὰναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης.

(25) κατηγορήσας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὥπερ οὐχ οἷον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γάρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ λέγεις ὡς προὔδιδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν· μανία γάρ ἐστιν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυνφόροις, αἰσχροῖς, ἀφ' ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάβει, τοὺς δ' ἐχθροὺς ὠφελήσει, τὸν δὲ αὐτοῦ βίον ἐπονείδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρή ἀνδρὶ τοιούτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει;

(26) βουλοίμην δ' ἂν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ' οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐδέ που προσήκει τοὺς γε φρονούντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἀμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ πρὸ παρόντων ἀγαθῶν. εἰ μὲν οὖν εἰμι σοφός, οὐχ ἥμαρτον· εἰ δ' ἥμαρτον, οὐ σοφός εἰμι. οὐκοῦν δι' ἀμφοτέρα ἂν εἴης ψευδής.

(27) ἀντικατηγορῆσαι δέ σου πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ παλαιὰ καὶ νέα πράσσοντος δυνάμενος οὐ βούλομαι· <βούλομαι> γὰρ οὐ τοῖς σοῖς κακοῖς ἀλλὰ τοῖς ἐμοῖς ἀγαθοῖς ἀποφεύγειν τὴν αἰτίαν ταύτην. πρὸς μὲν οὖν σὲ ταῦτα.

(28) πρὸς δ' ὑμᾶς ὦ ἄνδρες κριταὶ περὶ ἐμοῦ βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μὲν ἀληθὲς δέ, <μὴ> κατηγορημένῳ μὲν οὐκ ἂν εἰκότα, κατηγορουμένῳ δὲ προσήκοντα. νῦν γὰρ ἐν ὑμῖν εὐθύνας καὶ λόγον ὑπέχω τοῦ παροιχομένου βίου. δέομαι οὖν ὑμῶν, ἂν ὑμᾶς ὑπομνήσω τῶν τι ἐμοὶ πεπραγμένων καλῶν, μηδένα φθονῆσαι τοῖς λεγομένοις, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἡγήσασθαι κατηγορημένον δεινὰ καὶ ψευδῇ καὶ τι τῶν ἀληθῶν ἀγαθῶν εἰπεῖν ἐν εἰδόσιν ὑμῖν· ὅπερ ἡδιστόν μοι.

(29) πρῶτον μὲν οὖν καὶ δεύτερον καὶ μέγιστον, διὰ παντὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἀναμάρτητος ὁ παροιχόμενος βίος ἐστί μοι, καθαρὸς πάσης αἰτίας· οὐδεὶς γὰρ ἂν οὐδεμίαν αἰτίαν κακότητος ἀληθῆ πρὸς ὑμᾶς περὶ ἐμοῦ εἰπεῖν ἔχοι. καὶ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ὁ

κατήγορος οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἴρηκεν ὧν εἴρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσιν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῷ δύναται.

(30) φήσασιν δ' ἂν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ' ἂν ἐλεγχθείην, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, οὐ μόνον τῶν νῦν ὄντων ἀλλὰ <καὶ> τῶν μελλόντων, εἶναι. τίς γὰρ ἂν ἐποίησε τὸν ἀνθρώπειον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου, τάξεις τε πολεμικὰς εὐρῶν μέγιστον εἰς πλεονεκτήματα, νόμους τε γραπτοὺς φύλακας [τε] τοῦ δικαίου, γράμματά τε μνήμης ὄργανον, μέτρα τε καὶ σταθμὰ συναλλαγῶν εὐπόρους διαλλαγὰς, ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα, πυρσοὺς τε κρατίστους καὶ ταχίστους ἀγγέλους, πεσσοὺς τε σχολῆς ἄλυπον διατριβήν; τίνος οὖν ἔνεκα ταῦθ' ὑμᾶς ὑπέμνησα;

(31) δηλῶν <μὲν> ὅτι τοῖς τοιούτοις τὸν νοῦν προσέχω, σημεῖον δὲ ποιούμενος ὅτι τῶν αἰσχυρῶν καὶ τῶν κακῶν ἔργων ἀπέχομαι· τὸ γὰρ ἐκείνοις τὸν νοῦν προσέχοντα τοῖς τοιούτοις προσέχειν ἀδύνατον. ἀξιῶ δέ, εἰ μηδὲν αὐτὸς ὑμᾶς ἀδικῶ, μηδὲ αὐτὸς ὑφ' ὑμῶν ἀδικηθῆναι.

(32) καὶ γὰρ οὐδὲ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων οὐνεκα ἀξιὸς εἰμι κακῶς πάσχειν, οὔθ' ὑπὸ νεωτέρων οὔθ' ὑπὸ πρεσβυτέρων. τοῖς μὲν γὰρ πρεσβυτέροις ἄλυπός εἰμι, τοῖς δὲ νεωτέροις οὐκ ἀνωφελής, τοῖς εὐτυχοῦσιν οὐ φθονερός, τῶν δυστυχούντων οἰκτίρμων· οὔτε πενίας ὑπερορῶν, οὔτε πλοῦτον ἀρετῆς ἀλλ' ἀρετὴν πλούτου προτιμῶν· οὔτε ἐν βουλαῖς ἄχρηστος οὔτε ἐν μάχαις ἀργός, ποιῶν τὸ τασσόμενον, πειθόμενος τοῖς ἀρχουσιν. ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐμὸν ἐμαυτὸν ἐπαινεῖν· ὁ δὲ παρῶν καιρὸς ἠνάγκασε, καὶ ταῦτα κατηγορημένον, πάντως ἀπολογήσασθαι.

(33) λοιπὸν δὲ περὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐστί μοι λόγος, ὃν εἰπὼν παύσομαι τῆς ἀπολογίας. οἶκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλῳ μὲν οὔσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ' ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὗσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἰκτοῖς δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφεστάτῳ δικαίῳ, διδάξαντα τάληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην.

(34) ὑμᾶς δὲ χρὴ μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν, μηδὲ τὰς αἰτίας τῶν ἐλέγχων προκρίνειν, μηδὲ τὸν ὀλίγον χρόνον τοῦ πολλοῦ σοφώτερον ἡγεῖσθαι κριτὴν, μηδὲ τὴν διαβολὴν τῆς πείρας πιστοτέραν νομίζειν. ἅπαντα γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι μεγάλης εὐλαβείας ἀμαρτάνειν, τὰ δὲ ἀνήκεστα τῶν ἀκεστῶν ἔτι μᾶλλον· ταῦτα γὰρ προνοήσας μὲν δυνατά, μετανοήσας δὲ ἀνίατα. τῶν δὲ τοιούτων ἐστίν, ὅταν ἄνδρες ἄνδρα περὶ θανάτου κρίνωσιν· ὅπερ ἐστὶ νῦν παρ' ὑμῖν.

(35) εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθάραν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι <καὶ> φανεράν, εὐπορος ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, τὸ μὲν σῶμα τοῦμόν φυλάξατε, τὸν δὲ πλείω χρόνον ἐπιμείνατε, μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε. ὑμῖν μὲν γὰρ μέγας ὁ κίνδυνος, ἀδίκους φανεῖσι δόξαν τὴν μὲν καταβαλεῖν, τὴν δὲ κτήσασθαι. τοῖς δὲ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν αἰρετώτερος θάνατος δόξης αἰσχυρᾶς· τὸ μὲν γὰρ τοῦ βίου τέλος, ἢ δὲ τῷ βίῳ νόσος.

(36) ἐὰν δὲ ἀδίκως ἀποκτείνητέ με, πολλοῖς γενήσεται φανερόν· ἐγὼ τε γὰρ <οὐκ> ἀγνώως, ὑμῶν τε πᾶσιν Ἑλλήσι γνώριμος ἢ κακότης καὶ φανερά. καὶ τὴν αἰτίαν φανεράν ἅπασι ὑμεῖς ἔξετε τῆς ἀδικίας, οὐχ ὁ κατήγορος· ἐν ὑμῖν γὰρ τὸ τέλος ἐνὶ τῆς δίκης. ἀμαρτία δ' οὐκ ἂν γένοιτο μείζων ταύτης. οὐ γὰρ μόνον εἰς ἐμὲ καὶ τοκέας τοὺς ἐμούς ἀμαρτήσεσθε δικάσαντες ἀδίκως, ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεπονηκότες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρήσιμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος, Ἑλληνες Ἑλληνα, φανεράν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστὴν αἰτίαν ἀποδείξαντες.

(37) εἴρηται τὰ παρ' ἐμοῦ, καὶ παύομαι. τὸ γὰρ ὑπομῆσαι τὰ διὰ μακρῶν εἰρημένα συντόμως πρὸς μὲν φαύλους δικαστὰς ἔχει λόγον· τοὺς δὲ πρῶτους τῶν πρῶτων Ἑλληνας Ἑλλήνων οὐκ ἄξιον οὐδ' ἀξιῶσαι μήτε προσέχειν τὸν νοῦν μήτε μεμνησθαι τὰ λεχθέντα.

4 Capítulo III - Comentários

4.1 Parte I – A paráfrase de Sexto Empírico³⁴

Introdução

É no *Tratado* onde Górgias lança suas famosas três teses: 1) Nada é; 2) Se é, é incognoscível; 3) Se é e [se é] cognoscível, não pode ser mostrado a outros. Tendo como objetivo, cremos, refutar os fundamentos das filosofias anteriores a ele que pretendiam alcançar e dizer a verdade sobre a realidade de um modo objetivo.

Desde o estudo de Calogero (1932) – que tentou reabilitar a seriedade filosófica do *Tratado*, se colocando contra as até então teses dominantes³⁵ de que o *Tratado* não passaria de um jogo retórico, uma coisa pouco séria –, os comentadores³⁶ parecem considerar que as teses de Górgias se dirigem contra Parmênides ou contra o eleatismo de modo mais geral. Cassin³⁷ (2005, p. 16-18) crê não só que o alvo das teses de Górgias é Parmênides, como que as teses do *Tratado* são desenvolvidas, todas elas, a partir de uma radicalização e inversão do *Poema* do próprio Parmênides. O texto de Górgias seria assim um discurso segundo, crítico de um primeiro, no caso, o de Parmênides. Concordamos parcialmente com essa leitura, cremos, entretanto, que isso pode ser encontrado mais fortemente no MXG, e bem menos na paráfrase de Sexto. Sobre essa questão nos aproximamos mais de Untersteiner (2012) que via nas teses do *Tratado* um ataque contra todas as filosofias anteriores a Górgias, “uma impiedosa sucessão de antinomias [...] que dissolvem qualquer doutrina filosófica, que se anula à luz de outra doutrina e a anula” (2012, p. 221).

Mas o que nos interessa aqui e em nosso trabalho, não é identificar contra quem, nomeadamente, Górgias está combatendo, mas sim, contra *que modo* de pensamento ele se

34 O comentário a seguir foi retirado em grande parte de um artigo publicado na Revista Prometeus, em 2018.

35 Heinrich Gomperz (1912) é um dos principais estudiosos a defender tal tese no século XX, aquela de que o *Tratado* não passaria de uma obra epidítica, onde Górgias desenvolve uma tese paradoxal sem intenções mais sérias que comprovar o alcance de sua arte retórica. Seguido de Karl Reinhardt (1916), para quem o *Tratado* não passaria de uma farsa. Assim como variantes dessas teses, não tão severas e depreciativas quanto elas, mas que igualmente desqualificam a seriedade do *Tratado* de Górgias: Maier (1943), Olof Gigon (1936), Bux (1941). Para uma análise mais detalhada dessas interpretações, ver as notas de rodapé de Untersteiner, no seu capítulo dedicado ao *Tratado*, inseridas na segunda edição de seu *I Sofisti*, de 1967, traduzido ao português brasileiro pela Paulus (2012).

36 Outros autores que reconhecem os eleatas como alvo: Curd (2006); Walter Bröcker (1958, 1964); Paci (1957); Loenen (1959).

37 O texto é originalmente publicado em 1995, entretanto, no nosso trabalho utilizaremos a sua tradução ao português brasileiro, de 2005, bem como seu *Ensaio Sofísticos*, publicado apenas no Brasil, em 1990, contendo vários textos que comporiam posteriormente o original *L'Effet sophistique*.

coloca: contra aquele modo que pretende falar de forma abstrata e segura sobre a estrutura da realidade. Contra um pensamento que divide as coisas ao meio e pretende que algumas sejam absolutamente verdadeiras e outras absolutamente falsas, umas boas e outras más, como se tivéssemos plena capacidade de distinguir as coisas com segurança e independente da situação em que aparecem.

Julgamos necessário ainda fazer uma breve introdução sobre o lugar que o texto de Górgias ocupa na obra de Sexto Empírico. Coelho (2010, p. 33-35) adverte sobre um fato pouco lembrado nas interpretações do *Tratado*: os onze volumes do texto habitualmente chamado *Adversus Mathematicus* constituem obras distintas, dos quais seis tratam dos matemáticos e professores e cinco dos dogmáticos ou filósofos. O texto de Górgias consta no primeiro volume dos dois intitulados *Contra os Lógicos* que compõem o tratado *Contra os Dogmáticos* junto com dois volumes *Contra os Físicos* e um *Contra os éticos*. O outro tratado, o que é propriamente chamado *Adversus Mathematicus* é composto por *Contra os Gramáticos*, *Contra os Rétores*, *Contra os Aritméticos*, *Contra os Astrólogos* e *Contra os Músicos*. Górgias aparece, então, apenas no *Contra os Lógicos*, não existindo sequer referências a ele no *Contra os rétores* que começa, inclusive, com um comentário ao *Górgias* de Platão.

Górgias, na visão de Sexto, seria então um filósofo que se ocupa da lógica que, por sua vez, investiga os critérios de verdade. Algo estranho para toda uma tradição platônico-aristotélica que exclui os chamados sofistas da classe dos filósofos e inclusive acusam o *Tratado* de se tratar apenas de um jogo retórico. Mas não estamos aqui interessados em reivindicar um lugar para Górgias na história da filosofia contra um lugar na história da retórica, como dito anteriormente, cremos que enquadrar Górgias em alguns desses conceitos demasiado modernos não faz sentido com o que o próprio Górgias escreve em seus textos. Se chamamos atenção a esse fato, é apenas para ilustrar como na nossa história da filosofia alguns dados são simplesmente deixados de lado quando parece ser conveniente e que os contextos de transmissão dos textos muitas vezes são ignorados, seja voluntaria ou involuntariamente.

É igualmente verdade que, se levarmos realmente a sério o que fala Sexto Empírico, teríamos então de concordar que Górgias “contava nas tropas daqueles que aboliram o critério” (DK 83 B 3, 1) e consequentemente seria um cético, mas talvez seja fácil defender-se disso. É evidente que Sexto pretende usar como exemplo alguns pensamentos que contribuíram para o ceticismo sem que tenham sido deliberadamente céticos, afirmando que os físicos foram os primeiros a abrirem caminho para o problema do critério de verdade. Obviamente não é por isso que os físicos são considerados propriamente céticos, seja antigamente ou em nossos dias.

Além disso, Xenófanes e Protágoras, por exemplo, são igualmente citados por Sexto entre os que aboliram o critério (I, 89 e ss.). Na própria paráfrase do *Tratado*, Sexto começa comparando Górgias e Protágoras, mas dizendo que aboliram o critério de modo diferente. Na nossa tradicional história da filosofia Xenófanes figura como um eleata e segundo Diógenes Laércio seria mestre de Parmênides. Protágoras figura, de modo geral, como um relativista, mas Górgias repetidas vezes como um cético. A questão da escolha de nomenclatura dada pela tradicional história da filosofia não deixa de ser, pelo menos, curiosa, mas não é isso também que nos interessa.

Podemos dizer que, sim, um dos efeitos possíveis do discurso de Górgias seja “abolir o critério” ou, como diriam aqueles que o chamam relativista, colocar a opinião, a aparência, o mundo fenomênico no lugar da verdade³⁸. Mas isso são efeitos apenas *possíveis*, do que Górgias argumenta não se segue *necessariamente* e em primeiro lugar isso, ou, pelo menos, não conseguimos enxergar essa como a principal consequência das ideias de Górgias, tão essencial ao ponto de o nomearmos categoricamente como cético, relativista ou qualquer outro termo moderno possível. Ademais, cremos ser mais adequado deixarmos essa nomeação demasiado especializada para nossos contemporâneos, especialistas nisto, e não para um grego do quinto século antes de nossa era, onde os termos estavam ainda ganhando significado a cada novo momento.

Por fim, não podemos esquecer que a paráfrase de Sexto traz um estilo muito diferente daquele que vemos Górgias utilizar no em *Helena* ou no *Palamedes*. Algo que deixa muito claro que, já na escolha de um vocabulário cético e de algumas formalizações lógicas, alheios a Górgias, a intenção de Sexto é lapidar o pensamento de Górgias para usá-lo ceticamente. No decorrer de nosso comentário alertaremos para termos que constam apenas em Sexto Empírico ou são usados apenas em épocas bem posteriores da que Górgias teria vivido. Estilo e vocabulário, aliás, que também diferem um pouco daquele de *MXG* que não usa termos claramente utilizados pela escola cética ou muito posteriores à época de Górgias.

Passemos então ao texto: Górgias começa enunciando as suas famosas três teses como uma espécie de programa a ser seguido nas três partes correspondentes do texto que seguem. Aqui, essas três partes são distribuídas em 21 parágrafos: a primeira, e também mais extensa, são os parágrafos 66-76, é onde Górgias sustenta que não existe nem o ser, nem o não-ser separadamente e nem ambos ao mesmo tempo; a segunda são os parágrafos 77-82, onde é admitido um recuo e feita a concessão de que algo possa existir, mas que não pode ser conhecido

38 Bett (1989) fornece uma lista de vários daqueles que consideraram Górgias um relativista.

pelo ser humano; por fim, nos parágrafos 83-87 um recuo é novamente admitido, entretanto, trata-se de argumentar sobre a impossibilidade de uma comunicação inequívoca, ainda que alguém possa conhecer algo que é.

O tom de Górgias é, portanto, desde o início, marcadamente negativo, parecendo ser uma inversão das posições eleatas e das concepções de *physis* anteriores. O método usado é o de examinar todas as alternativas referentes a cada um dos três problemas colocados e refutar todas elas. Segundo Cassin (1980, p. 430), as três teses mantêm uma dependência entre si, uma encaixando-se na outra segundo uma estrutura de recuo hipotético, onde a primeira delas é uma proposição simples e cada uma das duas que seguem são uma implicação que tomam como premissa a negação da que a precede.

Notamos também como é difícil escapar a uma leitura que vê o *Tratado* como uma crítica a Parmênides, pois parece ser o próprio Górgias quem faz isso no seu texto ao partir enunciando três teses que nos soam demasiadamente uma inversão do que nos diz Parmênides no seu Poema (DK 28 B): que há o ser; que esse ser é essencialmente cognoscível, pois ser e pensar são o mesmo; e que essa filosofia (posteriormente denominada metafísica) poderia transmitir esse conhecimento do ser através de doutrinas e escolas.

Cremos que Parmênides é inegavelmente um desses alvos, mas cremos que se trata de mais, se trata de colocar em xeque a possibilidade de que tenha havido ou que possa haver um conjunto de ideias capaz de conhecer e falar objetivamente, de forma segura, não ambígua, abstrata e/ou adequada³⁹ sobre a realidade e suas características.

Não é ser, nem não-ser, nem ambos ao mesmo tempo

Três são os possíveis candidatos a existir, que serão exaustivamente examinados e refutados desde 67 até 76: o ser (τὸ ὄν) sozinho (68-74); o não-ser (τὸ μὴ ὄν) sozinho (67); e o ser e o não-ser (τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν) ao mesmo tempo (75-76). A conclusão de que “não [há] algo [que] é” (οὐκ ἄρα ἔστι τι) parece ser retirada do fato de que nenhum dos sujeitos pensáveis convém ao verbo “ser”.

O não-ser não pode ser sujeito de “ser”, pois ele teria que ser e não-ser ao mesmo tempo e isso seria absurdo – algo que será posteriormente desenvolvido por Aristóteles como princípio

39 Entendemos adequada no sentido de corresponder a um suposto ser primordial ou fato ocorrido, adequada no sentido de corresponder à uma realidade prévia existente, seja ela entendida de modo totalmente abstrato ou material.

de não-contradição: uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo; e algo que Platão também constará no *Sofista*, quando supostamente comete o parricídio de Parmênides.

Ao ser, caberá ainda ser eterno ou gerado; uno ou múltiplo; mas nenhum desses predicados, separados ou em conjunto, será aplicável ao ser. E, desse modo, o ser, assim como o não-ser, não poderá ser o sujeito de “ser”.

Que ambos ao mesmo tempo não podem convir ao “ser” é evidente a partir do primeiro argumento que mostra a impossibilidade de duas coisas contrárias existirem ao mesmo tempo.

Untersteiner (2012, p. 227) observa que o argumento de Górgias apresenta uma tripartição coincidente com o método dialético de Parmênides e que Reinhardt (1916, p. 34) foi o primeiro a evidenciar isso. Calogero (1932, p. 172), entretanto, não aceita tal argumento, pois não vê uma tripartição sequer em Parmênides, muito menos em Górgias. Essa tripartição no *Tratado*, segundo o autor, existiria apenas na esquematização feita por Sexto. De nossa parte, concordamos com Untersteiner sobre haver uma tripartição em Górgias⁴⁰, pois fica evidente que o argumento apresenta uma tripartição também na paráfrase do Anônimo que veremos mais à frente. São três candidatos a “ser” e todos os três passarão por argumentação posterior.

Depois de anunciar os candidatos, Górgias, então, inicia sua argumentação pelo “não-ser”, tentando provar que ele, sozinho, não convém como sujeito de “ser”. Como dito, aqui encontramos como argumento o que seria chamado mais tarde de “princípio de não-contradição”⁴¹. E esse princípio, parece-nos, é usado três vezes: primeiro, detecta-se a contradição dentro do próprio não-ser – o que já exclui, de saída, a existência do não-ser e as outras possibilidades que virão. Ele *enquanto pensado* como *não-ser*, não poderia ser, não poderia existir, mas, enquanto *é não-ser*, necessariamente deveria ser. Absurdo, portanto, que algo seja e não-seja ao mesmo tempo, o não-ser então não pode ser sujeito de “ser”.

Depois, utilizando sempre a estrutura de recuo para exaurir as possibilidades, Górgias diz: se então o não-ser fosse, então o ser, que é seu contrário, não poderia ser, pois sendo contrários, a existência de um excluiria a existência do outro, logo, novamente nenhum dos dois poderia existir; mas, ele prossegue ainda pela terceira vez, certamente não é possível que o ser não seja, então, mais uma vez o não-ser não poderia ser. Em outros termos, partindo-se do raciocínio de que são contrários, excludentes e não idênticos, necessariamente se chegará a

40 Quanto a uma tripartição em Parmênides, preferimos não nos colocar sobre se ela existe ou não, pois não nos julgamos suficientemente conhecedores do texto a ponto de emitir uma opinião mais ou menos segura. Atestamos apenas, então, que alguns comentadores já fizeram essa observação.

41 Vários são os autores que concordam com isso, para citar alguns: Coelho (2010); Cassin (1995); Untersteiner (1949).

mesma conclusão: nenhum dos dois podem ser e se não podem ser individualmente, tampouco podem ser ao mesmo tempo, como proporá por último.

Daqui em diante, Górgias parece propor novos argumentos apenas para esgotar todas as possibilidades possíveis, mas já daqui se conclui que nem ser nem não-ser podem ser, seja individualmente ou simultaneamente. Examinemos a seguir (68-74) porque também nenhum predicado habitualmente atribuído ao ser⁴² poderia ser aplicável a ele.

Os predicados analisados são: eternidade, geração, unidade, multiplicidade, e a partir disso conclui novamente a não existência do ser. Aqui, entendemos que Górgias ataca praticamente todos os pensadores anteriores a ele, sejam os que consideram o ser uno, eterno e estático como Parmênides e os eleatas, sejam os que o consideram múltiplo, gerado e em movimento.

Inicia então pelos “contrários” eterno (αἰδιον) e gerado (γενητὸν) e novamente três são as opções e três momentos de argumentação, ou o ser é apenas eterno (69-70), ou apenas gerado (71) ou eterno e gerado ao mesmo tempo (72).

Se, então, o ser é eterno, é também ilimitado ou infinito (ἄπειρόν), pois a eternidade exclui um início, mas, paradoxalmente, o ilimitado não pode estar em parte alguma, pois se estivesse em algum lugar, esse lugar onde estivesse deveria ser diferente dele, logo, contê-lo, logo, ser maior que ele próprio; mas o ilimitado não pode ser menor que algo, portanto, ele não pode estar em lugar algum.

Sobre esse argumento, Kerferd (1995) diz:

“[...] é claro que Górgias está procedendo equivocadamente do infinito em sentido temporal ao infinito em sentido espacial. Aristóteles parece ter acusado Melisso de cometer o mesmo equívoco e é provável que a acusação esteja correta”²⁴ (1955, p. 20, tradução minha).

Untersteiner (2005, p. 231), entretanto, não concorda com essa interpretação argumentando que a conexão entre concepções espaciais e temporais era muito comum no pensamento dos filósofos gregos.

Tampouco pode ser contido em si mesmo, pois então contendor e contido seriam idênticos: ele seria lugar e corpo, espaço e matéria. Corpo por *ser ele* mesmo e lugar por *estar*

⁴² Aqui, na versão de Sexto não temos referência a nenhum autor específico, mas na versão Anônima sabemos que Górgias parte das ideias de Zenão e Melisso.

nele mesmo, o que seria absurdo, seguindo o mesmo princípio da impossibilidade de algo ser e não-ser ao mesmo tempo. Aqui Górgias, parece-nos, não só apresenta um argumento em relação a impossibilidade de o ser ser eterno, mas da impossibilidade de qualquer coisa estar contida em si mesma, pois, seguindo esse raciocínio, podemos deduzir que em todo caso é preciso um lugar para um corpo estar contido, um lugar que não seja ele próprio, pois se for ele próprio já não será o mesmo, mas duas coisas distintas. Parece-nos, então, que o argumento tenta provar que coisa alguma pode existir em si mesma, ou, em outros termos, coisa alguma pode ser uma como o ser eleata. Se se propõem que o ser existe nesses moldes, então o ser não existe.

Como aponta Untersteiner (2005, p. 231), citando Levi (1941, p. 18), essas argumentações apesar de atingirem todas as filosofias anteriores a Górgias, atingem de modo particular Melisso, que tentou provar a infinitude do ser; e Zenão que tentou negar a existência de um espaço vazio que se identifica ao não-ser.

Continuando, também não pode ser gerado, pois para algo ser gerado é necessário que exista algo anterior que possa o ter gerado; as duas opções examinadas são, então, o ser e o não-ser, mas, ora, se é ser, pressupõe-se que é eterno e que não poderia ser gerado. Aqui, Górgias parece-nos partir da identificação entre ser e eternidade, não podendo haver possibilidade de o ser ser gerado, apesar também de já ter descartado a possibilidade de um ser ser eterno. Mais uma vez, como parece ocorrer em todo o texto, Górgias fecha a via de solução do problema desde a primeira hipótese e a segunda e terceira hipóteses tem como premissa a negação da anterior.

Sobra, portanto, a possibilidade de que o ser seja gerado do não-ser, mas isso é impossível, pois o gerador precisa necessariamente participar da realidade, ou seja, se o não-ser não participa da realidade e isso já foi demonstrado anteriormente, ele não pode gerar nada. Que tampouco pode ser simultaneamente eterno e gerado fica evidente por se tratar de coisas contraditórias.

A seguir, Górgias trata da impossibilidade de o ser ser uno ou múltiplo. Que não pode ser uno ele parece concluir a partir de algumas ideias de Zenão. Isso fica mais claro em *MXG* e não em *Sexto*, mas o argumento de ambos é, no fundo, bem parecido. Górgias parte da premissa de Zenão que o ser deve ser corpóreo, pois se não possui nem grandeza, nem espessura, nem massa, não pode existir. Trata-se de um fragmento preservado por Simplicio em sua *Física*:

(Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (a uma outra)

se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim já o acrescentado nada seria. Mas se, subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído. (Simp. *Phys.* 139, 5 // DK 29 B 2. Trad. Ísis L. Borges).

Mas, o fato de o ser ser corpóreo acarreta nova contradição para a possibilidade do ser ser uno. Seguindo ainda Zenão, Górgias diz que se então o ser tem que ser corpóreo, ele é ou quantidade ou continuidade, ou grandeza, ou corpo, mas então, em todos os casos ele seria composto de um número indeterminado de partes, pois seria divisível, logo, não poderia ser uno.

Por fim, retorna à premissa inicial, retirada de Zenão: é impossível que o ser não seja qualquer uma dessas coisas, pois, do contrário, não existiria. Do que foi dito fica então óbvio que o ser não poderia ser uno. E se é necessário que ele seja uno, então ele não existe.

Tendo sido descartada a possibilidade de o ente ser uno, fica fácil descartar que ele seja múltiplo, pois o múltiplo é a junção de vários “uns”. Não podendo existir a unidade, muito menos poderia existir a multiplicidade. Fica então demonstrado, através da impossibilidade da aplicação de qualquer predicado ao ente, que ele não pode ser.

Untersteiner (2012, p. 234), citando Levi (1941, p. 19), diz que essa passagem ataca não só a concepção de ser de Parmênides, mas também outras formas de monismo assumidas por outras escolas que não eleatas e também o pluralismo. Tudo isso partindo de argumentos tomados da escola eleata, principalmente de Zenão que, no *MXG*, como dissemos e veremos, é nomeadamente citado na passagem que equivale a esta de Sexto.

Chegado a esse ponto, apesar de Górgias já ter argumentado contra a possibilidade de existência do ser e do não-ser individualmente, ele lança agora um novo argumento para a impossibilidade de eles existirem ao mesmo tempo: se tanto o ser como o não-ser são, então eles se identificam pelo fato de serem, são o mesmo quanto ao ser, e então nada é.

A conclusão da passagem não é pacífica e foi alvo de algumas críticas já desde a Antiguidade: o próprio doxógrafo anônimo, do *MXG* chama atenção para essa passagem, que também aparece no seu texto, mas não exatamente da mesma forma que em Sexto. As opiniões modernas se dividem entre os que concordam que o argumento conduz necessariamente a essa

conclusão e os que acham que o argumento pode implicar a conclusão contrária, ou seja, que tudo é – ou que os dois são – e não que nada é⁴³.

Sobre a conclusão da primeira tese, vale a pena retomar algumas observações centrais de Untersteiner (2012, p. 228-229). Diz ele que a identidade entre ser e não-ser é contraditória, pois, por um lado a dualidade exclui essa identidade, e por outro a identidade dos dois exclui a dualidade. Portanto, isso quer dizer que as noções de ser e não-ser não admitem uma existência nem mesmo hipotética, pois são contraditórias em relação ao ser e sequer existem: se eles são dois, ou seja, se existem individualmente, são únicos, absolutos e não admitem que nada lhes seja idêntico, em outras palavras, são idênticos apenas a si mesmos (como parece derivar de certa leitura do *Poema* de Parmênides) mas, se são idênticos, então não são dois, então essa “alteridade” não é, de fato, uma diferença.

Cassin, em *Identité et catastrophe ou comment le cygne devient éléphant*, nos parece fazer uma interpretação muito próxima do que pensamos acerca dessa primeira tese. O texto de Górgias nos parece ilustrar:

“[...] um dos dois destinos possíveis da identidade. Ou bem a identidade triunfa no progresso dialético consentindo em se perder na alteridade para se revelar ainda mais rica, como identidade do idêntico e do não-idêntico, até à unidade do Espírito Absoluto. Ou bem, conforme à sua completamente tola identidade, ela se reproduz, se repete, se reitera. Ora, quanto mais essa iteração é automática e exata [...] mais violenta é a diferença.” (Cassin 1990, pp. 23-24)

Como diz a autora, Górgias com o *Tratado* simplesmente torna manifesto que o “sofisma” é o erro do outro, que se deve ao tratamento ontológico do verbo ser, pois “é a identidade do ser consigo mesmo que faz jogo de palavras” (p. 27). É o enunciado de identidade tradicional, “o ser é ser”, quem produz a indistinção entre sujeito e predicado e explora exatamente essa confusão ente existência e cópula, entre os vários sentidos do verbo ser, para então erigir o ser como regra.

Portanto, o que Górgias parece fazer na sua primeira tese é denunciar os mecanismos da linguagem: “o sofisma produz assim a falta constitutiva da origem e, ao assegurá-la, (d)enuncia a origem como falha equívoca do sofisma.” (p. 27). Porque a identificação do ser se apoia no

43 Para indicar apenas alguns autores: entre os que não concordam com a conclusão de Górgias, estão, além do já citado Anônimo, Calogero (1932) e Kerferd (1955). Untersteiner (2012) conta entre os que concordam com essa conclusão.

equivoco entre existência e cópula e o próprio ser é produzido como efeito do discurso, como diz Cassin, o ser da ontologia é um efeito do dizer. Veremos como isso acontece melhor em *MXG*.

Para finalizar em outros termos, o que Górgias parece querer dizer é que algo que não admite uma ambiguidade em si mesmo e em relação aos outros não pode existir. Em última instância o alvo maior é esse conceito de verdade único, unívoco, idêntico; uma verdade inequívoca como parecia ser o que buscavam alguns pensadores anteriores a Górgias – e muitos buscam ainda hoje – não pode existir, ela é forjada pelos discursos.

Se é, não pode ser conhecido

Passemos a segunda tese do *Tratado*: ainda que algo exista, não podemos ter um conhecimento seguro sobre esse algo. Nessa segunda tese, há premissas distintas entre a paráfrase de Sexto e *MXG*. Lá, Górgias parece partir do enunciado de Parmênides de que ser e pensar são o mesmo (DK 38 B 3), portanto, ele parte da premissa de que o ser basta ser pensado para ser e é assim que chega à conclusão de que não é possível um conhecimento seguro sobre a realidade. Aqui em Sexto acontece o inverso, Górgias parte da premissa de que o ser não é pensado e assim chega à conclusão de que ele é incognoscível.

Dois caminhos contrários que se complementam, pois, de todo modo é preciso refutar os dois para chegar à conclusão final. Tanto faz de qual das duas premissas Górgias parte, “o ser é pensado” ou “o ser não é pensado”, pois chegará a mesma conclusão de que o ser é incognoscível ao ser humano, assim como anteriormente chegou à conclusão da não existência do ser partindo de premissas contraditórias. Dito de outro modo mais claro, em uma realidade dividida rigorosamente em contrários, e em que, paradoxalmente, nenhuma coisa pode admitir seu contrário, de onde se parta se chegará sempre ao mesmo lugar: uma realidade nesses termos não existe, se existe, pensá-la assim não vai levar a um entendimento seguro acerca dela e muito menos essa realidade poderá ser dita. Seja pensada enquanto realidade abstrata, seja pensada enquanto realidade material. É importante, aliás, atentar para isso, cremos que aqui, a crítica de Górgias é feita tanto à possibilidade de se alcançar uma certeza acerca de uma realidade abstrata, primeira, seja ela entendida como corpórea ou incorpórea, como de uma realidade sensível, humana, um ato, um fato, uma afetação, enfim.

Nessa tese, como aponta Cassin (2005, p. 38), Górgias demonstra a incognoscibilidade pela impossibilidade do falso, no sentido de que não é possível *discerni-lo* da verdade. Não é que não exista a falsidade, ela existe tanto como qualquer coisa, no momento mesmo em que é

concebida ou falada. Górgias não nega, então, que os pensamentos possam ser verdadeiros ou falsos, mas tão somente que é impossível diferenciá-los objetivamente, seguramente. Trata-se de colocar a passagem da realidade ao pensamento em questão. Só o pensamento não pode assegurar a existência e/ou verdade de algo. Uma vez que o ato de pensar em algo não acarreta necessariamente a sua verdade ou existência – já que o falso pode ser igualmente pensado e nem por isso abandonar o estatuto de falsidade –, o fato de ser objeto de pensamento não implica na existência real ou verdadeira desse objeto.

Nos parágrafos 77-82, Górgias demonstra duas vezes a premissa pelo absurdo: se os pensamentos fossem seres, bastaria ser pensado para ser; e se os pensamentos fossem seres, os não-seres não poderiam ser pensados – partindo novamente da premissa de que seriam coisas contrárias e excludentes. Demonstrará, então, tanto que não basta ser pensado para ser, pois é possível que se pense em coisas que não existam e nem por isso elas passam a existir; e que as coisas que não existem não param de ser pensadas o tempo todo.

Para o pensamento conseguir apreender os seres é preciso, como foi dito antes, que as coisas pensadas sejam e que as coisas que não são, não sejam pensadas. Ou seja, se fosse possível derivar a realidade das coisas a partir do pensamento nunca haveria meio de errar, bastaria que se pensasse e seguramente se alcançariam certezas e/ou verdades, pois, tudo que fosse pensado existira e/ou seria verdadeiro. Mas, diz Górgias, não é evidente que isso ocorra assim, e se ocorre assim, certamente é ruim (φαῦλον). O que exatamente significa φαῦλον aqui não é unânime, mas o que nos parece é que Górgias, mais uma vez, pretende problematizar as doutrinas filosóficas anteriores a ele que pretendem pensar e falar de forma inequívoca sobre a estrutura da realidade. Elas parecem ser o ponto de partida aqui, como em todo o texto, pois, como diz Untersteiner (2012, p. 241), Górgias “sente que o absolutismo de todo sistema especulativo, e, portanto, sua unilateralidade, determina a causa principal pela qual a ambivalência do *lógos* não é percebida.”

O exemplo dos homens que voam e o das carruagens que correm no mar, apesar de aparentemente banais, conseguem ser eficazes meios de ataque às doutrinas anteriores e um bom modo de fazer com que seu primeiro argumento seja aceito. Esse exemplo, parece-nos, também impossibilita a mais tarde famosa tese atribuída⁴⁴ aos sofistas de que não existe falsidade. Górgias, parece-nos, não está falando isso aqui e em nenhum lugar, mas bem ao contrário. O falso pode existir, ser pensado e dito assim como o verdadeiro, o cerne da questão

44 Platão foi, talvez, o principal pensador a atribuir tal tese aos sofistas. Em vários lugares isso aparece, como, por exemplo, no *Sofista* e *Eutidemo*.

aqui é que não existem meios seguros de discernir entre o falso e o verdadeiro. O falso e o verdadeiro não abandonam seus estatutos de falsidade e verdade pelo fato de que o ser humano não consegue discerni-los. Apenas se as coisas fossem pensamentos e se, ao pensar, todo ser humano chegasse a uma apreensão exata do que elas sejam, é que poderíamos dizer que Górgias afirma não haver falsidade; mas, negando que isso se passe assim, o efeito, nos parece, é exatamente o contrário: o falso existe tanto quanto o verdadeiro.

Segundo argumento: se as coisas pensadas forem seres, os não-seres não poderiam ser pensados pelo simples fato de que os dois, ser e não-ser são contrários e excludentes – novamente fazendo uso aqui do que mais tarde seria chamado de princípio de não-contradição. Mas não é possível que os não-seres não sejam pensados, pois muitos não-seres são pensados, incluindo Cila e Quimera. Górgias já havia negado anteriormente, no exemplo dos homens que voam e das carruagens no mar, que os não-seres não pudessem ser pensados, mas mais uma vez tenta exaurir todas as possibilidades.

Coelho (2010, pp. 38-39) apresenta um comentário sobre a Cila e a Quimera que nos parece relevante apontar: ambas as figuras míticas são seres que possuem atributos belos e feios. Cila é uma bela moça que foi transformada em um quase monstro que possui a parte de baixo deformada, mas tem a parte de cima preservada em toda sua beleza anterior, em outra versão ela é a filha de Niso que é transformada em pássaro. Quimera é tanto uma figura monstruosa, quanto uma ninfa. Segundo a autora, Górgias poderia estar usando essas figuras também como uma “metáfora para as construções dos filósofos, que podem ser tanto belas quanto horrendas, sendo que não há critério para discerni-las.”

Untersteiner (2012, p. 243) pensa que Górgias quis demonstrar que, assim como Cila e Quimera não são representações verdadeiras ou reais, as representações do pensamento filosófico, que constituem uma combinação de termos em uma unidade, tampouco o são.

Por fim, a argumentação muda de tom mais uma vez, não se trata mais de saber se o ser é ou não é pensado, mas de reivindicar uma autonomia para o pensamento por meio de uma analogia com as percepções sensíveis. Cada um dos cinco sentidos tem sua função própria, assim, a vista apenas vê e não pode ouvir, e a audição só pode ouvir e não ver; do mesmo modo, podemos concluir que o pensamento só pode pensar pensamentos. E, assim como não se rejeitam as coisas ouvidas por não serem vistas e nem as vistas por não serem audíveis, não se deve rejeitar as coisas pensadas por não serem vistas ou ouvidas.

Mas, isso não quer dizer que então tudo o que for pensado existe, pensar uma coisa não é critério para a existência dessa coisa, porque a coisa é exterior ao pensamento. Em outras palavras, uma coisa é a realidade como existe, outra coisa são as diferentes

percepções/sensações dessa realidade, incluindo o pensamento. E cada uma dessas percepções/sensações é autônoma e não sai de sua autonomia: cada realidade peculiar a dada percepção deve ser julgada pela sua sensação própria, Górgias diz.

É assim que Górgias arremata: se as percepções/sensações são autônomas, então o ser não pode ser pensado. Se cada percepção/sensação tem sua função própria e seu critério de apreensão, como foi dito no parágrafo anterior; e se o pensamento é tido por Górgias como análogo a percepção/sensação, fica claro que a única coisa que o pensamento apreende de forma segura são pensamentos, não podendo apreender realidades. Assim sendo, o pensamento pode até apreender o “pensamento das coisas”, mas não as coisas, elas mesmas, pois que elas não são pensamentos, são coisas diferentes deles.

Sendo assim, nos diz Untersteiner (2012, pp. 246-247) que cada percepção não possui critério para ser transformada em juízo, pois se passaria de um domínio a outro e Górgias já disse que cada domínio sensorial é autônomo; assim, o pensamento pode determinar qualquer conteúdo-sensação, porque uma sensação diferente dele não pode vir intervir e fazer um juízo. Se, por exemplo, o pensamento pensa que carruagens correm no mar, a vista não poderia intervir para determinar um juízo provocado por uma sensação contrária (ou seja, que ela não vê carruagens correndo no mar), portanto, existirão duas sensações/percepções que se contrastam e nenhuma delas pode aspirar a verdade, pois cada domínio sensorial só emite um juízo sobre seu próprio domínio.

Dito de outro modo: no caso das carruagens, o pensamento *pensa* que correm no mar, mas a vista *vê* que não e, como nem o pensamento acessa os critérios da visão e nem a visão acessa os critérios do pensamento, nem o pensamento, nem a visão poderão levar a uma certeza inequívoca acerca de qual seja verdadeira e nem poderão interferir no juízo do outro.

Assim sendo, completa Untersteiner, citando Levi (1941, p. 25), não fica claro quais as experiências são verdadeiras, se aquelas que são sentidas ou aquelas que são pensadas e quais dentre as que são sentidas e pensadas, pois podemos ter sensações e pensamentos distintos e até contrários sobre uma mesma coisa ou ideia. Portanto, ainda que existam as coisas, sejam materiais ou imateriais, elas não são cognoscíveis em um sentido de que não podemos conhecer a verdade e a falsidade delas de forma segura. Pode-se dizer que Górgias negava uma tese, cara aos racionalistas, de que as coisas se refletem como são no pensamento ou, uma tese cara aos empiristas, de que as representações feitas das coisas são as próprias coisas e tudo o que existe. Em outros termos, coloca em xeque tanto uma espécie de realismo das ideias como um relativismo subjetivista forte, as coisas não são nem pensamentos, nem simplesmente o que cada um percebe que são.

Se é, e se pode ser conhecido, não pode ser comunicado a outros

Admitamos então que exista tal ser e que possamos ter um conhecimento seguro acerca dele, Górgias agora tratará da última tese, da impossibilidade de que possa haver um discurso seguro acerca desse ser. E parte aqui do mesmo argumento da autonomia dos sentidos, usado anteriormente para provar que as coisas mesmas não podem ser pensadas, pois elas são exteriores ao pensamento e que cada um dos sentidos/percepções se encerra dentro de seus próprios critérios de apreensão. Pois, as coisas visíveis não podem ser transmitidas pela audição, nem as coisas audíveis podem ser transmitidas pela visão. Do mesmo modo, a palavra só pode transmitir palavra e não as coisas elas mesmas, logo, não há meio seguro de haver comunicação inequívoca entre as pessoas.

Para essa tese, Sexto e o Anônimo apresentam argumentos diferentes, mas não contraditórios ou excludentes. Achamos que os ler em conjunto é a melhor forma de se compreender essa última tese que, na nossa visão, é a mais importante de todo o *Tratado* e que terá suas consequências desenvolvidas em *Helena* e *Palamedes*: o discurso, por ser algo diferente das próprias coisas, não pode revelar a verdade/realidade, entendida tanto como um ser abstrato, primordial, corpóreo ou incorpóreo, ideal, como coisas sensíveis e encerradas totalmente no âmbito humano, ele não faz referência a nada, ou ocupa o lugar de algo, mas exatamente por isso ele é o responsável por estabelecer a verdade/realidade.

Górgias expõe a impossibilidade da comunicação através de dois motivos, um melhor desenvolvido na versão de Sexto: o discurso é diferente das coisas reais, ele não é as próprias coisas e, portanto, não tem por função revelar a realidade e, além disso, na versão do Anônimo é dito que cada experiência é individual e relativa, portanto, incomunicável. Vejamos melhor como se dá a argumentação em Sexto e concluiremos com uma rápida passagem pelo argumento de *MXG*.

Não só os seres – aqui novamente entendido, cremos, tanto como matéria como ideias – não são palavras, como não há meio de que palavra ou discurso se converta em coisas ou ideias. Portanto, a palavra, não poderia jamais substituir uma coisa ou uma ideia, não poderia ocupar o lugar de uma coisa ou ideia que são, sempre, exteriores a ela. Algo que dá matéria para articular o final do *Tratado* com *Helena*. Sendo a palavra autônoma, fica ainda mais clara a famosa declaração de Górgias em *Helena*: “o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e mais imperceptível corpo, concretiza os atos mais divinos” (DK 82, B 11, 2-3). O discurso concretiza, produz, realiza (ἀποτελέω) atos, ações, trabalhos (ἔργα) divinos.

Portanto, o fato de que o discurso ou a palavra sejam autônomos não constitui uma limitação, mas ao contrário, essa autonomia lhe permite realizar atos. Lhe permite, nos termos de Cassin (2005, p. 56), “produzir algo como um objeto: sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma, indiscernivelmente”.

Deixemos, entretanto, as possíveis relações existentes entre os textos remanescentes de Górgias e nos concentremos em um parágrafo da paráfrase de Sexto:

(85) E, não sendo palavra, não se mostraria a outrem. A palavra, ele diz, se constitui a partir das coisas exteriores que nos chegam, isto é, das coisas sensíveis: pois do encontro com o sabor forma-se em nós a palavra emitida sobre esta qualidade, e da incidência da cor, a palavra sobre a cor. Se é assim, a palavra não é rememorativa do exterior, mas é o exterior que se torna revelador da palavra.

Julgamos que para comentá-lo é preciso tentar fazer uma análise mais atenta e rente ao texto grego, pois esse parágrafo é importantíssimo para as conclusões do *Tratado* e, de modo geral, foi tido como não muito confiável e não foi muito comentado, entretanto, autores como Cassin (1995) e Mourelatos (1987) se utilizam fortemente dele para chegarem a suas conclusões finais sobre a terceira tese de Górgias. Praticamente não há discordâncias no estabelecimento do texto entre os que o editaram, há apenas uma, de Untersteiner (1949, p. 55), com o texto estabelecido por Diels: ele coloca como duvidosa a frase $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omega}\nu$ e a elimina de sua edição. Não por supor que não esteja no texto de Sexto, não parece haver dúvidas sobre isso, mas por crer que não seja gorgiana, e que Sexto a acrescentou por ter entendido mal Górgias, por estar convencido de que Górgias se referia somente à percepção sensível em sua terceira tese, e não também à realidade inteligível.

Sobre isso gostaríamos apenas de observar que: 1) se tivéssemos que eliminar frases por supor má compreensão do autor das paráfrases, então não deveríamos nos fiar nesses textos, pois, de todo modo, não temos o texto original de Górgias. Por mais que as duas paráfrases apresentem argumentos parecidos, não esqueçamos que são paráfrases e os entendimentos, bem como intenções dos dois autores, certamente são distintos dos de Górgias no texto original. Em Sexto, mais ainda, sabemos claramente que a intenção dele é contar Górgias entre os céticos. Então, cremos, se vamos aceitar o testemunho de Sexto, que seja por inteiro ou não o aceitemos, pois não vemos critério seguro para dizer o que é de Sexto e o que é de Górgias, a começar, nem o vocabulário parece ser gorgiano, como então supor que Sexto não esteja, em todo o texto e não apenas em uma frase, interpretando Górgias a partir do seu contexto e de seu

entendimento? O que seja bem ou mal interpretado, parece-nos, deveria ser passível de comentários e críticas e não eliminado do texto; 2) cremos também que, o fato de Sexto ter evidenciado, nesse parágrafo específico, que se tratam de experiências sensíveis não elimina a possibilidade de que Górgias esteja se referindo tanto a experiências sensíveis quanto inteligíveis na sua terceira tese como um todo. Achamos apenas que neste ponto, pela argumentação, Górgias está se referindo sim apenas a experiências sensíveis. Ele fala de modo explícito dos πραγμάτων (coisas, acontecimentos, em um sentido material) que nos chegam de fora, nos parece que ideias não podem vir de fora. Portanto, parece-nos que, se se quer eliminar a frase τουτέστι τῶν αἰσθητῶν, deveria se eliminar todo o resto do parágrafo, o qual se refere inteiramente apenas a “coisas sensíveis”.

Voltemos nossa atenção a frase final especificamente, é principalmente sobre essa frase – εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται – que se apoiam tanto Cassin (2005, pp. 46-63) como Mourelatos (1987, pp. 135-170) para chegarem às suas conclusões – bem distintas e discordantes, é verdade – sobre a terceira tese. Concordamos com ambos que ela, apesar de difícil, é de grande importância para a compreensão dessa última tese. A dificuldade maior aqui reside em torno dos adjetivos παραστατικός e μηνυτικόν⁴⁵, sobre qual seria o sentido de ambos nesse contexto específico, pois, não é concorde o significado desses termos e é exatamente a partir deles que se formam interpretações distintas sobre a “teoria” de Górgias. A discordância entre os dois autores em questão, aliás, parece partir já da escolha de suas traduções.

Παραστατικός pode significar “o que exhibe, expõe, explica, indica”, enquanto μηνυτικὸν “o que revela, descobre o que é secreto, indica, faz conhecer, comunica”. Cassin observa que esse último sentido de μηνυτικὸν é o mais privilegiado, mas sendo assim, a frase já não diria mais nada, pois, como se pergunta Mourelatos (1987, p. 159), o que entender por algo como “é a realidade exterior que comunica o discurso”? O autor, constata, então, que nossos eruditos modulam indevidamente o sentido de μηνυτικὸν para contornar esse problema.

Para tentar resolver a questão, Mourelatos propõe, então, que se persiga o uso de μηνυτικός feito por Sexto em todos os lugares. Cassin segue a mesma pista, nós, também, fizemos o mesmo – via TLG – e constatamos os mesmos números: o termo aparece 13 vezes no total, sendo que a maior parte está concentrada no livro VIII (*Contra os Lógicos* II), são 7

45 Nas traduções ao português que consultamos, as escolhas são, respectivamente: expressão e reveladoras (Rodrigo Brito e Rafael Huguenin); evocativa e indicador (Maria Cecília Coelho); representa e revelador (Ana Alexandre Sousa e Maria Vaz Pinto); expressão e revelador (Manuel Barbosa e Inês Castro). Cassin usa commémoratif e révélateur; Mourelatos represents e foretold.

ocorrências no total; em *Adversus Mathematicus* existem ainda mais 4 ocorrências, a saber, livros I, V, XI e na passagem em questão; por fim, duas ocorrências nas *Hipóteses Pirrônicas*, no livro I. Quanto a Παραστατικός, são 10 ocorrências, sendo 7 delas também no livro VIII, uma em VII além da passagem em questão e uma em I.

Com os números e locais em mãos, Cassin vai, então, comentar acerca da distinção que Sexto faz, em sua crítica da semiologia dogmático-estoica, entre duas espécies de signos: o comemorativo (ὑπομνηστικόν) e o indicativo (ένδεικτικόν). O primeiro é signo das coisas ocasionalmente não evidentes, por exemplo, Atenas quando estou em outro lugar; esse tipo de signo apenas junta duas percepções que já tiveram conexões frequentemente observadas; uma dessas percepções está ausente e é rememorada, em qualquer modalidade de tempo, por exemplo, “a cicatriz, signo de um passado, lembra a ferida; a fumaça, signo de um presente, evoca o fogo; o ataque cardíaco, signo de um futuro, anuncia a morte” (2005, p. 58). O segundo é signo de coisas naturalmente não-evidentes, por exemplo, a ideia de poros inteligíveis; esse tipo de signo tem em si toda a “mostração”, pois o que é significado não é observável em si, por exemplo, “os movimentos do corpo são signos indicativos da existência da alma” (2005, p. 59).

Tendo, então, isso por contexto, Mourelatos e Cassin propõem responder qual o significado dos adjetivos em questão. Mourelatos entende que μηνυτικός seja remetido ao signo comemorativo; para Cassin, os dois termos são empregados indiferentemente para os dois tipos de signo. Mais ainda, a autora afirma que na única frase em que Παραστατικός e μηνυτικός aparecem juntos (trata-se do parágrafo 202, do livro VIII), assim como na paráfrase de Górgias, é o primeiro quem remete ao signo comemorativo e o segundo ao indicativo e sobre isso nenhum intérprete teve dúvida.

Portanto, Cassin propõe o que seria a tradução no idioma de Sexto: “O discurso não é o signo comemorativo do de fora, é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso” (2005, p. 60). Essa é o inverso da conclusão de Mourelatos, para quem o discurso funciona não como signo indicativo, mas como signo comemorativo e interpreta a passagem em termos de um behaviorismo linguístico.

De nossa parte, concordamos com a leitura de Cassin, confiando na sua descrição do contexto em que esses termos estão inseridos, se é do modo que ela diz, então, cremos, sua conclusão nos parece a mais adequada e vai ao encontro de nossa interpretação. A frase, tal como traduz a autora, seria: “O discurso não é comemorativo do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso” (*S'il en est ainsi, le discours n'est pas commémoratif du dehors,*

c'est le dehors qui devient le révélateur du discours). Porque o discurso não serviria para lembrar ou guardar na memória uma afecção exterior que já tenha sido observada, ele seria, antes, nos termos de Sexto, como aquele tipo de signo indicativo, que serve, aos dogmáticos, para deduzirem o que naturalmente escapa a apreensão, por exemplo, diz Cassin, a alma (2005, p.62).

Como dito mais acima, na terceira tese Górgias utiliza o argumento da heterogeneidade da palavra/discurso em relação às coisas e ideias. As coisas e as ideias podem ser apreendidas apenas pela percepção/sensação que temos delas, e cada campo sensorial tem seus próprios critérios de apreensão e não se comunicam com outro, por exemplo, a audição só pode apreender o audível, a visão o visível. A palavra/discurso não é igual aos seres, portanto, não pode haver relação entre entes e palavras/discursos, assim como não pode haver relação entre sons e visões ou entre qualquer sentido e outro. Assim sendo, só poderíamos comunicar palavras/discursos, não as próprias coisas e não haveria meio de fazer essa conversão de palavras/discursos em coisas ou ideias, ou, em outros termos, não se passa da palavra ao exterior. Nesse parágrafo, entretanto, Górgias parece conceder que exista uma espécie de passagem “das coisas” às palavras: do encontro com certas sensações, como exemplos o sabor e a cor, se formam em nós palavras/discursos sobre essas sensações.

Parece-nos que não se trata, entretanto, de passar de uma palavra ouvida à uma suposta coisa, mas de inferir a partir do de fora, que é formado e transformado pelo discurso. Em outros termos, ao entrarmos em contato com algo exterior, aos sentirmos, percebermos algo exterior, se forma algo como uma palavra/discurso, mas a ideia que temos dessa coisa exterior é, também ela, produto do discurso. Portanto, parece-nos, o de fora tanto é produto como produtor de palavra/discurso. Mas isso, como poderia parecer em uma primeira leitura menos atenta, não parece indicar qualquer possibilidade de comunicação inequívoca entre as pessoas, ao contrário, pois, em nenhum momento é dito que se passa do discurso ao de fora. Sendo assim, ainda que um indivíduo, a partir das sensações exteriores, forme uma palavra/discurso sobre aquela sensação, ele não pode, ao enunciar tal palavra/discurso, revelar a outro, comunicar a outro, mostrar, enfim, a própria sensação – até porque a própria sensação não pode nem mesmo ser apreendida de modo seguro –, mas apenas a palavra/discurso que nele se formou. A palavra/discurso não é a própria sensação ou percepção, ela é apenas palavra/discurso.

Para finalizar, no penúltimo parágrafo de *MXG*, é apresentado novo argumento para a impossibilidade da comunicação, trata-se da diversidade das percepções por parte de indivíduos distintos e até em um único indivíduo, pois não há uma identidade das percepções, nem em um único indivíduo, muito menos entre duas ou mais pessoas. Quando uma pessoa fala algo, não

há garantia que seu ouvinte tenha na ideia a mesma coisa que ela ao falar, pois os dois indivíduos são distintos, assim como suas próprias percepções, não havendo meio de se comunicar um conhecimento seguramente de um para outro; e até em um único indivíduo se constata essa diversidade de percepções dependendo do tempo em que se encontra, se é no passado ou presente e também com qual sentido percebe, se ouve, se vê, se toca, etc.

Apontamentos finais

Nosso propósito foi apresentar a paráfrase de Sexto Empírico evidenciando o caráter desconstrutivo que, parece-nos, está presente em todo o texto de Górgias. Desconstrução essa não só de alguns paradigmas presentes em seu tempo, como de seu próprio texto. O modo como Górgias apresenta suas questões, sua estrutura de recuo que começa sempre por anular de saída a tese anterior, nos faz pensar que seu esforço maior é o de problematizar e refutar o absolutismo de certas concepções acerca do conhecimento, da linguagem e da verdade, incluindo as suas próprias. Principalmente no que diz respeito à linguagem, pois, ao término o que resta é a aporia em torno de uma comunicação inequívoca que ele sequer tenta refutar, como faz nas duas primeiras teses.

Em outros termos, parece-nos que a questão central de Górgias – não só do *Tratado* – é desnaturalizar a identificação da realidade, que nos é exterior, e do nosso discurso sobre essa realidade exterior. Pois ele percebe que o entrelaçamento entre a realidade e o nosso discurso sobre a realidade – que sempre permanece fora da própria realidade – não é algo pacificamente dado, mas algo extremamente complexo, pois, como diz Casertano (2004, p. 59), “é sempre e somente a nossa linguagem que estabelece a relação entre linguagem e realidade”. São dois planos distintos que devem ser distinguidos apesar de toda a dificuldade. E ele conclui um pouco adiante “é difícil estabelecer a ‘realidade’ de alguma coisa de maneira independente do nosso discurso: a afirmação (ou negação) da realidade de alguma coisa, o nosso inevitável atribuir predicados a alguma coisa, passam sempre através das nossas ‘qualificações’ daquela realidade”.

Atentamos a possíveis objeções que podem surgir ao afirmarmos que Górgias nos parece ser um pensador acentuadamente negativo ou destrutivo: não se trata de necessariamente deduzir uma má valoração sobre seus textos e sobre sua atuação na *polis* por isso, mas ao contrário, enxergamos essa tônica negativa como algo que pode ser extremamente positivo na vida em sociedade, pois detecta a não neutralidade de nossos discursos que, muitas vezes, se dizem neutros ou cobertos de boas intenções. Se trata de perceber melhor como conhecemos e

falamos sempre através do que percebemos das coisas, por mais que as coisas mesmas existam de um determinado modo e tenham características próprias que não conseguimos apreender.

Cremos que o pensamento de Górgias pode ser considerado destrutivo, negativo, sem que isso seja carregado de um valor moralmente vil. Não nos parece que ele pretende simplesmente destruir os fundamentos de tudo e ponto final, não cremos que se trata de uma espécie de niilismo que apenas radicaliza tudo negativamente e desiste de caminhos possíveis; mas tampouco cremos que seja para eleger outros fundamentos ou paradigmas no lugar dos anteriores, para dizer que ele próprio detém a verdade acerca dessas questões, mas, talvez, seja para denunciar o perigo ético-político que reside em torno de discursos e, especialmente, desses discursos que pretendem possuir uma verdade inequívoca e/ou neutra. Afinal, apesar de o discurso não conseguir dizer as coisas como elas realmente são, ele é um grande soberano que está para a alma como o *pharmakon* está para o corpo, é o que diz Górgias em *Helena*.

Dito de outro modo: a conclusão que retiramos do *Tratado* é que ele, apesar de ser extremamente gnosiológico, traz implicitamente em si já algumas questões ético-políticas derivadas de suas várias leituras possíveis. As várias consequências decorrentes do *Tratado*, parece-nos, leva diretamente a questões éticas que, cremos, raramente estavam dissociadas das questões gnosiológicas na Atenas dos séculos V-IV AEC. Evidente que essas questões levantadas no *Tratado* têm um valor epistêmico em si mesmas, mas, é exatamente isso que Górgias parece querer propor: conhecimento e ética não são dissociados. O conhecimento deve ser guiado pela ética, assim como a ética pelo conhecimento.

Claramente isso são apenas conjecturas possíveis a partir das questões suscitadas pelo texto e pelo direto vínculo que julgamos haver entre o *Tratado* e os demais textos de Górgias, não exatamente pelo que está explicitamente escrito. Mais à frente tentarei articular exatamente as interpretações extraídas da leitura do *Tratado* com os textos de *Helena* e *Palamedes*. Nossa conclusão é, portanto, que Górgias encerra o *Tratado* com uma aporia não simplesmente para brincar ou estabelecer essa aporia como verdade definitiva sobre os limites do conhecimento e da comunicação, mas, antes, para problematizar o conhecimento e deixar questões em aberto para que, sempre buscando, consigamos enxergar os *kairoi* e saibamos aproveitá-los da melhor maneira possível.

4.2 Parte II – A paráfrase do Anônimo (M.X.G)

Nada é

A paráfrase do Anônimo começa anunciando as três teses de Górgias, assim como faz Sexto. Entretanto, algumas divergências são percebidas desde o início. Primeiro, o Anônimo não enuncia o nome de Górgias nem no início, nem em qualquer parte do texto; segundo, os termos usados para resumir as três teses são bem distintos dos de Sexto: 1) ἄγνωστον, termo com ocorrências na época que teria vivido Górgias – aliás, com muito mais ocorrências na literatura grega em geral – e não apenas em épocas bem posteriores como o ἀκατάληπτον de Sexto. 2) δηλωτὸν, termo também bem menos técnico que os ἀνέξοιστον e ἀνερμήνευτον de Sexto e encontrado bem mais frequentemente.

Deixando de lado as peculiaridades dos vocabulários das duas paráfrases, sigamos o texto mais uma vez. Novamente as teses são anunciadas como um programa a ser desenvolvido nas três partes correspondentes que seguem. Aqui, entretanto, a divisão é bem menos homogênea que em Sexto. Seguindo a divisão de Cassin (1980), doze são os parágrafos. A primeira parte do texto, onde se encontra a primeira tese, é também aqui bem mais longa que as outras duas, mas não na mesma proporção que em Sexto, trata-se de mais da metade do texto, está nos parágrafos 3-8; a segunda parte encontra-se inteiramente em um único parágrafo, o 9; enquanto a terceira e última tese está em 10-12.

O doxógrafo anônimo inicia dizendo que para a primeira tese, são duas as demonstrações de Górgias e não apenas uma como em Sexto. A primeira demonstração seria a que é bem própria de Górgias e se baseia, como veremos, na confusão entre os vários sentidos do verbo ser; e a segunda demonstração seria uma espécie de síntese dos dizeres contraditórios de outros filósofos, como exemplo temos nomeados Melisso e Zenão.

Parece-nos que com sua segunda demonstração Górgias quer dizer que, se as doutrinas filosóficas pretendem que para algo existir, necessariamente, esse algo tem que ter certas características e essas mesmas doutrinas são contraditórias em pontos elementares, se segue daí que nada pode ser. Pois – é novamente um certo princípio de não-contradição que encontramos aqui –, o contrário elimina seu contrário. Assim sendo, cada doutrina filosófica anularia outra e seguiriam assim se anulando umas às outras, portanto, nada seria nos termos da filosofia. Em outras palavras, novamente, a ideia de que essa noção de ser abstrata não pode dizer nada de

modo seguro sobre a realidade. Veremos isso mais adiante, vejamos agora como a primeira demonstração se desenrola, trata-se apenas de um parágrafo, o de número três.

Essa é a demonstração que, segundo o doxógrafo, seria própria de Górgias. Segundo a análise de Cassin⁴⁶ (2005), a demonstração se baseia exclusivamente em uma análise do verbo ser e prova que nada é porque nem “ser” nem “não-ser” se sustentam na posição de verbo, porque não há um verbo para ser. Górgias estaria aqui, segundo a autora, partindo das premissas do *Poema* de Parmênides para radicalizá-las e demonstrar que ele, Parmênides, explora as confusões advindas dos vários sentidos possíveis do verbo ser.

Primeiramente, examinemos com cuidado a frase que anuncia a demonstração própria de Górgias, ainda no fim do segundo parágrafo: “Não é [possível] nem ser nem não ser” (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι). Cassin nos expõe que essa frase imita e completa o final do verso três do fragmento II do *Poema* de Parmênides: “que é e que não é [possível] não ser” (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). A fórmula de Górgias seria então homonímica e anfibólica. Homonímica porque ela joga com todos os sentidos do verbo ser, que pode tanto ser verbo de existência, como cópula, como um impessoal marcando a possibilidade. Anfibólica porque, dependendo do sentido do verbo ser, três construções são possíveis:

se se trata do verbo de existência, então os dois infinitivos têm função de sujeito: “nem o ser nem o não ser existem”; em se tratando da cópula, eles são os predicados de um sujeito que, normalmente, pode estar em elipse: “não é nem ser nem não ser”; com a modalidade enfim, os infinitivos se tornam completivos: “não é possível nem ser nem não ser”. (p. 21)

Não devemos então excluir qualquer um dos três sentidos para a frase, pois eles se complementam, nem tampouco ver como simples brincadeira ou defeito a homonímia e ambiguidade da argumentação, pois é, antes, o uso bem determinado de um recurso da língua grega – recurso esse já explorado por Parmênides no seu *Poema* –, e o propósito de Górgias aqui parece ser justamente o de tornar evidente a exploração desse recurso na nascente ontologia.

Após anunciar sua tese, ele tenta demonstrá-la da seguinte forma: “Pois, se o não-ser é não-ser, “o que não é” não menos seria que “o que é”. Pois “o que não é” é “o que não é” e “o que é, o que é, de modo que as coisas não mais são do que não são.

46 Para nosso comentário desta demonstração nos apoiaremos amplamente na análise feita por Cassin.

Para tentar entendê-la olhemos para as palavras da deusa no *Poema*, ela ordena que se evite a segunda via, ou seja, o caminho do não-ser. Górgias se contenta em seguir essa ordem e também não se engaja no caminho do não-ser – pois se fizesse isso estaria cometendo uma violência totalmente externa ao *Poema*, enquanto o que ele pretende é expor a falha no enunciado de identidade de Parmênides –, mas, para que se possa evitar o caminho proibido é preciso antes identificá-lo como tal. Dessa forma, nos diz Cassin (1990, pp. 25 e 26):

O ponto de partida mínimo do reengajamento filosófico é então uma proposição do tipo *não é não é* ou *o não ser é não ser*. Mas essa simples proposição, de uma exigência mínima, já é catastrófica. Pois, desde que é engatada, nada pode deter o processo de identidade, ele se desenrola conforme à descrição que dele fornece Parmênides para o é – ou antes conforme aquilo que se efetua no e pelo *Poema* – de tal forma que o verbo, por essa aplicação predicativa de si a si mesmo, advém efetivamente como sujeito. O não ser é não ser, assim como o ser é ser [...]

Portanto, quando enunciamos apenas o verbo ser, é impossível saber se o sujeito com o qual lidamos – seja nas frases ou no mundo – é como o “não-ser” ou como o “ser”. Assim sendo, é impossível então saber se estamos seguindo de fato o caminho do “ser” ou apenas o do “não-ser”, pois o próprio ato de diferenciar, demarcar claramente qual via deve ser seguida ou não, produz a indistinção dos dois. Pois bem, ao tentar então aplicar a mesma proposição de identidade ao “não-ser”, Górgias acaba expondo a falha dessa proposição, porém ele não se aproveita dessa falha para se refugiar no “não-ser”, mas antes, torna manifesto que Parmênides é quem se aproveita do equívoco entre cópula e existência que o seu enunciado de identidade produz. É a ontologia nascente que cria um jogo de palavras, utilizando-se desse equívoco, para erigir o “ser” como regra.

Dito ainda de outro modo, se Górgias segue à risca o que ordena a deusa no *Poema*, ele precisa então aplicar ao “não-ser” o mesmo princípio de identidade que é aplicado ao “ser”, mas o resultado a que ele chega é exatamente o enunciado da diferença ou autocontradição do “não-ser”. Pois, como diz Cassin (2005, p. 33), “a identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação da identidade dos dois”, então, quando se diz que o “não-ser” é “não-ser” revela-se a contradição, os dois termos já não só não são idênticos como são contraditórios. É somente com o “não-ser” que a diferença contida no enunciado de identidade

clássico pode ser exposta, pois no caso da identidade do “ser” – “o ser é ser” – a diferença entre sujeito e predicado torna-se imperceptível, já que tanto “o ser é” quanto “o ser é ser” se confirmam e se confundem, assim como os sentidos de existência e cópula do verbo ser. Dessa forma é que Parmênides pode explorar esse equívoco do verbo ser para instituir o “ser” como regra.

Dessa forma, Górgias expõe que o “ser” da ontologia de Parmênides não é nada além de um efeito da língua, ou seja, o “ser” é produzido pela linguagem e toda a identificação dele se apoia no equívoco entre existência e cópula – aquele mesmo equívoco que tanto acusam os sofistas de explorarem –, e assim podemos perceber também que o discurso dele não deseja simplesmente colocar “o mundo da *doxa* no trono da *aletheia*” (2005, p. 15) e não refuta o *Poema* por uma preocupação com a adequação ao mundo sensível, mas sim por uma maior atenção ao próprio discurso.

A crítica de Górgias nessa primeira demonstração seria então uma crítica à cisão radical que Parmênides teria feito entre “ser” e “não-ser” e com ela denuncia que o “ser”, o sujeito é um produto do verbo ser, ou, nos termos de Cassin (2005, p. 20), “a ontologia que se pretende necessária é possível se, e somente se, erigimos como regra uma exceção que se ignora: quando fazemos do ser uma tese, e do ente o herói de um romance”.

Assim, temos com essa demonstração um novo elemento em relação à paráfrase de Sexto. O material encontrado para essa primeira tese é basicamente o mesmo, a diferença está no uso que Sexto faz, tentando verter os argumentos a uma lógica cética. Lá na sua primeira tese, como apontamos, ele conclui que “nada é” se baseando apenas no sujeito, pelo fato de não ser possível encontrar nenhum sujeito que caiba ao verbo ser, nem o “ser”, nem o “não-ser”, juntos ou individualmente. No texto de Sexto não é possível que o “não-ser” sirva de sujeito ao verbo ser porque é sujeito ao mesmo tempo de um “ser” e um “não-ser” e então, é absurdo, seguindo o que chamamos “princípio de não-contradição”. Aqui, essa autocontradição também está em questão, como apontamos, mas ela seria resultado da constituição de identidade do “não-ser” partindo do enunciado de identidade proposto por Parmênides (Cassin, 2005, p. 32).

No parágrafo que segue à demonstração própria de Górgias, encontramos ideias que não tem absolutamente equivalência em Sexto, trata-se de um momento curioso do texto: uma intervenção do próprio doxógrafo, onde ele tece uma crítica à conclusão extraída de Górgias da sua argumentação; diz que não é evidente que se conclua da primeira demonstração que “nada é”. O Anônimo se pergunta por que o “não-ser” não é nem ser nem não ser, já que ele poderia

ser os dois e conclui indicando que do que Górgias diz parece seguir exatamente o contrário do que ele conclui.

Aqui, gostaríamos de apontar duas possíveis leituras, contraditórias, acerca da interpretação do doxógrafo em relação às teses de Górgias, entretanto, não tomaremos partido entre nenhuma das duas. Cassin (1998, p. 257) expõe que aqui o doxógrafo faz com Górgias o mesmo que Górgias fez a Parmênides, ou seja, o censura por jogar com os sentidos existencial e predicativo do verbo “ser”. Pois do que Górgias diz, assim também como Parmênides, pode-se seguir também seu oposto, ou seja, que “tudo é”.

Kerferd (1955, p. 11-13) faz um exame das objeções do doxógrafo e entende que ele deturpa o pensamento de Górgias, pois Górgias não teria dito em sua demonstração que todas as coisas não são mais do que são, mas que elas não mais são do que não são.

Creemos que o doxógrafo ou não percebe, ou percebe mas não diz, que o que Górgias parece demonstrar é que há uma autocontradição no próprio “não-ser”, ele é e não-é *ao mesmo tempo*, e se o critério de verdade ou realidade de um coisa – usado até então por alguns que procuram um princípio regulador da realidade que é idêntico a si mesmo, unívoco – é que não é possível uma coisa ser e não-ser *ao mesmo tempo*, então, daí se resulta que absolutamente nada é, pois no mundo concreto ou nas ideias não parece existir algo que não traga já em si seu contrário, ou sua diferença. Górgias parece expor que a identidade, longe de ser um “princípio de igualdade a si mesmo, de unidade e de unicidade atemporal colocado pelo eleatismo [...] e pela física jônica” (Cassin, 1990, p. 10) traz em si sua diferença. E não se deve considerá-los – a identidade e a diferença – apartados e colocados em uma hierarquia, como um sendo melhor ou pior que outro, mas entender que a cada momento peculiar uma ou outra coisa pode ser melhor ou pior.

Na segunda demonstração, a que se apoia nas teses contraditórias de outros autores, Górgias tenta provar que nenhum dos predicados possíveis comumente atribuídos ao “ser” resistem: nem “gerado” nem “não-gerado”, nem “unidade” nem “multiplicidade”, nem “movimento”. Na versão de Sexto, essa demonstração encontra-se entre os parágrafos 68-73, mas não traz os nomes de Melisso e Zenão como já indicamos no nosso comentário anterior. As argumentações, nos parece, são bem parecidas – com exceção à alusão feita ao movimento no parágrafo 8 de *MXG* –, e até melhor desenvolvidas em Sexto. Talvez não exatamente por um possível melhor entendimento do autor, e sim por não termos acesso a integralidade da paráfrase do Anônimo: os manuscritos estão em uma situação bastante precária exatamente

nesse momento da argumentação de Górgias, o parágrafo 7, por exemplo, praticamente não existe mais e há ainda uma suposição⁴⁷, já contestada⁴⁸, de que a crítica ao movimento fosse precedida por uma crítica ao repouso. Seja como for, no que nos restou da paráfrase não temos qualquer novo argumento ou informação diferente do que já comentados no texto de Sexto, por isso, passemos então a segunda tese do *Tratado*.

Se as coisas são, são incognoscíveis

A argumentação da segunda tese do *Tratado* está localizada em apenas um único parágrafo na versão do Anônimo, o de número nove. Enquanto a de Sexto se estende de 77-82, trazendo informações que aqui não se encontram, mas aqui também encontramos informações não contidas em Sexto.

A começar pelo modo que Górgias inicia a argumentação, em *MXG* ele diz que é preciso que as coisas pensadas sejam, enquanto em Sexto ele parte da premissa de que os “seres” não são pensados. Mais uma vez seguimos a interpretação de Cassin (2005, p. 34-45) que identifica o alvo dessa crítica no fragmento III do *Poema* de Parmênides: “pois o mesmo é pensar e ser” (Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.). É por isso então que ele começa afirmando que é preciso que as coisas pensadas sejam, pois parte da premissa de que “ser pensado” e “ser” são o mesmo, seguindo o rastro de Parmênides. Seria aqui então que entraria em cena aquela tese posteriormente atribuída por Platão aos sofistas – de que não é possível haver falsidade –, pois seguindo as premissas retiradas da identificação entre o pensar e o ser, absolutamente tudo que fosse pensado seria e então não seria absurdo que carroças lutassem em pleno mar.

Mas, parece-nos, Górgias nesse momento está apenas detectando mais uma vez a contradição inerente nos enunciados absolutos ou – pedindo licença ao anacronismo do termo – tautológicos que não admitem qualquer enunciado diferente deles mesmos. Um pouco mais à frente, entretanto, ele parece renunciar a seguir esses pressupostos e na verdade expõe o que Cassin chama de impossibilidade do *pseudos* (Cassin, 2005, p. 34-38), impossibilidade entendida como não sendo possível discernir o falso do verdadeiro. E isso fica evidente, parece-nos, pelas próprias palavras finais do parágrafo: “e quais [são] verdadeiras [é] inevidente”, ou seja, quais as coisas pensadas ou experimentadas por meio dos cinco sentidos são verdadeiras e quais são falsas, não é possível saber de modo preciso. Portanto, não é que não exista o falso, ele existe tanto como qualquer outra coisa. Górgias não nega que os pensamentos possam ser

47 Untersteiner (1949); Zeller (1923); Gomperz (1912).

48 Não aceitam essa suposição Calogero (1932); Gigon (1936); Cassin (1980), dentre outros.

verdadeiros ou falsos, mas tão somente que é impossível diferenciá-los objetivamente, não há um critério seguro para isso, pois é impossível termos uma representação adequada das coisas.

Podemos concluir isso através da analogia que Górgias faz entre as coisas pensadas e as coisas vistas. Parece-nos que o que ele quer deixar claro é que nenhuma forma de apreensão, nenhum sentido é superior ao outro e que cada um se encerra em si mesmo (assim como na argumentação de Sexto). Sendo assim, impossível termos um critério seguro para diferenciar e demarcar claramente o verdadeiro e o falso, pois aquilo que alguém vê, outro pode pensar, enquanto aquilo que alguém pensa, outro pode ver, “para além disso” não há coisa alguma. Ou seja, o que vemos é apenas o que vemos, o que pensamos apenas o que pensamos. Argumento semelhante ao de Sexto para essa segunda tese, que evidencia a heterogeneidade dos sentidos e percepções sensíveis.

E se são cognoscíveis, não poderiam ser mostradas a outrem

Terceira e última tese que aqui é dividida em dois parágrafos, dez e onze. Para essa tese, sem dúvida, os argumentos de *MXG* e Sexto praticamente não se equivalem. Com exceção exatamente do argumento utilizado na tese anterior, o da heterogeneidade dos sentidos e percepções sensíveis. Assim como em Sexto, Górgias evidencia que existe uma total autonomia de cada sentido e, assim, não há meio de um se converter em outro. A visão não ouve um som, nem a audição vê uma cor; assim também, tanto a palavra como o pensamento têm total autonomia. Górgias se pergunta inclusive, como alguém conseguiria converter um pensamento em um dizer ou palavra. E assim, poderíamos até conhecer alguma coisa (é o recuo concedido como em todo o restante da estrutural do texto), mas seria completamente impossível converter isso que conhecemos – seja através do pensamento, ou de algum dos cinco sentidos – em palavras ou discursos. Sendo assim, a palavra perde sua tradicional função de comunicadora da verdade ou da realidade das coisas, pois ela não rememora, não faz referência, não revela, enfim, qualquer coisa exterior a ela. Ela é apenas palavra.

Isso já ficou claro em Sexto e no primeiro parágrafo da argumentação julgamos que a diferença não seja muito grande, cremos que apesar de ser dito de outro modo e com outros exemplos, com esse argumento se chega à mesma conclusão da paráfrase de Sexto: a palavra/discurso não rememora o de fora. Mas, no segundo e último parágrafo da argumentação, novos elementos aparecem em relação ao texto de Sexto, um argumento que não possui equivalente e ajuda a demonstrar a não correspondência entre realidade, conhecimento e discurso e a autonomia das coisas, dos pensamentos, dos sentidos e da palavra.

Mais um recuo é admitido: supondo que fosse possível conhecer algo com segurança e fosse possível dizer a alguém aquilo que se conhece, é apresentado novo argumento para a impossibilidade de uma comunicação inequívoca. Trata-se da diversidade das percepções por parte de indivíduos distintos e até em um único indivíduo, pois não há uma identidade das percepções nem em um único indivíduo, muito menos entre duas ou mais pessoas. Quando uma pessoa fala algo, não há garantia que seu ouvinte tenha na ideia a mesma coisa que ela tinha ao falar, pois os dois indivíduos são distintos, assim como suas próprias percepções, não havendo meio de se comunicar um conhecimento seguro de um para outro; além disso, até em um único indivíduo se constata essa diversidade de percepções dependendo do tempo em que se encontra, se é no passado ou presente e também com qual sentido percebe, se ouve, se vê, se toca, etc. E assim, a pista que fica ao final desse argumento é que, é exatamente o discurso que é o responsável por alguma espécie de identificação entre os sujeitos distintos e até em um único indivíduo.

4.3 Parte III – Elogio de Helena

Introdução

O *Elogio de Helena* é, provavelmente, o texto de Górgias mais traduzido, comentado ou citado entre os que se debruçaram sobre o autor⁴⁹, seja por um viés mais filosófico ou literário. O tema do discurso é, portanto, bem conhecido: trata-se de um Elogio feito à Helena com o intuito de isentá-la da culpa de ter causado a guerra entre gregos e troianos e provar sua inocência, mostrando que qualquer uma das razões (necessidade do destino, violência física, persuasão do discurso ou força do amor) que a teriam feito seguir Páris é suscetível de inocentá-la⁵⁰. Helena, então, é ainda mais conhecida – amada e odiada – que seu elogio, de modo que nos absteremos de uma apresentação da personagem, pois como diz o próprio Górgias em seu texto, “dizer aos que sabem aquilo que sabem tem credibilidade, mas não traz contentamento” (§ 5).

O discurso de Górgias está dividido em 21 parágrafos; nos §§ 1-2 Górgias expõe suas intenções ao escrever o discurso: livrar Helena da acusação demonstrando que os que a censuram se enganam; nos §§ 3-5 é feita uma rápida apresentação da personagem, exaltando sua linhagem e beleza; em §§ 6-7 estão os dois primeiros possíveis motivos que fizeram Helena seguir Páris: a necessidade do destino ou vontade dos deuses e um sequestro violento; a mais extensa parte do texto são os §§ 8-14, onde Górgias, ao expor a terceira possível causa (a persuasão do discurso), tece seu famoso elogio aos poderes do *logos*; em §§ 15-19 expõe a quarta causa que seria a força do amor e finalmente encerra em §§ 20-21 afirmando ter cumprido o que estabeleceu no início.

O contrário disso é desordem...

Górgias, assim como em *Palamedes*, inicia seu discurso anunciando uma série de termos que possuem significados morais amplamente partilhados entre os gregos de sua época – no caso de *Helena* bem mais que em *Palamedes* – divididos entre um valor positivo e um negativo:

^{49 11} A título de curiosidade, entre o material que coletamos em língua portuguesa, em especial brasileiro, de longe é o texto mais comentado ou citado de Górgias, seja na área restrita da filosofia ou das letras, seja de um modo transdisciplinar. Sobre os estudos feitos em diversos países da Europa não é preciso falar como são igualmente abundantes. É também o mais traduzido e editado, em várias línguas, entre os quatro textos aqui presentes.

⁵⁰ A força do amor como quarta causa não é assunto concorde entre alguns comentadores, alguns a recusam como quarta causa por motivos diversos, como por exemplo, Cassin (1995) e Untersteiner (1949), falaremos melhor sobre isso e nos posicionaremos no decorrer de nosso comentário ao texto.

a ordem e a desordem. Fica claro de saída que o texto tratará sobre uma questão ética e que cada uma dessas virtudes individuais deve ser levada em consideração pelos espectadores no decorrer de seu discurso como uma espécie de lei geral a ser seguida⁵¹. Portanto, é a partir desses termos que se deve julgar Helena, porém, o que esses termos significam não é precisado por Górgias aqui e em nenhum outro texto. Algo que nos faz supor que um de seus objetivos é exatamente se utilizar de valores convencionais depositados em certas palavras para transformar o consenso existente sobre a culpabilidade de Helena a partir exatamente desses mesmos lugares comuns. Em outros termos, Górgias parece pretender jogar – παίγνιον é o célebre e muito discutido termo que encerra seu discurso – com os vários sentidos e aplicabilidades possíveis de palavras amplamente compartilhadas entre seus concidadãos para então produzir um novo consenso sobre Helena, onde ela seria então passível de louvor, vítima e não culpada pelo ocorrido.

Desse modo, é dando *certa lógica ao discurso* (λογισμὸν) que Górgias pretende construir uma nova Helena, um novo consenso em torno de Helena, ou, literalmente em seus termos: mostrar a verdade e pôr fim à ignorância. O que está em questão quando Górgias usa a palavra “verdade” nos parece ser: ela não corresponderia (como fica evidente a partir do *Tratado*) com algo exterior ou anterior a ela, seja uma coisa, uma ideia ou um sentimento. Ela é apenas o que se diz que ela é, ela só existe a partir do discurso, no discurso e só pode ser demonstrada pelo discurso, não por uma correspondência com algo real, mas exatamente por criar qualquer coisa como uma realidade⁵².

A verdade de um discurso seria o que ele consegue produzir de real, de efetivo na realidade, a verdade estaria sempre em relação apenas com o discurso e o efeito que ele causa nos ouvintes; objetos, fatos, sentimentos, ideias podem ser sim considerados reais, verdadeiros ou falsos, mas apenas via discurso, apenas quando um discurso consegue “dar certa lógica” à realidade, quando consegue construir, reconstruir, alterar ou destruir algo como um objeto, um fato, um sentimento, uma ideia. Não há verdade ou falsidade nas próprias coisas ou ideias que possam ser reveladas – e, se há, o ser humano não consegue apreender: os fatos, os sentimentos,

51 A título de curiosidade, alguns comentadores notaram certa semelhança dessas linhas iniciais com a passagem 71e–72a do *Mênon* de Platão, onde o personagem homônimo – declaradamente admirador de Górgias – em vez de fornecer uma definição unitária de *areté*, enumera alguns possíveis significados, distinguindo cada virtude de acordo com gênero, idade, condição social. É o caso de Graciela e Maria Cristina (2011, p. 46) e Untersteiner (2012, p. 166).

52 Para mais detalhes sobre o conceito de verdade em Górgias, indicamos Cassin (1995) e Coelho (2010) que interpretam de modo diverso o que seja a verdade em Górgias, mas que nos parecem hipóteses igualmente interessantes.

as ideias podem existir realmente, mas enquanto um discurso sobre eles não for elaborado de modo convincente, não conseguiríamos acessá-los sequer parcialmente.

Perceba-se que não se trata de considerarmos que as ideias, as opiniões, os sentimentos e as palavras de um único indivíduo sejam o critério da verdade – ou que não haja critério para a verdade, pura e simplesmente –, mas que é preciso tentar estabelecer a verdade das coisas via discurso e em *relação* com as pessoas; examinando cuidadosamente as questões em causa, criando, desfazendo e refazendo consensos (*homonoia* e *homologia*) entre as pessoas; criando, confirmando ou ressignificando os valores amplamente partilhados entre os cidadãos de uma *polis* qualquer para que se viva cada vez mais em harmonia, apesar de e respeitando as diferenças existentes entre seus cidadãos. Não erigindo uma verdade e valores que teoricamente seriam únicos e que serviriam para excluir tudo que lhes fossem contrários, mas estando constantemente tentando organizar e reorganizar as diferenças para que possam coexistir.

Assim, parece-nos que em *Helena* estão pressupostas as teses do *Tratado*, desde o início e até o fim, parecendo ser mais uma continuidade dele⁵³. Como se Górgias tomasse a última aporia do *Tratado* como pressuposto já na saída de seu texto. O fato de a terceira aporia do *Tratado* ser realmente a mais difícil de ser superada – lembremos as concessões feitas em relação às duas primeiras teses, mas não sobre a terceira – nos faz deduzir que o maior propósito de Górgias é demonstrar os limites da linguagem humana e, consequentemente, denunciar o enorme poder de persuasão que passa despercebido nas diversas falas e discursos – sejam filosóficos, poéticos ou cotidianos – na vida política de uma *polis*. Só ao tomarmos consciência do real poder das palavras é possível fazer um uso consciente e proveitoso delas.

Se falarmos em termos de “verdade” e procurarmos por ela, apenas no discurso, apenas “dando certa lógica ao discurso” podemos encontrá-la. Ela não é algo absoluto ou transcendente – aliás, se for, não é acessível ao ser humano e ainda que seja não pode ser transformada em palavras e dessa última aporia parece não haver escapatória –, e isso ele demonstrará com os diversos argumentos que tentam demonstrar a inocência de Helena. Em outros termos, podemos dizer também que a verdade é uma espécie de consenso que pode e mesmo deve ser modificado e reconstruído continuamente pelos seres humanos na *polis*.

Então, é a partir de valores amplamente partilhados em um antigo consenso, e dando certa lógica a eles, que Górgias pretende fazer seu elogio, para modificar e construir um novo

53 Falamos em continuidade não em um sentido cronológico ou de uma teoria bem estruturada, mas apenas de uma aparente consistência entre as ideias apresentadas nos três textos de Górgias.

consenso em torno de Helena, apresentando apenas um novo modo de encarar o mesmo fato a partir dos mesmos valores; se isso será bem ou mal-sucedido, entretanto, não depende unicamente de o discurso ser rigorosamente lógico, patético ou uma mistura de ambos, mas tão somente de trazer elementos suficientes para conseguir convencer o espectador, o cidadão, enfim, a pessoa para quem se fala. O discurso, como dirá Górgias, é um soberano, mas que está sempre partindo de alguém e em relação com alguém, ele age exatamente na relação entre as pessoas; e como não se tem garantias que um outro que ouve tem a mesma coisa na ideia que aquele que fala (é um dos argumentos da terceira tese em *MXG*), resta que é preciso uma disposição também da parte do ouvinte para ser persuadido e não apenas da pessoa que enuncia o discurso e tenta persuadir. Isso ficará mais evidente, por exemplo, em *Palamedes*, pois sabemos pela tradição mítica que Palamedes foi condenado à morte a despeito de todos os fatos e argumentos apresentados. Ainda que Palamedes houvesse feito uma apologia como aquela que propôs Górgias ou de outro tipo, ainda que fosse de fato inocente, a verdade da sua inocência não poderia ser revelada e comprovada irrefutavelmente por meio da palavra ou de qualquer outro meio que o ser humano disponha e, seguindo o texto de Górgias, mesmo inocente não foi bem-sucedido na produção da verdade sobre sua inocência.

E tendo ultrapassado o tempo de então por meio do discurso...

Górgias irá propor as possíveis causas que teriam feito Helena fazer o que fez e que a isentariam de culpa: necessidade do destino, violência física, persuasão do discurso ou força do amor. cremos que os três primeiros motivos fazem parte de um mesmo momento da argumentação, que têm como pressuposto que Helena definitivamente não fez nada, ela apenas sofreu. Górgias constrói então uma Helena passiva, vítima da violência, seja ela proveniente de um deus, de um humano ou das palavras proferidas por um humano. Natural, então, não só isentá-la, mas se compadecer dela e indicar o responsável por ela ter feito o que fez (melhor dizendo, o que não fez). Já a quarta parte do discurso parece indicar um outro tempo na argumentação, onde Helena não seria mais vítima, mas ainda assim seria passível de absolvição: ela teria sido ativa nessa circunstância, ela mesma teria escolhido seguir Páris ao se apaixonar por ele e, portanto, seria culpada, mas, ainda assim deveria ser absolvida pois foi vítima de seus próprios olhos.

Parece-nos então que estamos, de início, diante de três momentos de passividade que, entretanto, vão progressivamente preparando o espectador para a quarta causa, a que expõe uma

Helena culpada, ainda que isenta de culpa. A primeira causa traz uma violência completamente transcendente: a vontade de um deus, à qual nenhum humano poderia resistir, pois tem a força da necessidade. “Um deus é superior a qualquer humano em força, sabedoria e outras coisas”, natural, portanto, que o responsável não seja Helena e sim o deus que desejou que ela fosse até Tróia. A segunda causa será a violência, agora já completamente humana e, portanto, passível de ser evitada, de um rapto e novamente Helena é a vítima que, agora, deve ser não só liberta de culpa, mas lamentada ao passo que seu agressor deve ser odiado. A última das três primeiras causas é a violência exercida por um *logos* persuasivo que, como sabemos e veremos, é considerado um grande soberano que imprime na alma de um ouvinte o que bem quer; mas, apesar disso, não esqueçamos, entretanto, que o discurso é produzido sempre por um humano e exerce uma espécie de encantamento em outro humano, ou seja, o discurso por mais soberano que seja e por mais que a força da persuasão tenha a aparência da necessidade, opera na *relação* entre pessoas. É preciso mais que um bom orador para persuadir uma audiência, a audiência tem que igualmente deixar-se persuadir. E é depois disso que aparece, em um quarto momento distinto, uma nova Helena, que escolhe seguir Páris, homem pelo qual se apaixonou. Em suma, culpada, porém, ainda uma vez mais passível de absolvição, afinal foi vítima de si mesma. Sendo assim, parece-nos que Górgias pretende modificar o consenso e convencer seu ouvinte passando por “níveis de necessidade” da violência sofrida por Helena: de uma violência absolutamente impossível de deter, a vontade de uma divindade, até a violência do discurso que pressupõe alguma possibilidade de escapatória.

Antes de voltarmos nossa atenção para a mais extensa parte do texto, onde Górgias tece seu elogio ao *logos* e onde vemos maior relação com as teses do *Tratado*, gostaríamos apenas de fazer menção à segunda causa que teria feito Helena seguir Páris. Ela teria sido violentamente arrebatada por Páris o que, mais que a isentar de culpa, suscitaria uma condenação do homem que a violentou. Parece-nos que, já aqui, Górgias começa a tentar inserir um novo consenso entre os gregos: o de que a mulher vítima de uma violência deve sempre ser lastimada e o agressor culpado. Até onde sabemos, não temos na literatura grega até a época presente de Górgias, uma menção ao dever de ser acusado, desonrado e punido por lei um homem que violenta uma mulher, mas Górgias é bem claro em seu discurso: o agressor deve ser responsabilizado pelo discurso, pela lei e pelo ato.

Evidente que as intenções ao fazer isso possa não ser a modificação de um consenso sobre tais coisas, mas ser apenas e simplesmente “jogar”, demonstrando como um discurso logicamente persuasivo pode moldar o que bem quer na alma do ouvinte, até mesmo que uma

mulher mereça ser lamentada por ter sido vítima de violência física e/ou sexual. Aqui não nos interessa especular as intenções pessoais do autor (algo impossível de ser demonstrado), mas não deixamos, entretanto, de achar digno mencionar o fato de uma mulher ser defendida da violência sofrida em uma época em que apenas homens eram considerados cidadãos de uma cidade e mulheres não tinham direito político, logo, não poderiam elas mesmas acusar quem quer que seja.

Se foi o discurso o que a persuadiu e iludiu sua alma...

Passemos, então, a terceira causa – que inicia no parágrafo oito e se estende até o quatorze –, onde Górgias centra-se em analisar e expor o poder do *logos* e sua violência persuasiva. Graciela e Maria Cristina (2011, p. 53-54) descrevem essa parte como um procedimento de indução dividido em três etapas. A primeira, § 8, afirma a potência do discurso e seu efeito sobre a alma; a segunda, §§ 9-13, oferece uma revisão de diferentes *technai* cujo exercício mostra diversos tipos de discursos que influenciam de maneira poderosa a alma humana; e por fim, em § 14, é feita a famosa analogia com o *pharmakon*, onde explicita o modo de operação do discurso na alma.

Creemos que aqui ocorre nova diferenciação nos níveis de violência, pois o agente agora atuaria não apenas fisicamente, mas exerceria sua influência maior na alma, apesar de seu poder afetar também o corpo. Ou seja, nesse terceiro momento da argumentação, parece-nos, Górgias passa de uma causa externa a uma interna. Por mais que o discurso seja proferido por uma outra pessoa e que ele possua seu próprio corpo⁵⁴, a afetação é feita antes de tudo na alma do ouvinte, e, portanto, parece existir já aqui uma parcela – ainda que mínima – de responsabilidade da pessoa persuadida. Pois por mais que o efeito criado na alma tenha a aparência de necessidade e a enfeitece, ainda assim, teria sido Helena quem resolveu ir, se deixando seduzir pelo discurso. Contudo, não é difícil isentá-la de culpa, afinal, foi vítima de um engano.

Perceba-se, antes de tudo, que o discurso tem o poder de iludir ou enganar e por isso deve – não apenas, mas também – ser temido, pois se trata de violência, ainda que agora não mais física, mas uma espécie de violência mágica. As duas grandes capacidades do *logos*, segundo Górgias, são persuadir (πείσας) e iludir ou enganar a alma (τὴν ψυχὴν ἀπατήσας), vejamos cada uma delas.

⁵⁴ Ainda que minúsculo e imperceptível, algo que nos faz deduzir que Górgias chama de corpo os sons das palavras.

Untersteiner (2012, p. 172), atenta para o fato de que a persuasão não era entendida como algo unívoco entre os gregos: ora era entendida como dotada de natureza racional, é o caso das palavras de Atena nas *Eumênides* de Ésquilo (vv. 885, 970-975); ora, “irrompe com toda a potência de um poder daimônico contra quem violou a justiça”, como por exemplo, em *Agamemnon* (vv. 385-387) do mesmo Ésquilo. O *logos* persuasivo, portanto, pode agir por meio da violência em vez de induzir um outro a tomar uma decisão racional e livre, por isso é ambíguo, já que pode ser racional ou violento e seu efeito pode ser benéfico ou nocivo.

O sentido da ilusão ou engano é, talvez, um pouco mais complexo, mas, igualmente ambíguo⁵⁵. Antes de tudo é importante apontar que há uma diferença entre engano (ἄπότη) e falsidade (ψεῦδος). A falsidade diz respeito ao aspecto objetivo do falso, sem a preocupação com a diversidade do momento que a proporcionou; também não importa que se trate de um erro ou de uma mentira consciente. Já no engano se reconhece o momento subjetivo, na medida em que quem engana tem sempre intenção de enganar e é também algo que não se deixa definir bem, visto que pode se manifestar por múltiplas vias. Examinando algumas passagens de autores gregos percebe-se que o engano se remete a uma atividade criativa, um ato do intelecto que transforma uma coisa em outra, a criação de algo novo, mesmo que esteja em oposição a uma suposta verdade; enquanto a falsidade exprime um valor gnosiológico ou ético, nada cria, vale somente como juízo.

Untersteiner analisa uma passagem de Tucídides (III, 43, 2) onde Diótodo diz que não há diferença explícita entre uma proposta política boa ou má, e que ambas devem despertar suspeitas, pois o orador que quer induzir o povo ao pior faz isso através do engano, mas também quem quer indicar a via justa deve inspirar confiança através do engano. O engano pressupõe, portanto, que se conheça tanto o falso quanto o verdadeiro, de modo que, assim como a persuasão, é um ato ambíguo – aliás, o engano se realiza também, mas não apenas, por meio da persuasão e podemos encontrar essa ideia desde Homero, até Platão (*Hípias Menor*; *Sofista*; *Fedro*, por exemplo). Diferente da mentira – que eticamente é considerada sempre um mau – o engano pode ser valorado como algo bom ou mau, dependendo do contexto em que se apresenta e das intenções de quem engana. Além disso, a pessoa que engana é considerada muitas vezes sábia, exatamente por ter conhecimento da suposta verdade ou falsidade das coisas. As duas características do *logos* expostas por Górgias aqui exprimem, portanto, sua ambiguidade.

⁵⁵ Nos apoiamos amplamente na exposição de Untersteiner (2012, p. 173-182) acerca do engano.

A potência do *logos* é, portanto, imensa, pois através do engano e por meio da persuasão, ele pode concretizar os atos mais divinos, o *logos* é responsável então por concretizar atos, ações, coisas, mesmo com seu corpo diminuto. E, parece-nos, um dos objetivos de *Helena* é exatamente demonstrar isso: a partir de um discurso ele consegue mudar um consenso tão forte como antigo em torno da culpabilidade da personagem. Ao mesmo tempo em que muda tal consenso, expõe os perigos e benefícios inerentes ao *logos* e mostra como é necessário termos uma compreensão sobre isso para saber utilizar o *logos* de acordo com a circunstância (καὶ πόδες).

Essa definição de *logos* parece-nos estar bastante em conformidade com a terceira tese do *Tratado*. O fato de discurso, coisas e ideias não serem homogêneos e que, por isso, o discurso não tenha a função de fazer referência a uma suposta realidade prévia, torna o discurso um grande soberano que sozinho consegue dar cabo de diversos atos, sozinho provoca diversos sentimentos, destrói, constrói e reconstrói diversas verdades e realidades. Em outros termos, a identificação de ideias e palavras em um mesmo sujeito e entre vários sujeitos na polis (ou seja, a *homonoia* e *homologia*) é obra do discurso. E é nesse sentido que dizemos que o discurso cria não só verdades, como também realidades, porque, através do discurso se age, é por ter determinadas coisas na ideia que escolhemos a forma de agir, e, desse modo, o discurso cria realidade, cria a cidade continuamente. Tendo isso como hipótese, Górgias mostra através de *Helena* e *Palamedes* como se dão esses consensos e como é preciso estar constantemente em revisão deles a fim de viver uma vida melhor, mais justa, tanto consigo mesmo como com os demais seres humanos da cidade. Podemos dizer que, o discurso em si mesmo é neutro, mas o uso que se faz dele nunca o é. Como diz Casertano (2004, p. 59) “a afirmação (ou negação) da realidade de alguma coisa, o nosso inevitável atribuir predicados a alguma coisa, passam sempre através das nossas ‘qualificações’ daquela realidade”.

Quantos persuadiram e persuadem tantos a respeito de tantas coisas...

Depois de anunciar uma espécie de definição geral da natureza do *logos*, Górgias passa a um exame de manifestações específicas dele, começa por falar da poesia que ele considera um *logos* como qualquer outro, com a única peculiaridade formal de ter um “metro”. A poesia – e aqui, cremos, Górgias se refere a todos os tipos de escrito com metro – teria a capacidade de despertar na audiência sentimentos representados por ela, sejam de alegria ou tristeza. E assim, por meio de palavras, cada pessoa sentiria em si mesma os sentimentos sentidos por outros. Notamos que, por mais limitado que o discurso seja em dizer coisas que se referem a uma realidade e por mais que pareça resultar de sua última tese do *Tratado* a completa

impossibilidade de uma comunicação, cremos que aqui Górgias indica que é possível haver comunicação, afinal, quando escutamos alguns discursos, podemos sentir em nós mesmos os mesmos sentimentos que sofreram os sujeitos da história. O que esse parágrafo de *Helena* nos faz deduzir é que Górgias conclui em sua terceira tese apenas a impossibilidade que essa comunicação seja feita de forma inequívoca, ou, em outros termos, é que não há garantia de sermos bem-sucedidos em nossa comunicação. Ela pressupõe um acordo entre as partes, acordo do que signifiquem os termos e acordo em querer persuadir e ser persuadido. Ou seja, ao ouvir determinado discurso uma espécie de conhecimento é sim comunicado, mas sempre a partir da subjetividade do ouvinte e não de uma possível objetividade ou universalidade contida no discurso. E essa subjetividade que ouve cria algo próprio a partir do discurso de um outro.

Um segundo exemplo dos poderes do *logos* é o de que ele tem o poder de transformar ou modificar a opinião na alma. Não só inspirar sentimentos e opiniões novas, mas também modificar as que já existem na alma; modificação, entretanto, que produz uma nova opinião, não a partir do nada como parecia ser dito antes, mas a partir da escolha entre uma antiga e uma nova opinião. Aqui, nos parece, é preparado o terreno para a analogia com o *pharmakon* mais à frente e o possível poder terapêutico do *logos*, quando usado visando o “melhor” e não o “pior”.

A título de curiosidade, neste mesmo parágrafo, § 10, temos a ocorrência de uma obscura citação das artes duplas da feitiçaria e da magia (γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσοὶ τέχναι). Foram variadas as interpretações a respeito do que elas signifiquem. Alguns se perguntam quais seriam as duas já supondo que se trata de duas artes diferentes. Untersteiner (1949) crê que Górgias estaria se referindo a poesia e a prosa artística; Dumont (1969) sugere que se trata da oratória e da medicina. Macdowell (1982) cita o problema e as suposições feitas por alguns estudiosos, mas ele mesmo não parece ter uma hipótese sobre o que signifique. Cassin (1995) propõe que se entenda a expressão assim como se entende os discursos duplos (δισσοὶ λόγοι), ou seja, que se trata de uma única arte capaz de dizer e fazer crer tanto uma coisa como seu contrário, tanto o verdadeiro como o falso. Apesar de todas as nossas leituras, não temos uma posição clara sobre isso, mas achamos a hipótese de Cassin a mais interessante entre as que consultamos.

Um terceiro exemplo da força persuasiva do *logos* se justifica, mais uma vez, a partir das limitações humanas em alcançar um conhecimento total e seguro acerca das coisas. Górgias diz que o ser humano não seria iludido e persuadido por um *logos* caso possuísse um

conhecimento seguro acerca do passado, do presente e do futuro. Entretanto, não é assim que acontece e a maior parte dos seres humanos tomariam a *doxa*, vacilante e insegura, como conselheira. Algo que nos faz deduzir, mais uma vez, que é a partir da consciência dessas limitações que um bom orador pode, com um só discurso, persuadir uma multidão. Somente tendo consciência das hipóteses demonstradas no *Tratado*, é que poderíamos tentar solucionar a terceira aporia e estabelecer um modo de comunicação mais ou menos efetivo.

Em seguida, o efeito da persuasão do discurso é comparado ao da força física, apesar de não possuir a aparência da necessidade, ou seja, apesar de às vezes o persuadido sequer perceber que está sendo violentado, ela possui sua força. De modo que quem foi persuadido age de acordo com o desejo de quem persuadiu e por isso está isento de culpa, enquanto quem persuadiu deve ser julgado culpado. Entretanto, notemos, apenas um discurso que já persuadiu a alma (o verbo está no aoristo, que indica uma ação pontual já realizada) é que pode forçar o persuadido a confiar no que se diz e no que se faz. Daqui podemos deduzir mais uma vez que existe uma parcela de responsabilidade ou atividade da parte de quem é persuadido, ele precisa aceitar se deixar persuadir para só então ser levado a concordar com o que diz o discurso. Verdenius (1981) sugere que o *logos* exerce seu domínio não pela força em sentido próprio, mas porque o próprio ouvinte aceita voluntariamente ser persuadido; para Untersteiner (1949), a violência do *logos* identifica-se com a consequencialidade lógica, mas não cremos que se trate exclusivamente disso, pois um discurso que não seja lógico pode igualmente persuadir. O próprio Górgias diz isso em *Helena*, que um discurso modelado apenas com beleza é capaz de encantar as pessoas.

Por fim, encontramos a célebre analogia entre *pharmakon* e *logos* que é considerada como uma característica essencial da sofística de modo geral. Platão já atentava para essa analogia quando coloca uma suposta defesa de Protágoras na boca de Sócrates (*Teeteto* 166c-167d), algo que nos remete diretamente a essa passagem de *Helena*. Lá, Protágoras diz que não é possível que haja qualquer distinção objetiva entre opinião e verdade, ser e parecer e que por isso o sábio não atua no campo da verdade, nem nunca seria capaz de fazer alguém passar de uma opinião falsa a uma verdadeira, mas saberia – semelhante ao médico em relação ao corpo – proceder inversões de estados da alma por meio do discurso. Assim, o sofista estaria apto a fazer passar de um estado pior para um melhor, e o *logos* seria essa espécie de *pharmakon* para o melhoramento da alma e da cidade. Não esqueçamos, contudo, a ambiguidade do *pharmakon*: como toda droga, ele pode tanto ser benéfico como maléfico (remédio ou veneno) e é preciso que se saiba manipulá-lo bem para conseguir fazer surgir o efeito desejado. Tal ambiguidade

expõe exatamente a neutralidade e ambiguidade que o *logos* carrega em si mesmo. Em si mesmo ele não é bom nem mal, verdadeiro ou falso, mas depende de quem o usa, como se usa e com que finalidade. Cassin (2005, p. 66), expõe que desse modo se instala uma problemática do valor, mas não sob a ótica de uma dicotomia excludente entre bem e mal, e sim “segundo a prática inerente ao comparativo, como um cálculo do melhor, do sentido do útil, e, mais exatamente, do útil para.

Passo à quarta causa com o quarto momento do discurso...

Passemos então à quarta causa, que inicia em § 15 e se estende até §19: foi vítima do amor. Aqui, como dito anteriormente, cremos que se trata de um motivo diferente dos três primeiros onde se via uma *Helena* passiva. Apesar de na terceira causa vermos que Górgias muda sutilmente o tom e considera uma certa agência mínima do ouvinte que é persuadido, ainda assim, existe um outro, alguém exterior – no caso, Páris – que produziu um discurso do qual Helena foi vítima. Agora, trata-se de uma Helena que se apaixonou e escolheu por vontade própria seguir Páris – nem violência transcendente, nem violência física nem violência discursiva de um outro, mas apenas ela própria que olhou o corpo de Páris e se apaixonou –, nessa medida então culpada, mas, ainda que seja culpada por ter ido por vontade, pode ser perdoada pois foi vítima de si mesma ou dos seus olhos.

Górgias, então, começa como que um exame acerca da visão que poderia parecer, em um primeiro momento, incoerente com o restante do discurso, mas cremos que apenas o completa. Lembremos novamente a segunda tese do *Tratado*, e o argumento de que cada percepção possui seu próprio critério de julgamento. Assim, a vista apenas vê e pode exercer um juízo apenas sobre o que vê, entretanto, não pode perceber toda a complexidade presente no que viu, é isso, cremos, o sentido da última frase. Por isso a alma é marcada tão logo vê, pois, a percepção da visão não é sempre mediada, mas é como um instantâneo. A visão – assim como parece ser também os outros sentidos que, entretanto, Górgias não fala diretamente – é um dos meios pelos quais o ser humano toma conhecimento da realidade, das coisas no mundo. Repetimos que para Górgias antes de existir uma dicotomia entre “coisas relativas ao pensamento” e “coisas relativas ao corpo”, existe uma ligação íntima e profunda entre os dois, ao ponto de serem indistinguíveis no homem – apesar de serem claramente heterogêneos como fica explícito também na segunda e terceira teses do *Tratado*.

Assim sendo, o conhecimento de algo – ainda que seja limitado e isso já o sabemos que é a partir do *Tratado* – não é uma atitude apenas racional, teórica, lógica, discursiva, mas também corpórea, um fato físico, como diz Casertano (2012, p. 287-288), “A alma – isto é, as

nossas atitudes mentais, as nossas convicções, mas também a nossa vontade e, por conseguinte, as nossas ações –, a alma está intimamente ligada ao nosso olho, quer dizer, ao facto de estarmos fisicamente envolvidos no mundo em que nos encontramos”, e através da visão determinamos também nosso comportamento.

O mundo está dado independente de nós – eis a concessão feita na segunda tese do *Tratado* –, ele tem uma constituição própria independente de nós, além de possuir um leque de valores historicamente construídos pelos humanos, entretanto, esse mesmo mundo e esses mesmos valores, adquirem um sentido diferente quando os vemos assim como quando falamos. Se a visão é, como já foi sustentado, tão autônoma como o *logos*, então ela também deveria ser uma soberana em alguma medida; apesar de isso não ser dito explicitamente aqui nem em lugar algum por Górgias, cremos que é algo que se pode deduzir⁵⁶. Obviamente os poderes da visão não são os mesmo que o do *logos*, exatamente por serem heterogêneos, mas, cremos, a característica de ambiguidade, tão recorrentemente referida ao *logos* está presente também na visão, pois se trata de outro sentido humano. Em outros termos, não é apenas o *logos*, ou apenas a visão ou apenas qualquer sentido humano que são ambíguos, mas o próprio ser humano que é dotado de “corpo” e “alma” simultaneamente.

E então, o que há de espantoso se – apesar de ir contra as leis humanas, contra os *nomoi* estabelecidos naquele espaço de tempo – ao olhar e sentir prazer no corpo de Alexandre, Helena se apaixonou e resolveu por si mesma segui-lo? É preciso examinar os poderosos efeitos causados pela visão até tentar responder essa que é a última, e não menos importante, questão colocada no texto.

Primeiro exemplo utilizado por Górgias: o da fuga diante da visão de temores em relação à vida. Pelo instinto de sobrevivência, temendo a perda da vida ou um enorme sofrimento, o ser humano pode ir de encontro às leis que julgam o que seja o belo e o bem⁵⁷. Esse exemplo diz respeito, portanto, a contradição entre um ato e o *nomos* estabelecido em uma determinada *polis*. Pois, diante da contemplação visual de um perigo iminente o modo como se vê uma dada cena determina o ato sequencial. Se alguém está disposto de tal modo que julga a vida um bem

56 Untersteiner (2012, p. 198) observa que “o mundo das sensações pode exercer a mesma (trágica) sugestão do logos [...] o mundo não é criação do espírito capaz de forçar sua unidade e harmonia, há uma oposição ao idealismo”. Acrescentamos que também o mundo não é o que cada um percebe o que ele é. Ele não é criação de um espírito idealista que unifica, mas é criação conjunta dos seres humanos na polis, é destruição, recriação e criação de consenso (homonoia e homologia) que é sim uma unidade, mas feita de diferenças e que varia de acordo com a ocasião.

57 Algo que Górgias também coloca como argumenta na boca de Palamedes.

a ser conservado ainda que agindo contrariamente à lei, então foge, se, ao contrário, o olho desperta o desejo de luta independente do resultado, então luta-se. Segundo Casertano:

O olho, portanto, dado que não se confunde simplesmente com o olhar, exprime um modo essencial do nosso relacionamento com os fenômenos, e, por conseguinte, é um instrumento vital para medir a autenticidade do nosso ser além da banal tagarelice sobre o mundo e sobre nós mesmos. Tal como o *logos* tem em si um poder tremendo e pode curar, mas pode também envenenar a alma, também o olho, o olhar, tem a tremenda possibilidade de matar ou de alegrar a nossa alma (2012, p. 290).

O segundo exemplo segue com a exposição de sentimentos que surgem por uma visão que provoca terror. E o último exemplo apresentado muda de tom, trata-se agora do prazer que pode advir da visão. Assim como o *logos* pode suscitar todo tipo de sentimento – do pior ao melhor – também a visão o pode. Aqui Górgias já prepara o terreno para a última questão do texto que tenta mostrar como Helena, apesar de culpada, foi vítima de si mesma, de sua própria visão prazerosa do corpo de Páris. Ainda segundo Casertano:

O olho, o sentimento fundamental de atração e de repulsa, o desejo, o amor, a consciência desta atração ou repulsa, formam os muitos elos de uma cadeia que não pode ser quebrada, sob pena de uma condenação a raciocinar abstratamente, a construir discursos vazios, a não perceber nada mais da nossa situação concreta. O ser humano é precisamente esta mistura de olho e de mente, de sentir e de comportar-se, e ao mesmo tempo é o pensar sobre o seu sentir e sobre o seu modo de comportamento, quer dizer, é o falar deles. (2012, p. 293).

Depois de todos esses exemplos, é natural que o ouvinte concorde que Helena foi vítima de seus olhos, pois assim como o *logos* é ambíguo e tem a força da necessidade apesar de não parecer, parece que a visão também o é. A observação da beleza desencadeia naturalmente o amor ou o desejo e isso foi dito mais de uma vez (§ 4 em relação ao belo corpo de Helena; § 18, em relação às belas obras feitas pelos pintores e escultores), portanto, a única coisa que impedia que Helena seguisse Páris era a lei, o *nomos* estabelecido pelos seres humanos anteriores aos dois. Mas essa lei, exatamente porque humana, limitada e ambígua, não deve necessariamente ser aceita passivamente, de forma acrítica, mas, ao contrário, é preciso que sempre se avalie a ocasião particular para que se tome a decisão do que deve ser feito. E é preciso que se destrua um consenso para construir outro, que se adeque melhor aos *kairoi*,

consenso agora que se entende como um constructo e não como uma identidade hierarquicamente natural. É, então, exatamente isso que Górgias parece ter feito: demonstrou como é possível e preciso ter consciência dos poderes, limitações e ambiguidades do *logos* para passar de um estado pior a um melhor, para poder utilizar a palavra como um *pharmakon* útil. Se, então, os dois se apaixonaram, que mal há nisso? Mostra-se que isso era útil e prazeroso para os dois, portanto, Helena – apesar de culpada de acordo com um *nomos* antigo que Górgias tentou desconstruir – é passível de ser absolvida.

Para finalizar, cremos que o controverso *παίγνιον* que conclui o discurso, longe de tirar a seriedade dele expõe exatamente sua seriedade: trata-se de um jogo, um jogo de palavras em que, partindo de termos e valores amplamente compartilhados ressignifica-os e cria novos valores. Cria não só uma nova Helena, isenta de culpa, mas para inocentá-la transforma concepções e valores de seus concidadãos – é assim que entendemos, por exemplo, a quarta causa, que mostra Helena vítima apesar de culpada. Em suma, ao mesmo tempo que detecta as contradições e ambiguidades constituintes do *logos*, demonstra como é possível que o discurso atue como *pharmakon*. É um jogo de palavras – mas não esvaziadas de sentido – que ao mesmo tempo problematiza o grande poder persuasivo da palavra e demonstra como é possível exercer esse poder. O “elogio” é apenas de Helena, para Górgias se trata de um jogo que destrói um antigo consenso e cria um outro a partir exatamente dessas ruínas. E nesse sentido falamos em destruir o consenso na *polis*, destruir, mas apenas para que se perceba o caráter problemático da linguagem e que novas possibilidades sejam abertas, possibilidades de um consenso que agora se reconhece como problemático, múltiplo, ambíguo e existente unicamente via *logos* e não por uma adequação com uma realidade que seja entendida como naturalmente justa, mas adequado a uma realidade útil, tanto individual como socialmente.

4.4 Parte IV – Defesa de Palamedes

Introdução

Apesar da crescente revalorização da obra de Górgias, a *Defesa de Palamedes* não recebeu tanta atenção quanto os outros textos remanescentes do autor. Ainda são poucos os estudos e traduções deste texto em comparação aos demais escritos de Górgias.

Assim como no *Elogio de Helena*, o texto de Górgias gira em torno de um personagem mitológico aparentemente bem conhecido pelos gregos, um herói participante das primeiras campanhas da guerra de Tróia: Palamedes, filho de Náuplio e Clímene, que teria sido injustamente acusado de traição por Odisseu e condenado à morte.

O mito de Palamedes nos chegou de modo fragmentado⁵⁸ e o nome do herói não é sequer citado por Homero na *Iliada* ou na *Odisseia*. Sua fonte mais antiga seriam os *Cantos Cíprios*, datado do século VIII AEC, cuja autoria é geralmente atribuída a Estasino de Chipre e que nos chegou de modo fragmentado. Proclo, na *Crestomatia*, fez um resumo dos onze livros que comporiam os *Cantos Cíprios*, nos quais Palamedes aparece como sendo o responsável por desmascarar o plano forjado por Odisseu para não ir à guerra de Tróia e por causa disso foi morto afogado pelo próprio Odisseu com ajuda de Diomedes.

Conta-se que, quando os gregos foram a Ítaca buscar Odisseu para a expedição que iria a Troia, o herói fingiu estar louco para não ser levado, atrelando um cavalo e um boi a um arado e conduzindo-os pelo campo. Odisseu conseguiu enganar a todos, exceto Palamedes, que colocou Telêmaco na frente do arado, fazendo com que o próprio Odisseu revelasse sua sanidade. Daí, supostamente, teria nascido o ódio de Odisseu por Palamedes, pois, ao desmascará-lo, obrigou-o a deixar sua terra e ir com os gregos para Troia.

Haveria ainda três tragédias sobre o mito de Palamedes das quais nos restam apenas fragmentos: de Ésquilo (fr. 181 e 182), Sófocles (fr. 478-481) e Eurípides (fr. 578-590). Além de um discurso de um aluno de Górgias, Alcidas. O que nos faz deduzir que os atenienses do V século AEC. – época em que teria vivido Górgias – estavam bastante familiarizados com o mito de Palamedes. Segundo Woodford, talvez date do século V a versão de que Palamedes teria sido injustamente condenado à morte em virtude de uma acusação de traição feita por Odisseu, e não assassinado por ele. Para convencer os gregos da traição de Palamedes, Odisseu teria escondido ouro debaixo de sua tenda e escrito uma carta supostamente enviada por Príamo, da qual se deduzia que Palamedes prometera ao rei trair os gregos em troca da quantia em ouro

⁵⁸ Para uma descrição detalhada das fontes do mito de Palamedes, indicamos a leitura de Martinez (2008, p. 82-86) e Giombini (2012, p. 147-151).

colocada sob sua tenda. Diante dessas evidências forjadas, Palamedes foi julgado e condenado à morte pela maioria dos gregos.

Segundo a tradição, Palamedes se destaca por sua inventividade. A ele são atribuídas diversas invenções – como algumas letras do alfabeto, os números, pesos e medidas, táticas militares e o jogo de dados –, o que poderia ter despertado a inveja de Odisseu. Há muitas variações do mito de Palamedes e das possíveis causas da injusta acusação feita por Odisseu, e aqui pretendemos mencionar brevemente apenas algumas.

Voltando ao nosso discurso em questão, ele foi escrito por Górgias como uma suposta autodefesa de Palamedes contra a acusação de Odisseu e parece simular o ambiente de um tribunal composto por ilustres juízes, seus companheiros de guerra e o próprio Odisseu. Podemos observar semelhanças com as *Tetralogias* de Antifonte: uma sequência de quatro discursos, dois de acusação e dois de defesa, alternados, proferidos por uma única pessoa e dirigidos aos juízes.

A partir desse mito, Górgias elabora um discurso em que Palamedes se defende da falsa acusação perante um tribunal, mas cabe destacar uma peculiaridade do texto de Górgias em relação às várias versões do mito: ele parte do pressuposto de que Odisseu não forneceu uma única prova da suposta traição de Palamedes, nem sequer testemunhas – tampouco Palamedes poderia encontrar de defesa, pois seria impossível alguém presenciar o que não aconteceu. Assim, os juízes só poderiam decidir através do que fosse demonstrado tanto pela defesa quanto pela acusação unicamente a partir de discursos e, portanto, Palamedes precisa desenvolver argumentos logicamente fortes para convencer os juízes de seu veredito. De início não existe culpa ou inocência até que se tenha estabelecido, via discurso, a verdade ou existência dos fatos.

O discurso é dividido em 37 parágrafos e subdividido por Untersteiner (1949, p. 112-113) em 6 partes: §§ 1-5, προοίμιον, proêmio; §§ 6-21, ἀπόδειξις, demonstração da inocência; §§ 22-26, τὰ πρὸς ἀντίδικον, argumento do adversário; § 27, ἀντικατηγορίαι, contra-acusação; §§ 28-36, τὰ πρὸς τοὺς δικαστὰς περὶ ἑαυτοῦ περὶ αὐτῶν, apelo aos juízes; § 37, ὑπόμνησις, recapitulação e encerramento.

O perigo está em torno da honra e da desonra...

O texto de *Palamedes*, assim como *Helena*, parece partir de um lugar comum entre os gregos para então, no decorrer de sua defesa, modificar o consenso acerca da culpabilidade das personagens centrais. Nem Helena nem Palamedes eram acusados com justiça. Górgias parece expor que, se esses valores morais partilhados pelos cidadãos da *polis* são, de fato, justos, então

os dois devem ser considerados inocentes. É, portanto, uma modificação dos julgamentos que pesam sob as duas figuras – e não somente sobre os valores comuns – que Górgias parece operar.

Palamedes inicia sua defesa, então, tratando sobre a natureza da κρίσις (sentença, decisão, julgamento) em questão naquele tribunal: a κρίσις entre justiça e violência. A morte é comum a todos os mortais por natureza, portanto, o ato da κρίσις não incide sobre a morte. Tampouco sobre a acusação ou defesa, de modo que não são essas coisas o que realmente importam em um julgamento de pena de morte. O simples fato de acusar ou defender não pode ser critério suficiente para uma sentença de morte. É preciso que se julgue a partir de certos critérios de justiça, os quais o próprio Palamedes irá tentar definir ao longo de sua defesa, sempre se utilizando de lugares comuns entre seus concidadãos. O ato da κρίσις, então, é feito sobre justiça ou violência – que são contrárias – ou, entre a honra, aliada da justiça, e a desonra, derivada da violência. Górgias aqui, assim como em *Helena*, parece oferecer de saída uma espécie de limite e “lei” geral para que os juízes tenham em mente no seu ato de κρίσις daqui em diante. Acerca da morte em si eles não podem deliberar, apenas sobre se se deve morrer com justiça ou violentamente, de forma honrada ou sem honra.

Os juízes teriam então posse de um poder que pode decidir acerca da morte de uma pessoa, não segundo a natureza da morte, mas segundo o modo humano de decidir as coisas. É importante notar que aqui Palamedes se coloca ao lado da justiça e os juízes ao lado da violência. Ou seja, ao mesmo tempo que os juízes têm o poder de decidir sobre sua morte, eles só poderiam optar por ela de forma violenta, pois não haveria justiça caso Palamedes fosse condenado à morte, uma vez que ele – e somente ele – pode saber com segurança que é inocente, justo e honrado, como tentará demonstrar via discurso. E sabe unicamente por ser ele o sujeito em questão, acusado de morte. O que resta é apenas uma tentativa de convencer os juízes de sua inocência, não sendo possível revelar a verdade por meio do discurso – ele dirá isso mais à frente, algo que nos remete à terceira tese do *Tratado*. Os juízes estão, portanto, sem nenhum poder de alcançar a verdade de modo claro, objetivo e decidir por eles mesmos. Eles têm o poder simplesmente sobre a violência. Se o condenam, então são violentos, se o absolvem não serão violentos, mas não será por conhecerem diretamente a verdade e a justiça, mas por confiar nos argumentos de Palamedes.

Assim sendo, Palamedes não apenas declara-se inocente como, logo de início, sugere que os juízes serão culpados caso venham a condená-lo. Ou seja, acontece como que uma inversão de papéis e assim, sutilmente, ele parece partir na frente de sua audiência, acusando

seus próprios juízes caso o condenem. Algo que lhe dá certa vantagem psicológica sobre os que lhe julgarão, pois esses terão agora o medo não só de cometer uma injustiça, mas o medo de adquirirem uma má fama por terem violentamente condenado um aliado da justiça à morte. A decisão dos juízes, não sendo capaz de mudar o fato da inocência de Palamedes, só poderia ser violenta.

A seguir, Palamedes parece diferenciar dois tipos possíveis de conhecimento em que Odisseu possa ter se baseado para levar a cabo sua acusação. Ou ele sabia claramente (σφῶς ἐπιστάμενος) ou supunha de algum modo (δοξάζων γ' ἄμῃ) que Palamedes havia traído a Hélade. Entretanto, independente de qual conhecimento estivesse em causa, um seguro ou um incerto, o que parece realmente interessar Palamedes nessa altura da argumentação é tentar expor a intenção ou motivação por trás da acusação de Odisseu. Se ele fez a acusação por afeição (εὖνοιαν) à Hélade, então não importa se foi supondo ou tendo um conhecimento claro. O que parece estar em causa, aqui, é se sua intenção e seu ato de acusar foram éticos ou não e quais as consequências reais de sua acusação para sua pátria: ele estaria fazendo um grande bem à Hélade, pois além de salvá-la de um traidor ainda o puniria; ou estaria fazendo um grande mal a um homem e também para a pátria, pois a Hélade perderia um enorme benfeitor seu.

Ao que parece, Palamedes, mais uma vez, sutilmente fornece aos juízes duas perspectivas e se adianta a eles ao não dizer diretamente que Odisseu fez o que fez motivado pela inveja e por ser um mentiroso. Pois partindo de lugares comuns da moral vigente ele já sugere que se Odisseu não tinha boas intenções, então mentiu, logo os juízes teriam que o considerar inocente ao mesmo tempo em que Odisseu seria culpado por mentir. Os papéis, portanto, iriam se inverter, mas não tão depressa, apenas depois de uma longa demonstração.

Palamedes prossegue interrogando qual seria o melhor modo de apresentar sua defesa uma vez que se trata de uma acusação sem provas ou testemunhos. Por ser uma acusação em que os detalhes de como ocorreram não foram explicitados, o discurso fica bloqueado, sem saída, (ἄπορεῖν), por não saber exatamente o que deve refutar. Em outras palavras, é muito difícil provar o que não aconteceu quando não se há provas nem testemunhas – sequer falsas – que poderiam ser refutadas, ou seja, se o acusador tivesse apresentado provas ou testemunhas, seria mais fácil saber exatamente para onde dirigir a refutação: bastaria que Palamedes declarasse não ter cometido o ato de tal modo e tentasse demonstrar com argumentos plausíveis, mas, tendo então uma gama de possibilidades bem vastas para refutar a única opção de Palamedes será, portanto, esgotar todas elas (assim como Górgias procede no *Tratado*). Em uma situação dessas, se Palamedes apenas se declarasse inocente, certamente não surtiria efeito sobre os juízes, ele precisa convencê-los gradualmente através de argumentos convincentes que

não é verossímil que ele tenha cometido o ato de traição de qualquer forma que possa ter acontecido. A verdade dos fatos não pode ser revelada, mas apenas o que é plausível pode ser demonstrado via discurso.

A seguir, Palamedes abandona suas aporias para afirmar que Odisseu o acusa sem ter um conhecimento claro sobre os fatos. Uma vez que ele próprio tem consciência de não ter cometido tais atos – e tendo como premissa a impossibilidade de alguém conhecer o que não aconteceu –, ele conclui que Odisseu não poderia saber de nada com clareza, mas apenas supor. E uma vez que Odisseu apenas supõe, Palamedes anuncia que tentará demonstrar de dois modos que não cometeu a traição; dois modos, importante lembrar, que esgotariam completamente qualquer possibilidade: um diz respeito à objetividade e outra à subjetividade, mesmo que ele próprio quisesse não seria realmente possível, mas se fosse possível, ele não poderia desejar cometer tal ato.

Aqui, a distinção entre conhecimento seguro e suposição parece ser o que realmente está em causa. O que daria mais credibilidade para Palamedes é que ele sabe com clareza (σύννοια σαφῶς) não ter cometido qualquer ato de traição, enquanto seu acusador apenas presume, supõe (οἰόμενος). cremos ser necessário precisar ainda o que entendemos ser a diferença entre ambos: a diferença não deveria ser interpretada em termos de verdade e falsidade absolutas – Palamedes não parece estar afirmando que Odisseu mente tendo por fundamento simplesmente a imprecisão de seu conhecimento –, mas exatamente em termos de mais preciso e menos preciso, ou, em outros termos, mais provável e menos provável. Trata-se, cremos, de verossimilhança e não de verdade. Aliás, em um caso de julgamento cremos ser completamente um lugar comum que o acusado conteste a precisão do relato de seu acusador.

Sendo assim, Palamedes mais uma vez se utiliza de uma estratégia retórica bem interessante, apesar de óbvia, para delinear qual será o caminho que percorrerá na demonstração de sua inocência. Ele não dirá simplesmente que sabe de sua inocência, mas provará que seu acusado está enganado; não contra-acusará diretamente, prefere provar que seu acusador mente mostrando que seria impossível praticar as ações. Não é preciso declarar ou provar sua inocência, mas tão somente que seu acusador mente.

nem querendo eu poderia...

Inicia a primeira parte de sua demonstração de inocência e que se estende até §12, onde sustentará que mesmo se desejasse cometer a traição não poderia ter tido condições materiais, objetivas de cometer. O procedimento de toda a argumentação terá uma estrutura de recuo

semelhante à do *Tratado*, ou seja, cada nova hipótese tem como premissa a hipótese refutada anteriormente. Por exemplo, Palamedes considera impossível que pudesse ter ocorrido conversas de planejamento entre ele e um bárbaro sem ter havido um encontro, mas logo em seguida recua e concede que possa ter havido um encontro, a impossibilidade agora residirá em torno do entendimento discursivo entre duas pessoas que falam línguas distintas e assim vai procedendo até exaurir todas as possibilidades, ainda que desde o início da argumentação tenha ficado evidente a impossibilidade do ato.

Assim, Palamedes explora uma série de estágios necessários para que a traição pudesse ocorrer, e demonstra como cada um desses estágios seria impossível já a partir do primeiro, pois não sendo possível que o primeiro acontecesse, o princípio de traição, tampouco poderiam acontecer os outros que dependeriam dele. Em outros termos, “para a traição ter ocorrido, era necessário A, mas A era impossível, portanto, a traição não pode ter ocorrido; mas, ainda que A tenha ocorrido (o que não aconteceu!), B era necessário, mas B era impossível, portanto..., e assim por diante” (Martinez, 2008, p. 96).

Eis uma breve recapitulação dos estágios que seriam necessário para que pudesse ocorrer a traição: seria impossível haver uma conversa de planejamento com um bárbaro, pois para isso era necessário um encontro, mas se acontecesse um encontro seria preciso um mensageiro para marcar o encontro, logo, existiria uma testemunha (§ 6); admitindo um recuo diz que, ainda que um encontro houvesse ocorrido, seria impossível que os dois entendessem as palavras um do outro, pois falavam idiomas distintos, portanto, seria necessário um intérprete, e, novamente, existiria uma testemunha (§ 7); seria então preciso que houvessem trocas de garantia entre os dois, que poderiam ser juramento, reféns ou dinheiro. As duas primeiras opções são descartadas novamente pelo óbvio motivo de Odisseu não ter apresentado testemunhas, quanto ao dinheiro são levantadas algumas questões: seria muito ou pouco? Seria transportado por um só ou por muitos? Durante o dia ou à noite? Ele próprio iria buscar ou iriam até ele entregar? E o dinheiro foi usado ou escondido? (§§ 8-10); por fim, afirma a impossibilidade de o ato de traição ter sido efetuado, pois seria impossível fazê-lo sozinho e se fizesse com outros existiriam testemunhas, além disso seria impossível introduzir inimigos no acampamento, fosse pelas portas, por cima do muro ou por brechas: de qualquer modo seria impossível a traição (§§11-12).

nem podendo eu querer...

Palamedes inicia, então, a segunda parte da demonstração de sua inocência, a qual se estende até §21. Aqui a questão é deslocada da impossibilidade material objetiva para a impossibilidade subjetiva, do querer ou desejo (βουληθῆναι) dele próprio. Essa parte da argumentação nos parece trazer bem mais que apenas um novo recuo e exame de todas as possibilidades para esgotá-las – apesar de ser também isso, pois na primeira parte da demonstração já ficou claro que factualmente seria impossível para ele cometer tais atos. É aqui onde, cremos, Palamedes começa a delinear claramente sua imagem em conformidade com os valores morais partilhados entre os gregos⁵⁹. E aqui, trata-se de demonstrar que ele age de acordo com as leis gregas não por dever, mas por vontade própria. Por isso ele seria um excelentíssimo homem, segue as leis por convicção moral e não por coação, é ciente dos seus deveres de cidadão da *polis*, algo que facilmente o inocentaria.

O método usado é também apagógico, mas seu esquema formal é diferente da primeira parte do texto ou do *Tratado*. Não se trata aqui de um encadeamento lógico de acontecimentos ou ideias, onde cada tese toma como premissa a refutação da tese anterior. Aqui, cada possível motivo é examinado e refutado individualmente, sem que necessite do anterior como pressuposto, não há uma ordem a ser seguida, mas apenas uma série de motivos que Palamedes consegue conceber para que um homem sensato possa cometer um ato de traição; motivos esses, é importante notar, que pressupõe sempre o desejo de um bem.

Palamedes examina cada um deles individualmente para então resumi-los em dois tipos, por esses dois motivos todos fariam tudo: visando um lucro ou fugindo de uma perda e se alguém não age tendo isso em vista só poderia ser louco. Percebe-se como há um certo pressuposto – que nos remete a certo Sócrates platônico – de que ninguém comete um mal deliberadamente, tudo o que alguém faz é sempre visando um bem, portanto, apenas por ignorância ou loucura pode-se cometer um ato mal. Vemos como o recurso de Palamedes ao uso da subjetividade (seu desejo), não pode ser considerado tão subjetivista ou relativista assim já que pressupõe um consenso de certa obrigação moral por trás dele. Perceba-se também que a aplicação desses preceitos morais parece ser tão geral que até os bárbaros também o seguiriam. Algo que ilustra como Palamedes se utiliza de valores morais que, provavelmente, eram considerados tão universais pelos gregos que até um bárbaro era capaz de partilhá-lo⁶⁰.

Após expor todos os motivos pessoais que tornariam a traição não plausível, Palamedes poderá dirigir a palavra ao seu acusador Odisseu. Pois a partir do que foi dito, a partir da imagem

⁵⁹ Apontamento de Spatharas (2001, p. 395).

⁶⁰ Queremos deixar claro que não cremos que Górgias aqui quisesse afirmar esses valores como universalmente válidos, mas apenas se utiliza de valores amplamente compartilhados para provar a inocência de Palamedes.

construída cuidadosamente de forma lógica e patética⁶¹, ficará fácil agora se livrar da acusação ao afirmar que Odisseu só poderia estar mentindo. A essa altura da argumentação, com todos os valores colocados em causa e com Palamedes se colocando ao lado dos bons valores, ele está em condições de dirigir-se ao acusador em vantagem e sem precisar contra-atacá-lo diretamente.

confiando em quê me acusas de tal coisa?

A interpelação a Odisseu (§§ 22-27), parece-nos poder ser dividida em dois momentos: em um primeiro momento ele questiona o tipo de conhecimento que Odisseu teria do acontecido para acusá-lo (e aqui aparece novamente a aparente oposição entre conhecimento seguro ou suposição); e em um segundo ele questiona a contrariedade da própria acusação, pois em um momento Odisseu o chama de sábio e em outro o acusa de ter cometido traição – e Palamedes já demonstrou que um ato de traição não pode partir de um sábio –, ou seja, é um absurdo: ou ele é sábio e não traiu ou ele traiu e não é sábio, e de ambos os modos o acusador estaria mentindo.

Começa, portanto, com mais uma distinção entre saber precisamente (εἰδώς ἀκριβῶς) e supor (δοξάζων). Dessa vez, entretanto, Palamedes vai mais longe na sua definição de “saber precisamente” e expõe que só haveriam três modos possíveis de se ter conhecimento seguro de um fato: ou por ter visto a ação, ou participado da ação ou ouvido de alguém que participou. Ou seja, o único modo de Odisseu saber o que se passou é se tiver experienciado diretamente ou ouvido de alguém que experienciou, sendo o testemunho, entretanto, menos confiável (§11), pois se trata da experiência de um terceiro que pode lucrar ou ser prejudicado por isso. E se ele tivesse participado era também um traidor, se tivesse visto estaria qualificado pelo menos para dar detalhes do acontecimento e se tivesse ouvido seria capaz de apresentar testemunhas (ainda que, também,

⁶¹ Falamos em patética, pois além de se utilizar de argumentos lógicos em sua demonstração de inocência, Palamedes parece se utilizar de vários lugares comuns entre seus concidadãos para provocar um sentimento de empatia para com eles. Não se trata apenas de um exercício de argumentação estritamente lógica ou estritamente patética, mas de ambas simultaneamente. Parece-nos que Górgias não privilegia nenhuma das duas abordagens em *Palamedes* e *Helena*, ou seja, ele parece mostrar uma espécie de conhecimento que é adquirido não só pelo intelecto nem só pelo corpo, pois apesar de serem coisas distintas, não são radicalmente separados; um conhecimento que não hierarquiza *a priori*, mas que vai escolhendo o melhor em detrimento do pior de acordo com cada ocasião. Tanto *Helena* como *Palamedes* nos soam como demonstrações de sua percepção sobre o conhecimento e a linguagem expostas no *Tratado*: não são nem apenas objetivos nem somente subjetivos; eles aspiram a uma objetividade prática, mas partindo de uma subjetividade que é exprimida exatamente pelo discurso e está sempre em relação com as outras pessoas. Em outros termos, o discurso – que é sempre subjetivo em um sentido de que é sempre expresso por um dado sujeito, ainda que não se reconheça como o sujeito cartesiano – modifica e cria uma dada objetividade.

fossem falsas). Odisseu não foi capaz de fazer nada disso, portanto, conclui Palamedes que ele só poderia estar supondo.

Martinez (2008, p. 106), chama atenção para o verbo empregado por Palamedes para designar esse conhecimento de causa, o verbo οἶδα que etimologicamente está relacionado à visão e remete a um conhecimento derivado empiricamente de uma situação. Dessa sua observação conseguimos deduzir que, para Górgias, a real aporia em torno do conhecimento exposta no *Tratado* – pelo menos em torno do conhecimento dos fatos, o que está em causa no *Palamedes* – está no problema de que nenhum conhecimento pode ser colocado em palavras, pois encerra-se em si mesmo. Em outros termos, todo conhecimento dos fatos tem que, necessariamente ser empírico e só pode acontecer diretamente por cada um. Assim, apenas quem viu, ouviu ou participou pode realmente saber o que aconteceu, mas, ao mesmo tempo, é preciso – pelo menos para que se viva em sociedade de modo melhor, caso contrário não sairíamos da idiossincrasia – que consigamos reconstituir os fatos via discurso. Exatamente o que, parece-nos, faz Górgias no *Palamedes* ou em *Helena*: tenta demonstrar que o consenso em torno das personagens está equivocado para em seguida construir outro, melhor, mas ainda assim, ao final de ambos, fica a hipótese de que seja possível que outra pessoa modifique e reconstrua ainda uma vez mais o consenso sobre o fato, seja melhor ou pior.

Seguindo o texto, Palamedes passa para a demonstração de que Odisseu mente através da aparente contradição de sua acusação, pois afirma ser acusado ao mesmo tempo de sabedoria (σοφίαν) e loucura (μανίαν), duas características contraditórias e que, portanto – seguindo certo princípio de não-contradição encontrado exhaustivamente no *Tratado* –, não poderiam estar ao mesmo tempo em um mesmo ser humano. Assim sendo, não seria adequado confiar na acusação de um homem que, em um único discurso, dirigidos para as mesmas pessoas, fala coisas enormemente opostas sobre esse mesmo fato. Note-se, entretanto, certo artifício retórico de Palamedes ao afirmar isso, pois, antes de dizer que são coisas extremamente contrárias seria preciso que explicasse em que sentido ele entende essas palavras e em que sentido elas são contrárias, pois não é óbvio nem o significado, nem a oposição entre esses dois termos.

Arremata fazendo novamente uso do mesmo princípio de não-contradição ao afirmar que os homens sábios não podem ser néscios e devem necessariamente ser sensatos, pois não é próprio de quem tem senso cometer erros. Sendo assim, Odisseu estaria mentido de qualquer modo ao acusar Palamedes, pois se ele é sábio não poderia ter traído os helenos e se ele traiu, não poderia ser sábio. Note-se que o argumento tenta apresentar Odisseu como mentiroso até mesmo se Palamedes fosse culpado e, portanto, ainda que sua acusação fosse verdadeira, Palamedes tentou construir de todas as formas possíveis uma imagem negativa do caráter de

Odisseu para, por fim, simular que abriria mão de uma contra-acusação. Ao afirmar que abre mão de contra-acusar seu oponente – lembremos que não sem antes mencionar que poderia acusá-lo de ter cometido muitos erros –, Palamedes mais uma vez reforça sua imagem de bom cidadão, pois simula pretender escapar da acusação por sua integridade e não pelo caráter duvidoso de seu acusador.

Depois de se dirigir à Odisseu, Palamedes dirigirá seu apelo aos juízes, e tentará demonstrar sua inocência, que se desenvolve em duas partes: na primeira elabora um discurso sobre si mesmo, onde elenca todas as suas qualidades e sua devoção à Hélade e mostra como seria impossível que um homem dedicado a tais coisas pudesse ser um traidor (§§ 28-32); na segunda elabora um discurso acerca dos juízes, onde expõe que correm o risco de cometer injustiça, além de adquirir uma má reputação caso o condenem (§§ 33-36).

Diferente de *Helena* – pelo menos nesse aspecto – até o fim do discurso Palamedes se utiliza amplamente dos valores tradicionais para construir sua inocência. Entretanto, talvez isso seja justificado pois seria muito arriscado tentar mudar um consenso de valor diante de um tribunal que poderá lhe condenar a morte. Assim, cremos, Palamedes apenas tenta assegurar sua inocência provando que de acordo com os valores mais tradicionais ele não cometeu um crime. Diferente do que Górgias faz em *Helena* na última causa, pois lá trata-se de assumir a possibilidade de que ela fosse responsável por ter ido, mas não culpada, ou seja, ele propõe que se inocente ela através de um novo julgamento de valor, uma mudança no modo em que se encara os valores.

5 Conclusão

Ao longo de nossa pesquisa, tentamos sinalizar os indícios que sugerem uma possível consistência entre os textos de Górgias. Essa consistência a que aludimos refere-se à sua problematização sobre o conhecimento e, especialmente, sobre o discurso. Górgias identifica diversas contradições em torno do *lógos*, que são bastante difíceis de resolver. Contradições essas que surgem da consciência dos limites do conhecimento humano e, consequentemente, do poder dominante que as palavras exerciam na vida da *polis*.

Assim, sem pretender estabelecer uma cronologia historicamente precisa e definitiva, mas buscando apenas uma ordem dos três textos que possa ajudar a entender melhor a filosofia de Górgias, afirmamos que *Helena* e *Palamedes* retomam as contradições exploradas no *Tratado*, como se demonstrassem em ato o poder persuasivo do *lógos*. Em todos os três textos, parece-nos, pressupõe-se a mesma tese: a limitação do conhecimento humano e, principalmente, a autonomia e a ambiguidade do discurso.

Em uma leitura mais apressada, a terceira tese do *Tratado* pode parecer contraditória com a grande exaltação dos poderes do *lógos* em *Helena*. No entanto, como já observado, parece que é justamente por causa dessas limitações na comunicação, na revelação ou na referência a algo, que o discurso pode ser considerado algo autônomo e poderoso, capaz de efetivar ações, criar coisas, seja um objeto, um sentimento, ou uma opinião. Se ele é distinto de tudo que está fora dele, então é autônomo e isolado em si mesmo; e se ele não tem como função revelar com precisão a verdade de algo externo – seja um objeto ou um sentimento – então uma hipótese possível é a de que seja exatamente ele quem produza qualquer coisa como um objeto ou um sentimento.

À primeira vista pode também parecer haver uma contradição entre *Helena* e *Palamedes*. No famoso parágrafo 35 de *Palamedes*, é explicitamente afirmado que não há maneira de revelar a verdade através do discurso – o que nos remete diretamente ao *Tratado*, que mostra em sua terceira tese a impossibilidade de uma comunicação inequívoca, reveladora e referencial da verdade. Paradoxalmente, é justamente porque não é possível revelar a verdade através do discurso que Palamedes parece quase desdenhar do poder dos discursos, ao contrário de *Helena*. No próprio parágrafo 35, Palamedes aconselha que não se fiem apenas no discurso – seu ou de seu acusador –, mas que prestem atenção ao seu corpo, e aguardem mais tempo. Além disso, se pensarmos ainda que, segundo a mitologia, Palamedes foi condenado à morte, podemos inferir disto uma total falta de poder do *lógos* de Palamedes, que não foi capaz de

persuadir seus juízes e convencê-los de sua inocência. Algo que estaria em contradição com as belíssimas exaltações aos poderes do *logos* feitas em *Helena*.

Acontece que mesmo em *Helena*, onde o *lógos* é tão enaltecido, há uma clara limitação percebida. O ouvinte precisa se deixar seduzir, e também é necessário saber manipular o *lógos* como um *pharmakon*. E se os juízes não quiseram se deixar persuadir, Palamedes nada poderia fazer, ainda que manipulasse muito bem as palavras. Esse é um dos problemas derivados também da limitação da comunicação: não há garantias de que uma tentativa de persuasão seja bem-sucedida, ainda que o discurso seja construído com rigor lógico e tenha uma boa intenção; ou mesmo que esse discurso possa coincidir com algo que realmente aconteceu. O discurso, apesar de ser um soberano, está – paradoxalmente – sempre em *relação* com um outro que ouve e precisa estar disposto a ser convencido. Está sempre limitado e ilimitado pela sua completa heterogeneidade.

Assim sendo, a principal conclusão que conseguimos extrair do *Tratado* é uma aporia que expõe a não identidade entre ser, pensar e dizer e que, a partir dessa exposição, faz ver que que essa identidade é feita exatamente via discurso. E é assim que ele demonstra em *Helena* e *Palamedes* que essa identidade de ideia consigo mesmo e com outros cidadãos da *polis* é conquistada apenas pelo discurso que faz bom uso dos *kairoi* e consegue mudar um estado pior para um melhor. E é esse bom uso do discurso que Górgias parece tentar fazer ao construir uma nova imagem de Helena, agora isenta de culpa: partindo de um valor, de um consenso em torno de determinado valor, tenta então modificá-lo e reconstruí-lo. É isso o que ele tenta fazer também com Palamedes. O sucesso, entretanto, não depende só dele, pois, se assim fosse, estaríamos dizendo que tudo é relativo ou que tudo é determinado pela linguagem.

Em um determinado momento de nosso texto, aludimos à possíveis propósitos éticos de Górgias ao detectar a limitação do conhecimento humano e da linguagem e tentamos mostrar que isso se daria na medida em que ao enunciar um discurso tenta-se – a crer que Górgias leva realmente a sério a analogia que faz entre *pharmakon* e *logos* – sempre transformar um estado pior em melhor, “fazer sair um humor”, “cessar a doença” (DK 82 B 11, 14); ou, em outros termos, elimina-se uma antiga *homonoia* (que pode aqui ser entendida como um acordo de ideia consigo mesmo ou com outros homens na cidade) e tenta-se chegar a uma nova, melhor, mais saudável para a *polis* e seus cidadãos. Não esqueçamos que a palavra, assim como o *pharmakon*, pode também cessar a vida. Ao dizer isso, Górgias, parece-nos mais uma vez expor os perigos advindos dessa ambiguidade característica do ser humano e do discurso.

Bem e mal – como valores universais – não parecem existir ou ser distinguíveis para o ser humano em sua vida finita, seria preciso pensar em termos de melhor e pior para si e para

os outros da cidade, a depender do momento. Dito de outro modo, ao perceber que no âmbito da vida humana não é possível chegar a certezas universais e eternas, mostra-se que nosso agir e os valores éticos devem sempre ter em vista seu contexto. Por isso também expor o caráter problemático e ambíguo do conhecimento e da linguagem humana: alertar para o perigo de uma verdade ou valor moral únicos, pois ao ser humano, finito, isso não só parece não se adequar como pode ser perigosamente tirânico. O desmonte que Górgias parece operar no campo da ética – como consequência possível de suas teses – não parece ser, então, da moral em si mesma, da possibilidade de vivermos eticamente, mas de uma moral que tem como pressuposto uma lei universal, não passível de ser apreendida perfeitamente ou comunicada de modo único por um ser humano. Voltamos a frisar, todavia, que Górgias não nos parece negar certa objetividade ou verdade de objetos, ideias, sentimentos e valores; ou afirmar o relativismo da realidade ou verdade. Em termos mais contemporâneos podemos dizer que ele, antes de tudo, parece expor os limites de nosso conhecimento e lançar uma interrogação sobre as condições do falar. Parece apenas problematizar a nossa condição e modo de agir humanos que lhe parece ser a mistura de razão e paixão; verdade e opinião; palavra e ato. Nem só corpo nem só alma, mas uma mistura indissociável e complexa de ambos.

Cremos que uma das possíveis consequências dessa leitura é a de que as reabilitações que se centram demais sobre um ou outro dos polos dessa dicotomia – tão característica do pensamento filosófico pós-aristotélico – parecem ainda herdadas de certo platonismo⁶² metafísico que concebe uma existência dividida rigorosamente entre verdade e opinião; entre coisas relativas ao pensamento e coisas relativas ao corpo. Entretanto, não nos parece ser possível encontrar tal ideia de existência nos próprios textos de Górgias, e, não tendo como pressuposto tal existência, tampouco ele parece apresentar uma verdade que possa ser alcançada ou demonstrada pelo ser humano por meio de um raciocínio estritamente lógico, assim como também não elege a opinião, o relativo, como o critério da verdade.

Assim, com nossos olhos demasiado modernos, podemos concluir que Górgias expõe o *lógos* como aquilo que é o mais próprio do ser humano e do qual não há escapatória. É assim que sua terceira tese do *Tratado* não soluciona a aporia em torno da palavra, pois ao ser humano não é dada a possibilidade de escapar de suas ambiguidades; é possível apenas – isso, deduzimos de *Helena* e *Palamedes* – dominar certas técnicas discursivas, não para alcançar

⁶² Destacamos o termo platonismo. Com isso queremos nos referir não ao que está escrito nos diálogos platônicos, e sim a uma certa interpretação demasiado maniqueísta de seu pensamento que vigorou por muitos séculos.

uma verdade universalmente válida e eterna, mas para sermos melhores com nós mesmos e com os outros.

E se é assim, é nesse sentido que o consideramos anti-metafísico em um sentido bem genérico: ele não divide o mundo radicalmente em dois, onde de um lado encontra-se o Ser e de outro os Não Seres; e se não divide a existência do mundo em duas, tampouco divide em duas a existência do ser humano. É por isso que, cremos, Górgias não pode ser categoricamente incluído em um conceito moderno como, por exemplo, ceticista, relativista, niilista ou empirista. Ele não nega simplesmente que a verdade e a realidade existam, nem as considera relativas a cada indivíduo, ou passíveis de serem conhecidas apenas por meio da experiência sensível; porém tampouco as considera únicas e sujeitas a uma apreensão exata pelo ser humano.

Quisemos ao longo desse percurso tentar sinalizar que o pensamento de Górgias seria uma tentativa de escapar do pensamento metafísico que divide o mundo e o ser humano radicalmente em duas coisas distintas e incomunicáveis. Nem racional, nem simplesmente irracional, assim como parece ser a própria constituição humana. Nem objetivo nem subjetivo; nem verdadeiro nem aparente; nem filósofo, nem sofista. Não simplesmente um ou outro dos termos dessas tradicionais dicotomias que por tanto tempo repousaram no pensamento Ocidental, mas um complexo e indissociável composto de todas elas.

E finalmente, “Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos surgisse pura e evidente aos que ouvem”, não só Palamedes teria tido um destino diferente – pois apesar de todas as variações do mito, é constante o diagnóstico de que ele foi morto injustamente por uma falsa acusação de Odisseu – mas também o modo como lidamos com discursos e sua possibilidade de se referir à realidade seria menos danoso. Do que nos sobrou de Górgias, sobressai então sua investigação cautelosa desta dobradiça entre linguagem e realidade que pode tanto nos abrir novos horizontes de compreensão e experiência do mundo, quanto, como efeito colateral do fármaco, nos confinar e condenar à repetição do erro, tomando o falso por verdadeiro. Prestemos atenção, portanto, aos discursos e aos atos, principalmente daqueles que se colocam como heróis odisseicos.

REFERÊNCIAS

- APELT, Otto. (Ed.). **Aristotelis quae feruntur de Plantiis, de Mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de Lineis insecabilibus, Ventorum situs et nomina, de Melisso Xenophane Gorgia**. Leipzig: Teubner, 1888.
- BRÖCKER, Walter. **Dialektik, Positivismus, Mythologie**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1958.
- BRÖCKER, Walter. **Platos Gespräche**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1964.
- CALÓGERO, Guido. **Studi sull'eleatismo**. Rome: Tipografia del Senato, 1932.
- CALÓGERO, Guido. Gorgias and the socratic principle *Nemo sua sponte peccat*. **Journal of Hellenic Studies**, London, n. 77, p. 12-17, 1957.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Napoli: Guida, 2004.
- CASERTANO, Giovanni. **O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos**. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- CASSIN, Barbara. **Si Parménide, Le Traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia, Édition critique et commentaire**. Lille: Presses Univ. de Lille, Éd. de la Maison de l'Homme, 1980.
- CASSIN, Barbara. **Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?** Paris: Seuil, 1998.
- CASSIN, Barbara. **Ensaio sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- CASSIN, Barbara; LOREAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- CAVALCANTE, G., & CORNELLI, G. Acerca do Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza de Górgias: a paráfrase de Sexto Empírico. **Prometheus - Journal of Philosophy**, Sergipe, v 11, n 27, p 255-275, 2018.
- CAVALCANTE, Gabrielle. **Sobre Górgias: nem ser nem não-ser**. 2016. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- CAVALCANTE, Gabrielle. Górgias. Defesa de Palamedes. **Revista Archai**, maio, n 17, p. 201-218, 2016.
- CAVALCANTE, Gabrielle. **Elogio de Helena de Górgias**. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Campinas, SP, v. 23, n. 32, p. 193–200, 2018.

CHERNISS, Harold. **Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.

COELHO, Maria Cecília Miranda. As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre pharmakon e logos. In: PEIXOTO, M. C. D. (Org.). **A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 67-86.

COELHO, Maria Cecília Miranda. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva”. In: ASSUNÇÃO, T. R., FLORES, O., MARTINHO, M.. (Org.). **Ensaio de Retórica**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 27-55.

COELHO, Maria Cecília Miranda. **Górgias: verdade e construção discursiva**. 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

COULTER, James A. The relation of the Apology of Socrates to Gorgias's Defense of Palamedes and Plato's critique of Gorgianic rhetoric. In: **Harvard Studies in Classical Philology**, 1964, p. 269-303.

DE PINOTTI, Graciela E. Marcos. Gorgias y Platón sobre lógos, persuasión y engaño. **Revista Hypnos**, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 44-60, 2008.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**, vol. 2. Berlin: Weidmann, 1922.

DINUCCI, A.L. Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v 17, n 24, p. 5-22, 2008.

DINUCCI, A.L. Kairós, retórica e ética em Górgias de Leontinos. **Controvérsia**, São Leopoldo, v 4, n 1, p. 18-25, 2008.

DINUCCI, A.L. Nota sobre o trágico e o lapso entre o ético e o natural em Górgias de Leontinos. **Existência e Arte**, São João Del-Rei, v 3, n3, p. 1-6, 2007.

DINUCCI, Aldo. **Górgias de Leontinos, coleção sofistas - Volume 1**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

DONADI, Francesco. **Gorgia. Encomio di Elena**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982.

DUMONT, Jean-Paul. **Les Sophistes, Fragments et Témoignages**. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

BRAZIL, Vicente Thiago Freire. **O mo(vi)mento do discurso em Górgias: do tratado sobre a natureza ou não-ser para o elogio de Helena**. 2012. 95 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2012.

GIGON, Olof. **Problemi fondamentali della filosofia antica**, Napoli: Guida, 1983.

GIOMBINI, Stefania. **Gorgia epidittico –com Ariel mento filosófico all’Encomio di Elena, all’Apologia di Palamede, all’Epitaffio**. Perugia, Itália: 2012.

GIOMBINI, Stefania. Há algo novo na Helena de Górgias? *Nuntius Antiquus*, v. 12, n. 1, p. 27-45, 2016.

GOMPERZ, Heinrich. **Sophistik und Rhetorick**. Leipzig: 1912.

GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GÓRGIAS, Tratado do Não-Ente. Elogio de Helena. Tradução, introdução e comentários de Maria Cecília Miranda Coelho. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, n 4, p. 7-19, 1999.

GÓRGIAS, **Encomio de Helena**. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.

GUTHRIE, William. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HADDAD, Alice *et al* (org.). **Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. Rio de Janeiro: NAU, 2018.

HETT, Walter S. **Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias**. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1936.

KAHN, Charles H. The greek verb ‘to be’ and the concept of being. **Foundations of Language 2 – International Journal of Language and Philosophy**, v. 2, n 3, p. 245-265, 1996.

KERFERD, George B. **The Sophists and their Legacy**. Wiesbaden: Franz Steinert, 1981.

KERFERD, George B. Gorgias on Nature or That Which Is Not. **Phronesis**, v 1, n 1, p.3-25, 1955.

KERFERD, George B. Meaning and Reference. Gorgias and the relation between language and reality. In: VOUDOURIS, K. I. (ed.) **He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement**, Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1984.

KERFERD, George B. **O movimento sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.

LAKS, A.; MOST, G. **Early Greek Philosophy, vol. VIII – Sophists**. Cambridge MA: Loeb Classical Library, 2016.

LEVI, Adolfo. Studi su Gorgia. **Logos**, Roma n. 14, p. 38ss, 1941.

LOENEN, J. H. **Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy**. Assen: van Gorcum, 1959.

LONG, Anthony A. Methods of argument in Gorgias Palamedes. In: VOUDOURIS, K. I. (ed.) **He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement**. Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1982.

MACDOWELL, Douglas M. **Gorgias. Encomium of Helen**. Bristol: Bristol University Press, 1982.

MAIER, Heinrich. **Socrate**, Firenze: La Nuova Italia, 1943.

MARTINEZ, Josiane T. A articulação entre os discursos remanescentes de Górgias de Leontini. **Revista Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v 2, n 19, p. 59-77, 2016.

MARTINEZ, Josiane Teixeira. **A defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser, de Gorgias**. 2008. 146p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2008.

MARTINS, Renata Renovato. **A Retórica de Górgias: considerações sobre o Górgias de Platão e sobre o Górgias histórico**. 2011. 94 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MAZZARA, Giuseppe. L'Ontologia Positiva di Gorgia. In: VOUDOURIS, K. I. (ed.) **He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement**. Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1984.

MANSFELD, Jaap. Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' On What is Not. In: **The proceedings of the International Congress on Gorgias**, Catania: Montoneri-Romano, 1985, p. 243-271.

MOURELATOS, Alex P. D. Gorgias on the function of language. **Philosophical Topics**, v 2, n 15, p. 135-170, 1987.

MUHANA, Adma. Elogio de Górgias. **Letras Clássicas**, São Paulo, n. 4, p. 33-50, 2000.

NOEL, Marie-Pierre. **Gorgias de Léontini: témoignages, texte critique traduit et commenté des oeuvres et fragments**. Tese de doutorado. Paris IV-Sorbonne, 1989.

PACI, Enzo. **Storia del pensiero presocratico**. Torino: Radio Italiana, 1957.

PAES, Carmen Lúcia Magalhães. Górgias: o ser e a linguagem. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, s 1, p. 41-47, 1992.

PANDOLPHO, Raquel Wachtler. Aspásia de Mileto e Górgias de Leontinos: Estrangeiros enfeitando Atenas. **Revista Enunciação**, Rio de Janeiro, v 8, 2 2, p. 192-217, 2023.

PANDOLPHO, Raquel Wachtler. **Espectros de Górgias: efeitos póstumos da feitiçaria sofística**. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2022

REINHARDT, Karl. **Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie**. Bonn: F. Cohen, 1916.

RENSI, Giuseppe. **Introduzione alla scepsi etica**. Firenze: Società Anonima Editrice Francesco Perrella, 1921.

ROMEYER-DHERBEY, G. **Os Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROSSETTI, L. (2017). Laks, A.; Most, G. (2016). Early Greek Philosophy (9 vols.), Cambridge MA, Loeb Classical Library. Laks, A.; Most, G. (2016). Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate. Paris, Fayard. **Revista Archai** n 21, p. 341-350.

SALLES, L.L.B.M. **Górgias Leontino: Da palavra como pharmakon**. 2014, 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

SANTOS, J. G. T. Górgias e o Górgias de Platão. **Revista Archai**, n. 7, pp. 55-66, 2011.

SANTOS, Claudiano Avelino dos. **O Górgias retórico e o Górgias de Platão**. 2008. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHIAPPA, E. **The Beginnings of Rethorical Theory In Classical Greece**. New Haven, London, Yale University Press, 1999.

SIMONI, Luca dos Santos. **O elogio do logos em Górgias**, 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Carlos, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. 2019.

SOFISTAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005

SOUZA, J. C. **Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos**. EDUSP: São Paulo, 1969.

SPATHARAS, D. G. Patterns of argumentation in Gorgias. **Mnemosyne**, v 54, f. 4, p. 393-408, 2001.

UNTERSTEINER, Mario. **Sofisti, Testimonianze e Frammenti. fascs. 2**. Firenze: La Nuova Italia, 1949.

VERDENIUS, Willem J. Gorgias doctrine of deception. In: KEFERD, G. B. (ed.) **The sophists and their legacy. Hermes Einzelschriften, n. 44**, Wiesbaden: Franz Steiner, 1981, p. 116-128.

VITALI, Renzo. **Gorgia: Retorica e Filosofia**. Urbino: Argalia Editore, 1971.

WOODFORD, Susan. Palamedes seeks revenge. **The Journal of Hellenic Studies**. v. 114, p. 164-169, 1994.