



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANÚZIA GABRIELLE CAVALCANTE BRÍGIDO

**SOBRE GÓRGIAS:
NEM SER NEM NÃO-SER**

BRASÍLIA – DF

2016

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANÚZIA GABRIELLE CAVALCANTE BRÍGIDO

SOBRE GÓRGIAS:
NEM SER NEM NÃO-SER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, com linha de pesquisa em Filosofia Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

BRASÍLIA – DF

2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

BB856s Brígido, Anúzia Gabrielle Cavalcante
Sobre Górgias: Nem ser nem não-ser / Anúzia
Gabrielle Cavalcante Brígido; orientador Gabriele
Cornelli. -- Brasília, 2016.
152 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --
Universidade de Brasília, 2016.

1. Filosofia Antiga. 2. Górgias. 3. Sobre o Não
ser. 4. Elogio a Helena. 5. Defesa de Palamedes. I.
Cornelli, Gabriele , orient. II. Título.

Às duas mulheres da minha vida: Fernanda e Lethícia

Agradecimentos

À primeira e melhor mulher que conheci na minha vida, minha mãe, Fernanda, por ter sido a pessoa que, além de estar sempre comigo, me ensinou todas as coisas que realmente importam a um ser humano e não se encontram em livros: o amor, a fé, o otimismo e a força para seguir e nunca desistir. Por ser a mulher mais amável e forte.

À segunda e melhor mulher que conheci, minha esposa, Lethícia, por ser a δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής da minha vida e ter os olhos mais lindos que já vi. Além de me acompanhar pacientemente nessa academia desde a graduação.

Ao meu irmão, Luiz Gabriel, que fica cada vez mais belo e amigo e me ensina a calar e abstrair quando devo calar e abstrair. Um grande orgulho é ter esse cara ao meu lado.

Aos meus primeiros mestres de grego, Ana Maria César Pompeu e Orlando Luiz de Araújo que tanto contribuíram no início da minha caminhada “helenística”.

Ao meu orientador, Gabriele Cornelli, por ter me acolhido junto a Cátedra UNESCO Archai, com tanta atenção, humanidade e *philia*.

Ao Rodolfo, companheiro de codorna e futebol que também me acolheu com tanta atenção, humanidade e *philia*.

A todos os archaístas e simpatizantes, nomeadamente Ália, Elisabete e Luiza, que me fizeram ver a possibilidade real de encontrar amigos em um ambiente às vezes tão duro como a academia.

E a todos que contribuíram com esse trabalho, positiva e negativamente. Os colegas deram força para ir até o fim e os que tentaram atrapalhar deram mais força ainda.

*O que existe ele converte em ruínas,
não por causa das ruínas,
mas por causa do caminho que passa através delas*

RESUMO

O presente trabalho pretende fazer uma interpretação do pensamento de Górgias, a partir da tradução e comentário de três dos seus textos: *Sobre o Não-ser* (nas suas duas versões), *Elogio a Helena* e *Defesa de Palamedes*. Pretendemos, mais especificamente, investigar a oposição de Górgias à identificação imediata entre realidade/verdade, pensamento e discurso. Julgamos que os três textos se conectam e possuem uma coerência no que diz respeito às concepções apresentadas sobre o nexo entre realidade, conhecimento e discurso.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Górgias; *Sobre o Não-Ser*; *Elogio a Helena*; *Defesa de Palamedes*.

ABSTRACT

This dissertation aims to make an interpretation of Gorgias' thought, starting from a translation and a commentary of three of his writings: *On Not-Being* (in two versions), *Encomium of Helen* and *Defense of Palamedes*. It aims, in particular, to investigate Gorgias opposition to the immediate identification between reality/truth, thought and discourse. We believe that the three texts are connected and coherent on the views they show about the link between reality, knowledge and discourse.

Keywords: Ancient Philosophy; Gorgias; *On Not-Being*; *Encomium of Helen*; *Defense of Palamedes*.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I – Górgias, um brevíssimo panorama de vida e obra	14
Capítulo II – Desconstruindo as filosofias anteriores: <i>Sobre o não-ser</i>	16
Parte I – A paráfrase de Sexto Empírico	18
Parte II – A paráfrase do Anônimo (<i>MXG</i>)	63
Capítulo III – Desconstruindo a <i>homonoia</i> e a <i>homologia</i> na <i>polis</i>	85
Parte I – Elogio a Helena	88
Parte II – Defesa de Palamedes	114
Conclusão	145
Referências Bibliográficas	149

Introdução

Com nossa pesquisa pretendemos investigar o pensamento de Górgias – a partir da tradução e comentário de seus textos –, e mais especificamente sua oposição à identificação imediata entre realidade/verdade, pensamento e discurso. Sabemos que comumente Górgias e os demais “sofistas” são interpretados a partir da caracterização presente nos diálogos de Platão e que – ainda quando essas interpretações partem diretamente de seus textos – esta mesma caracterização é responsável, em parte, por uma variedade de classificações que frequentemente prejudicam a compreensão de seu pensamento¹. Assim, na lista de termos associados a Górgias podemos encontrar “sofista”, “retórico”, “relativista”, “cético”, “fenomenólogo”, “niilista” e alguns outros. Pretendemos, assim, uma interpretação cujo ponto de partida tenta não se assentar em tais visões exteriores ao texto – visões assim comprometidas elas próprias com os pontos de vista que Górgias combate em sua perspectiva –, mas ao contrário, cujo ponto de partida são as questões oferecidas na argumentação (ou no que nos deixaram sobreviver dela) do próprio Górgias. Combatê-las não para lhe atribuir um novo conceito na sua já extensa lista, mas, justamente, para tentar comprovar uma hipótese pela qual conceituá-lo categoricamente, identificá-lo, capturá-lo – como queria Platão – é, antes de mais nada, incoerente com os pontos de vista que o próprio Górgias parece defender em sua perspectiva.

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 coerência 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

¹ Isso já foi apontado por Cassin (1995), Coelho (2010), Kerferd (1981), para citar apenas alguns.

² Que nos foi transmitido de maneira 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).

Poema de Parmênides (DK 28 B 1-9) e à quase totalidade das filosofias anteriores e contemporâneas a ele, cremos que tanto a *Defesa de Palamedes* (DK 82 B 11a), como o *Elogio de Helena* (DK 82 B 11) reforçam e confirmam essa ideia: não há uma realidade/verdade *a priori* – pedindo licença ao anacronismo do termo – que possamos conhecer ou indicar a outrem através do discurso. Ainda que por ventura 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/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 autoras³, de que nem essa autonomia, nem essa “incomunicabilidade das coisas exteriores se constituem em uma limitação do poder da palavra”⁴, mas antes, de que, justamente por isso, os discursos são os responsáveis por estabelecer a verdade (Coelho, 2010) e a realidade (Cassin, 1995). 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”.⁵ Estando essa hipótese confirmada através de nossos comentários das duas versões do *Tratado*, passaremos então a essa “realidade”, essa “existência” que é produzida por meio do discurso.

Trata-se exatamente dessa *polis* grega⁶, que é continuamente construída através da produção da *homonoiia* (uma espécie de identidade de pensamento) e da *homologia* (identidade de discurso), normalmente traduzidas como “consenso”, “concórdia”,

³ Dialogaremos, principalmente, com as hipóteses de Cassin (1995) e Coelho (2010).

⁴ Coelho, 2010, p. 41.

⁵ Cassin, 1990, p. 10.

⁶ Essa ideia é retirada de Cassin (1995).

“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”⁷, 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 que encontramos a articulação do *Tratado* com os outros dois discursos remanescentes, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de 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 “coerência” 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.

Uma última observação, antes de iniciarmos. O fio condutor destas páginas parece depender de uma espécie de pressuposto segundo o qual Górgias estaria defendendo a possibilidade de construir verdades “melhores” do que outras. Esta proposta seria o resultado da tomada de consciência da limitação da comunicação de verdades/realidades através da fala, nos obrigando a considerar a verdade como uma construção discursiva.⁸ Ainda que esta seja uma leitura possível e plausível acerca das coisas ditas por Górgias em seus textos, esperamos conseguir demonstrar que, para chegar a essa leitura “positiva” das teses de Górgias, será antes preciso reconhecer que o pensamento dele é, antes de mais nada, mais destrutivo que construtivo. Trata-se a

⁷ Cassin, 1990, p. 143.

⁸ Isto pode ser extraído de seu *Helena*, onde ele faz a famosa analogia entre poder da palavra em relação a alma humana e do *pharmakon* em relação ao corpo. O esforço de Górgias seria, então, fazer mudar, no campo “ético-político”, um consenso “pior” para um “melhor”. Isso já foi dito até por Platão em referência a Protágoras, no seu *Teeteto*. Aceitamos essa interpretação e, cremos, não possamos chamar nosso “sofista” em questão de imoral, não pretendemos, nem queremos dizer isso, mas, cremos que a intenção maior de Górgias nesse discurso e em *Palamedes* não é construir uma “melhor” verdade, ou consenso acerca das imagens desses dois personagens, mas exatamente denunciar e demonstrar esse poder “tirânico” exercido sobre a alma através do bom uso do discurso. E é por isso, também, que temos testemunhos que dizem que ele, Górgias, era capaz de em um dia fazer um discurso elogiando Helena e no seguinte um censurando-a.

nosso ver de um pensamento radicalmente negativo. A definição da possibilidade de verdades melhores do que outras não pode esquecer que a moldura da discussão de Górgias está longe de ser positiva.

Atentamos a possíveis objeções que podem surgir ao afirmarmos que Górgias nos parece ser um pensador acentuadamente “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 politicamente positivo, no sentido de “expor” a não neutralidade do uso que fazemos dos 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 e tenham características próprias que não conseguimos apreender.

Creemos que Górgias pode ser considerado “destrutivo”, “negativo”, sem que a expressão seja carregada de um valor moralmente vil. Não nos parece que ele pretende simplesmente destruir, não cremos que se trata de uma espécie de “nihilismo” que apenas radicaliza tudo negativamente e desiste de caminhos possíveis; mas tampouco cremos que Górgias queira substituir os fundamentos ou paradigmas anteriores com novos, pretendendo afirmar que ele próprio detenha a “verdade” acerca dessas questões. Consideramos mais provável que Górgias esteja com isso denunciando 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 exerce um poder considerável sobre a cidade, como um grande soberano que está para a alma como o *pharmakon* está para o corpo – em suas próprias palavras: “Existe uma mesma relação entre o poder do discurso para a disposição da alma e a disposição dos fármacos para a natureza dos corpos.” (DK 82 B 11, 14).

Parece-nos, portanto, que o interesse “principal” de Górgias seja o de destruir os fundamentos de todos os discursos de sua época que pretendiam alcançar e dizer a verdade sobre a estrutura da realidade, sobre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso. Destruir para problematizar, para expor o poder tirânico do *logos*, para, enfim, abrir caminho a novos discursos e consensos agora mais “conscientes” acerca das limitações, ambiguidades e poderes do discurso. Nos parece, entretanto, que ele não quer propor uma nova “teoria”, mas tão somente isso, mostrar o caráter enormemente problemático da linguagem. E, ao fazermos isso – ou seja, tentar

mostrar que um discurso pode ser chamado “destrutivo” sem carregar uma gama de valores pejorativos – estamos tentando também ressignificar esses termos que parecem por muito tempo mal significados não somente na tradição secular da filosofia, mas de modo geral na cultura ocidental. A destruição, parece-nos, é necessária antes de qualquer construção e por isso ela é também bela e pode ser boa, não em um sentido abstrato, metafísico, mas bem concreto de “prazerosa”, “vantajosa”, “útil”, enfim. Assim como o *logos* de Górgias, a destruição é ambígua e cabe, ao percebermos isso, fazê-la a mais bela e “melhor” possível, abrindo um vasto caminho onde nós mesmos e outros possamos percorrer e propor outras possibilidades de construções.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro deles esboça uma possível (ou impossível) “biografia” de Górgias, catalogando seus testemunhos e fragmentos aos quais hoje temos acesso.

Os dois outros capítulos trarão o texto grego e nossa tradução comentados, sempre que possível, parágrafo por parágrafo a fim de que a discussão fique mais clara e rente ao texto. Cada um deles será dividido em duas seções, contendo assim, os quatro textos que nos propusemos discutir. O segundo capítulo será dedicado às duas versões do *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*. E o terceiro trará o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*. Por fim, na Conclusão, recolheremos as pistas encontradas ao longo de nosso comentário, procurando mostrar a coerência de propósitos teóricos que articula os escritos de Górgias.

Capítulo I – Górgias, um brevíssimo panorama de vida e obra

Antes de iniciarmos nossa exposição, gostaríamos de atentar ao fato de que abrimos mão de fazer toda uma 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 filosofia. É importante dizer de saída, 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 a.C. Cremos, aliás, que não seja coerente tentar capturar a figura multiforme de Górgias em um único termo. Indicamos, entretanto, 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).

Pois bem, Górgias nasceu em Leontino – 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 anos⁹. Não é possível determinar, entretanto, seu ano de nascimento, supõe-se apenas que seja entre os anos de 490-480 a.C. 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 a.C.¹⁰ 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 os restantes só nos restaram testemunhos –, uma cronologia, por exemplo, é tão impossível como determinar mais dados seguros acerca de sua biografia. Contudo, além

⁹ Cf. DK 82 A 1; 2; 7; 10; 12; 13; 14. Todos esses fragmentos testemunham sua suposta vida longa.

¹⁰ Cf. DK 82 A 4 e 7.

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* (Ἐπιτάφιος). 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 a.C. 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. Infelizmente não abordaremos esse texto por ora.

4) *Olímpico* (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 a.C.

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.

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

Capítulo II – Desconstruindo as filosofias anteriores: *Sobre o não-ser*

“O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas.” (Benjamin, 1987).

*O Sobre o não-ser ou sobre a natureza*¹¹ (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 tempo¹² – 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, na introdução 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.

Tentaremos não privilegiar nenhuma das duas em nossos comentários, mas usá-las tendo em vista, quando possível, o contexto de transmissão e contrapô-las ou uni-las nos momentos em que acharmos plausível para nossa interpretação mais geral do pensamento de Górgias. Cremos que as comparando e usando-as de modo conjunto, poderemos chegar a um entendimento mais preciso – na medida do possível – do pensamento de Górgias, pois nas duas versões constam alguns argumentos que não se equivalem.

¹¹ Doravante o chamaremos apenas de *Tratado*.

¹² 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 uma brasileira, de Dinucci (2008).

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.

Desde o estudo de Calogero (1932) – que se colocou contra as teses dominantes até então¹³, pelas quais o *Tratado* não passaria de um “jogo” retórico, uma coisa pouco séria, e tentou “reabilitar” assim a seriedade filosófica do *Tratado*, os comentadores¹⁴ parecem considerar que as teses de Górgias se dirigem contra Parmênides ou contra o eleatismo de modo mais geral. Cassin¹⁵ (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 e partiremos dela. Cremos, entretanto, que isso pode ser encontrado mais fortemente no *MXG*, e bem menos em Sexto. Sobre essa questão nos aproximamos mais de Untersteiner¹⁶ (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 todo nosso trabalho, não é identificar contra quem, nomeadamente, Górgias está combatendo, mas sim, contra *que modo* de pensamento ele se 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

¹³ 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, recentemente traduzido ao português brasileiro pela Paulus (2012).

¹⁴ Outros autores que reconhecem os eleatas como alvo: Curd (2006); Walter Bröcker (1958, 1964); Paci (1957); Loenen (1959).

¹⁵ 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*.

¹⁶ Também aqui nos utilizaremos da tradução já feita do livro originalmente publicado em 1949.

meio e pretende que algumas sejam verdadeiras e outras falsas, umas boas e outras más, como se tivéssemos plena capacidade de distinguir as coisas com segurança e independente da situação em que aparecem.

Quanto aos nossos comentários aos textos, resolvemos dividi-los por parágrafo e em cada parágrafo constará uma seção A e uma B. A trará comentários relativos ao texto grego, às divergências entre as edições críticas e às escolhas feitas em nossa tradução; e B um comentário filosófico e/ou histórico de cada passagem. Quando, a nosso ver, um parágrafo não parece merecer um comentário filosófico e/ou histórico no interior daquele que é o escopo desta dissertação, optaremos por inserir apenas comentários de tipo A e um resumo do parágrafo.

Parte I – A paráfrase de Sexto Empírico

Antes de iniciarmos nosso comentário propriamente dito, achamos necessário 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. O texto do *Contra os Lógicos*:

[...] principia com uma discussão sobre o sentido da palavra filosofia (I, 2) e trata das várias formas nas quais ela pode ser dividida, assumindo como a melhor aquela que considera Lógica, Física e Ética seus três principais ramos (I, 16). Em seguida, discute-se a existência de um critério de verdade (I, 27-28) e os significados de ‘critério’ (I, 29-37) e de ‘verdade’ (I, 38-46), questões que, juntamente a uma teoria da prova, são os objetos da lógica. (Coelho, 2010, p. 34)

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 ser 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, um dos objetivos de nossa pesquisa, aliás, é mostrar como enquadrar Górgias em alguns desses conceitos demasiado modernos não faz sentido com o que o próprio Górgias “defende” 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 82 B 3) e conseqüentemente seria um cético (ou, em uma visão mais contemporânea e radical dessa leitura, um niilista), mas talvez seja fácil defender-se disso. É bastante claro que Sexto pretende usar como exemplo alguns pensamentos que contribuíram para o ceticismo sem que tenham sido deliberadamente céticos. Mais uma vez Coelho (2010) nos ajuda com tal questão, segundo ela, Sexto diz 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 verdade.¹⁷ 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” preocupação de Górgias, tão essencial ao ponto de o nomearmos categoricamente como cético, relativista ou qualquer outra coisa do gênero. 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 *Elogio de Helena* ou na *Defesa de 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.

Aliás, estilo e vocabulário que também diferem um pouco daquele de *MXG* que não usa termos claramente utilizados pela escola cética ou muito posteriores à época de Górgias.

O texto grego da paráfrase de Sexto foi retirado essencialmente da coleção de Diels e Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Quando houverem discordâncias com o texto de Diels será devidamente assinalado.

¹⁷ Bett (1989) fornece uma lista de vários daqueles que consideraram Górgias um relativista.

ΓΟΡΓΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

(65) Γ. δὲ ὁ Λεοντῖνος 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.

SOBRE O NÃO-SER OU SOBRE A NATUREZA DE GÓRGIAS

(65) Górgias de Leontinos contava nas primeiras tropas daqueles 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 tópicos que se seguem: um e primeiro, que nada é; segundo, que mesmo se é, é inapreensível ao humano; terceiro, que mesmo se for apreensível, é indizível e inexplicável ao próximo.

A - *Τάγματος ὑπῆρχε* – Traduzimos por “contava nas primeiras tropas” por não encontrarmos termos que melhor expressem o que achamos ser o sentido da frase. *τάγματος* é o genitivo neutro singular de *τάγμα*, que pode significar comando, chefia, arranjo, como também brigada, corpo de soldados; *ὑπῆρχε* com genitivo, segundo o TLG, deve ser entendido como tomar a iniciativa, iniciar. Pensamos, portanto, que aqui Sexto faz uma analogia entre a guerra e os debates teóricos em torno do “critério” de verdade na época em que Górgias e Protágoras teriam vivido e, atenta também, para o fato de que Górgias e Protágoras, segundo seu entendimento, teriam sido os primeiros a se colocar do lado que “combatia” a possibilidade de que houvesse critério. Suas intenções, parece-nos, fica clara: contar Górgias entre os primeiros ferrenhos defensores do ceticismo.

ἀκατάληπτον – É, como grande parte do texto, uma palavra que certamente não pertencia ao vocabulário de Górgias, mas ao de Sexto. Segundo o TLG é um termo cético, atribuído ao estoicismo por Galeno. Untersteiner (1949, p. 39) também o confirma, assim como Gomperz (1912, p. 18) e Calogero (1932, p. 158).

ἀνέξοιστον – Outro termo que certamente não é de Górgias, esse, aliás não deve ter aparecido antes de Sexto. O caso desse termo é mais peculiar que o anterior, segundo apuramos, há pouquíssimas ocorrências dele, sendo que 4 são em Sexto, das quais 2 são na paráfrase de Górgias, as outras são em Plutarco, Proclo, Julianus imperador e Eustácio de Tessalônica, todos, muito posteriores a Górgias. O termo significa “inefável”, “algo que não pode ser expresso”, o qual escolhemos traduzir por indizível.

ἀνερμήνευτον – Novamente um termo usado geralmente em épocas muito posteriores a Górgias, esse, entretanto, pode ser encontrado em Eurípides, contemporâneo de Górgias. Mas, segundo Untersteiner (1949, p. 40), seria pós- aristotélico em um sentido filosófico, pois em Eurípides tinha um valor menos específico.

Portanto, os três termos usados para resumir as teses de Górgias, são, todos eles, muito posteriores e, geralmente, de uso cético. Que é um texto muito bem lapidado para fins céticos, parece-nos, fica evidente de saída. Não que isso seja motivo para desconsiderarmos o texto de Sexto por não ser “fiel” a Górgias, pois, para nós, em relação a textos gregos – ainda mais aos muito “fragmentados” que constam sob o nome “pré-socrático” segundo Diels e Kranz e toda uma tradição helenista – não se trata de almejar máxima “fidelidade”. Se chamamos tanto a atenção para isso é para evidenciar que, certa interpretação de Górgias como um cético deve ter derivado, pelo menos em alguns casos, de uma leitura exclusivamente via Sexto; e que devemos sempre ter em mente o lugar de onde é transmitido o texto.

B - Já no primeiro parágrafo, Sexto parece mostrar a que veio essa sua versão do *Tratado*: veio ilustrar aqueles que, na tradição anterior a ele, foram os primeiros a elaborar uma espécie de ceticismo. Importante notar também que, Górgias e Protágoras – normalmente inseridos na mesma classe, a dos “sofistas”, pela tradição de helenistas – apesar de serem ambos céticos, segundo Sexto, chegaram à conclusão de que não existe critério para se alcançar a verdade através de caminhos diferentes.

Deixando de lado as intenções de Sexto e de uma relação ou não de Górgias e Protágoras entre si e com o ceticismo, pois não é isso que nos interessa, vamos 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 longa, são os parágrafos 66-76, é onde Górgias sustenta que não existe nem o ser, nem o não-ser e nem ambos ao

mesmo tempo; a segunda são os parágrafos 77-82, onde é admitido um recuo e feita a concessão de que possa existir algo que é, mas que não pode ser conhecido 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”.

Creemos que Parmênides é inegavelmente um desses alvos, mas cremos que se trata de mais, se trata de “destruir” qualquer possibilidade de que tenha havido ou possa haver uma filosofia que dê conta de conhecer e falar objetivamente, de forma segura, abstrata e/ou adequada¹⁸ sobre a realidade e suas características. Dessa “destruição” da possibilidade de conhecimentos e discursos seguros, não ambíguos, podemos ainda extrair o que achamos ser a principal consequência do *Tratado* que se conecta com seus outros textos: a impossibilidade de que o discurso possa revelar a realidade e que, exatamente por isso, *Helena* e *Palamedes* nos dizem, ele é o responsável por produzir a realidade.

¹⁸ Entendemos adequada no sentido de corresponder a um suposto ser primordial ou fato ocorrido, enfim, adequada no sentido de corresponder à uma realidade prévia, seja ela entendida de modo totalmente abstrato ou material.

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

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

A – *εἰ γὰρ ἔστι <τι>* - um τι é acrescentado por Bekker, e Diels (1922) o mantém, não aceitamos o acréscimo, assim como não aceitam nem Cassin (2005), nem Untersteiner (1949). Não aceitamos, pois, seguindo Cassin, julgamos que se trata não de um “genérico” algo a ser predicado e negado, mas de expor a “confusão” entre sujeito e cópula explorada por Parmênides. Trata-se, parece-nos, de seguir o rastro da ontologia, os dois únicos caminhos possíveis enunciados por Parmênides e os eleatas: “ser”, “não-ser” e mais a junção dos dois. Para que algo “fosse”, seria preciso encontrar um sujeito para o verbo, todas as possibilidades se revelarão, então, “não ser”.

<τὸ> μὴ ὄν - τὸ é também acrescentado por Bekker e aqui o aceitamos, assim como Diels (1922) e Untersteiner (1949), apesar de acharmos interessante a justificativa de Cassin (2005) para não aceita-lo. Diz a autora que aqui deveríamos ler “ente-e-não-ente” como um só sujeito, portanto, um só artigo comum aos dois.

Agora, uma observação a respeito da escolha de termos da nossa tradução. Traduzimos τὸ ὄν por “ente” e τὸ μὴ ὄν por “não-ente” apenas para distinguir o uso do particípio e o do infinitivo, pois isso parece ser intenção de Górgias, mas, principalmente, para seguir o que julgamos ser o vocabulário próprio a Sexto, cremos, entretanto, que na época de Górgias, esse conceito “ente” não existia ainda com esse sentido mais “aristotélico”. Parece-nos que τὸ ὄν, em plena metade do século V a.C, deveria designar algo mais “genérico”, mesmo em um sentido filosófico, como, ao pé da

letra, “aquilo que é”, “o que é” e não esse ente enquanto “substância”, conceito que parece-nos ser posterior mesmo a Platão.

B – Aqui temos o anúncio dos três possíveis candidatos ao “é”, que serão exaustivamente examinados e refutados desde 67 até 76: o ente (τὸ ὄν) sozinho (68-74); o não-ente (τὸ μὴ ὄν) sozinho (67); e o ente e o não-ente (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 “é”.

O não-ente não pode ser sujeito de “é”, pois ele teria que ser e não-ser ao mesmo tempo e isso seria absurdo – algo que será posteriormente desenvolvido por Aristóteles como princípio 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 ente, caberá ainda, como veremos, ser eterno ou gerado; uno ou múltiplo; mas nenhum desses predicados, separados ou em conjunto, será aplicável ao ente. E, desse modo, o ente, assim como o não-ente, não poderá ser o sujeito de “é”.

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

Sobre esse parágrafo, 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 Górgias¹⁹, pois fica evidente que o argumento apresenta uma tripartição também na paráfrase do Anônimo que veremos mais à frente. São três candidatos ao “é” e todos os três passarão por argumentação posterior.

¹⁹ 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.

(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 δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν· <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται.

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

A – Sobre este parágrafo não há divergências entre os editores ou alguma peculiaridade que julgamos ser importante apontar. Atentamos apenas que <τοίνυν> é outro acréscimo de Bekker, mas, todos os editores posteriores o aceitam e nós também.

B – Górgias, então, inicia sua argumentação pelo “não-ente”, tentando provar que ele, sozinho, não convém como sujeito de “é”. Aqui encontramos como argumento o que seria chamado mais tarde de “princípio de não-contradição”²⁰. E o “princípio”, parecidos, é três vezes usado: primeiro, detecta-se a contradição dentro do próprio não-ente – o que já exclui, de saída, a existência do não-ente e as outras possibilidades que virão –, ele enquanto pensado como não sendo é *não-ente*, ou seja, ele não poderia ser, mas, enquanto é não-ente, necessariamente deveria ser. Absurdo, portanto, que algo seja e não-seja ao mesmo tempo, o não-ente então não pode ser sujeito de “é”.

Depois, utilizando sempre a estrutura de recuo para exaurir as possibilidades, Górgias diz: se então o não-ente fosse, então o ente, 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,

²⁰ Muitos são os autores que concordam com isso, para citar alguns: Coelho (2010); Cassin (1995); Untersteiner (1949).

certamente não é possível que o ente não seja, então, mais uma vez o não-ente não poderia ser. Partindo-se do raciocínio de que são contrários e não idênticos, necessariamente se chegará a 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 ente nem não-ente podem ser, seja individualmente ou simultaneamente, pois um é contrário do outro e “algo” contrário, necessariamente, deve aniquilar “algo” que lhe é contrário. Examinemos a seguir (68-74) porque também nenhum predicado habitualmente atribuído ao ente²¹ poderia ser aplicável a ele.

²¹ 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.

(68) καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἦτοι αἰδιόν ἐστιν ἢ γενητὸν ἢ αἰδιόν ἅμα καὶ γενητὸν· οὔτε δὲ αἰδιόν ἐστιν οὔτε γενητὸν οὔτε ἀμφοτέρα, ὡς δείξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν.

(68) Certamente o ente também não é. Pois se o ente é, decerto é eterno, ou gerado, ou eterno e gerado ao mesmo tempo. Ora, nem é eterno, nem gerado, nem ambas [as coisas], como mostraremos: o ente, portanto, não é. De fato, se o ente é eterno (pois deve-se começar por aqui), não tem um início.

A – Também aqui não existem divergências, atentamos apenas que este mesmo argumento está presente em *MXG*, trata-se lá – é o doxógrafo quem o diz – de uma combinação das teses de outros eleatas. Lá, entretanto, não consta αἰδιόν, mas ἀγένητον.

B – Já tendo bloqueado a possibilidade de existência do ente, Górgias parece recuar uma vez mais²² e a partir daqui e até o parágrafo 74, seu esforço é provar que nenhum dos principais predicados até então atribuídos ao ente poderiam resistir: eternidade, geração, unidade, multiplicidade, e a partir disso conclui novamente a não existência do ente. 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 movimento²³.

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

²² Falamos em recuar uma vez mais pois a possibilidade de existência do ente já foi descartada praticamente desde o início da argumentação, logo, tampouco poderiam se aplicar predicados a ele, já que ele mesmo não existe.

²³ Concordam com isso Levi (1941) e Untersteiner (1949).

(69) τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδίον ἀγένητον καθεστῶς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν. εἰ γὰρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἐστιν, καὶ οὕτως οὐκ ἐστὶ ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τινι· μείζον γὰρ ἐστὶ τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδὲν ἐστὶ μείζον, ὥστε οὐκ ἐστὶ που τὸ ἄπειρον.

(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, se está em alguma parte, isso no qual está é diferente dele, de modo que o ente, 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.

B – Se, então, o ente 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. De nossa parte, concordamos com Untersteiner.

²⁴ “[...] it is clear that Gorgias is proceeding equivocally from infinite in a temporal sense to infinite in a special sense. Aristotle appears to have charged Melissus with making the same equivocation and it is probable that the charge is correct.” O texto de Aristóteles a qual Kerferd se refere é o *Refutações sofísticas*, 168 b 35.

(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 ἐστὶ τὸ ὄν. ὥστ' εἰ αἰδιόν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστὶν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστὶν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδιόν ἐστὶ τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστιν.

(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 ente 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 ente. De modo que, se o ente é eterno, é ilimitado, e se é ilimitado, em parte alguma está, e se em parte alguma está, não é. Assim, se o ente é eterno, nem é ente desde o início.

A – Gostaríamos de apontar apenas para mais um uso de ἄτοπον. A primeira vez que foi usado foi em §67, onde identificamos um certo “princípio de não-contradição”, ou seja, a impossibilidade de que algo seja ao mesmo tempo que não seja. Aceitar, então, a possibilidade que algo fosse e não fosse seria um “absurdo”, literalmente, “sem lugar”.

B – 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 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 ente 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 está contigo, 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 propõem-se que o ente é nesses moldes, então o ente nem é ente.

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.

(71) καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστίν, οὐ γέγονεν ἀλλ' ἐστίν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστὶ τὸ ὄν.

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

B – Aqui a ideia principal é a de que para algo ser gerado é necessário que exista algo anterior que possa o ter gerado; as duas opções examinadas são, então, o ente e o não-ente, mas, ora, se é ente, pressupõe-se que é eterno e que não poderia ser gerado. Aqui, Górgias parece-nos partir da identificação entre ente e eternidade, não podendo haver possibilidade de o ente ser gerado, apesar também de já ter descartado a possibilidade de um ente 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 hipótese tem como premissa a negação da anterior.

Sobra, portanto, a possibilidade de que seja gerado do não-ente, mas isso é impossível, pois o gerador precisa necessariamente participar da realidade, ou seja, se o não-ente não participa da realidade e isso já foi demonstrado anteriormente, ele não pode gerar nada.

(72) κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφότερον, αἰδιον ἅμα καὶ γενητόν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἰδιον. τοίνυν εἰ μήτε αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν μήτε γενητόν μήτε τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν.

(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 ente é eterno, não foi gerado; e se foi gerado, não é eterno. Portanto, se o ente nem é eterno nem gerado nem ambos juntos, o ente não poderia ser.

B – Que tampouco pode ser simultaneamente eterno e gerado fica evidente por se tratarem de coisas contraditórias e, seguindo sempre o “princípio de não-contradição”, uma coisa aniquila o seu contrário. Mais ainda, tendo demonstrado que o ente não poderia ser nem eterno, nem gerado, o que sobra é que muito menos poderia ser os dois juntos, pois sequer ele poderia ser um individualmente. A conclusão é óbvia a partir do que foi dito antes e Górgias segue para a “segunda parte” do argumento da impossibilidade de o ente existir sozinho.

(73) καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἤτοι ἓν ἔστιν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἓν ἔστιν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἓν ἔστιν, ἤτοι ποσόν ἔστιν ἢ συνεχές ἔστιν ἢ μέγεθος ἔστιν ἢ σῶμά ἔστιν. ὅ τι δὲ ἂν ᾗ τούτων, οὐχ ἓν ἔστιν, ἀλλὰ ποσόν μὲν καθεστῶς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται. ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔστι 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 ἔστιν ἓν τὸ ὄν.

(73) E, por outro lado, se é, ou é um ou muitos: ora, nem é um nem muitos, como sustentará: portanto, o ente 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 ente nada disso é: portanto, o ente não é um.

B – Novos argumentos: a impossibilidade de o ente ser uno ou múltiplo. Que não pode ser uno, Górgias parece concluir a partir de algumas ideias de Zenão. Isso fica explicitado em *MXG* e não em Sexto, mas o argumento de ambos é bem parecido. Górgias parte da premissa de Zenão que o ente deve ser corpóreo, pois se não possui nem grandeza, nem espessura, nem massa, não pode existir. Trata-se de um fragmento preservado por Simplício 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. *In Ph.* 139, 5 (DK 29 B 2). Trad. Ísis L. Borges).

Mas, o fato de o ente ser corpóreo acarreta nova contradição para a possibilidade do ente ser uno, seguindo ainda Zenão, Górgias diz que se então o ente 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 a premissa inicial, retirada de Zenão: é impossível que o ente não seja qualquer uma dessas coisas, pois, do contrário, não existiria. Do que foi dito fica então óbvio que o ente não poderia ser uno. E se é necessário que ele seja uno, então ele não existe.

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

(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 ente é e nem o não-ente é.

B – 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 então 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.

(75) ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρω ἐστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ἐστὶ, ταύτων ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῶν εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἐστὶν. ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἐστὶν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταῦτό τούτῳ καθεστῶς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἐστὶν.

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

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

A conclusão da passagem – que se encerra apenas no próximo parágrafo, 76 – foi alvo de algumas críticas, inclusive o próprio doxógrafo anônimo, do *MXG*, chama atenção para essa parte que também aparece no seu texto, mas não exatamente da mesma forma que em Sexto. As opiniões modernas têm representantes dos dois lados, 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 é.

O primeiro entre os que acreditam que do que Górgias argumenta não se segue necessariamente que nada é, mas pode-se igualmente pensar que tudo é, é o doxógrafo anônimo, em 979 a 35 (na nossa tradução, que segue a divisão dada por Cassin, encontra-se no parágrafo 4). Assim como o Anônimo temos contemporaneamente alguns que pensam isso, talvez não do mesmo modo, mas as conclusões são a mesmas: do que Górgias diz não se segue necessariamente que nada é. Exemplo disso é Calogero (1932, p. 169-170) e Kerferd (1955, p. 18). Kerferd diz que as interpretações dessa passagem são geralmente feitas assim:

“[...] que eles não existem simultaneamente, Ser e Não-Ser, é fácil provar. Pois se o Não-Ser existe e o Ser existe, o Não-Ser será o mesmo que o Ser a respeito da existência. E por essa razão nenhum deles existe. Que o Não-Ser não existe é concorde, e foi mostrado que o Ser é o mesmo que o Não-Ser. Portanto, ele, o Ser, não existirá. A objeção a esse argumento foi vista por Calogero: da identidade do Ser com o Não-ser, a conclusão deve ser que ambos existem, não que nenhum existe. Mais uma vez, a resposta depende do ponto de partida que é adotado.”²⁵ (Tradução minha).

Untersteiner (2012, p. 228-229), conta entre os que concordam com a conclusão de Górgias. Ele diz que se existem ambos, eles são o mesmo no que diz respeito a existência e por isso nenhum dos dois poderia existir, pois é claro que o não-ente não existe, então, também o ente não existirá. Mas a interpretação mais interessante dele, no nosso ponto de vista, é a do parágrafo que segue e que forma uma melhor conclusão com esse, vejamos.

²⁵ “[...] and that they do not both exist, Being and Not-Being, is easy to prove. For if Not-Being exists and Being exists, Not-Being will be the same as Being in respect of existence. And for this reason neither of them exists. For that Not-Being does not exist is agreed, and Being has been shown to be the same as Not-Being. Therefore, it, Being, will not exist. The objection to this argument was seen by Calogero: From the identity of Not-Being with Being the conclusion should be that both exist, not that neither exists. Once again the answer depends upon the starting point which is adopted.”

(76) οὐ μὴν ἄλλ' εἴπερ ταύτόν ἐστι τῶι μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρα, οὐ ταύτόν, καὶ εἰ ταύτόν, οὐκ ἀμφοτέρα. οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι. εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν.

(76) Mas se o ente é o mesmo que o não-ente, 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 ente é, nem o não-ente, nem ambos, e para além destes nada [é] pensado, nada é.

A – Fim da primeira tese e seguimos sem divergências entre os editores.

B – Aqui, como fica evidente, Górgias faz o arremate da sua primeira tese, depois dos três momentos da argumentação: nem o ente sozinho, nem o não-ente sozinho, nem ambos são, logo, nada é. Iniciemos com o complemento da interpretação de Untersteiner. Diz ele que a identidade entre ente e não-ente 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 ente e não-ente 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 enunciado de Parmênides, “o ser é ser”); mas, se são idênticos, então não são dois, então essa “alteridade” não é, de fato, uma diferença, como cremos.

Por fim, gostaríamos de nos colocar mais marcada e livremente sobre essa conclusão da primeira tese. Temos dúvidas e dificuldade, entretanto, em “asseverar” algo sobre Górgias. Por ora, nos parece simpática e interessante a conclusão que conseguimos extrair da última parte da “prova” de Untersteiner – se trocarmos “ambivalente” por “ambíguo” e extrairmos outra possível interpretação do que foi dito por ele: o que Górgias parece querer é dizer que algo que não admite uma ambiguidade “em si mesmo” e em relação aos outros não pode existir, em outros termos, podemos concluir que 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 – como parece ser o que muitos buscam ainda hoje – não pode existir, ela é forjada pelos discursos dos filósofos anteriores a ele.

Para finalizar, indicamos a leitura do texto de Cassin, *Identité et catastrophe*, ou *comment le cygne devient éléphant* (1981)²⁶, a qual nos parece fazer uma interpretação muito interessante e 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.” (p. 23-24)

Ora, nos parece claro que Górgias quer mostrar até onde se pode ir com a identidade não dialética. 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 “é”, 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. Veremos como isso acontece melhor em *MXG*.

Portanto, o que Górgias parece querer 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 equívoco 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. Mas veremos como tudo isso fica muito mais claro na versão do Anônimo.

²⁶ Há uma tradução ao português: “Identidade e catástrofe ou como o cisne se torna elefante”. Publicada no Brasil em *Ensaios Sofísticos*, de 1990. O trecho aqui citado por nós é retirado dessa tradução.

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

(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 entes, o ente 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 entes, necessariamente caberá aos entes não serem pensados.

A – Novamente nenhuma divergência entre as edições, entretanto, gostaríamos de atentar para nossa tradução de τὰ φρονούμενα por “as coisas pensadas”. Esse é o termo recorrentemente traduzido ao português, consta em todas as traduções que consultamos e concordamos com ele. Gostariamos apenas de apontar que essas “coisas” não querem significar unicamente objetos sensíveis ou objetos de pensamentos, mas também o “próprio” pensamento. Cremos, que τὰ φρονούμενα equivale tanto às “coisas pensadas” em um sentido mais “concreto”, isto é, em um sentido que se diferencia do próprio pensamento, enquanto “objeto de pensamento”, quanto aos entes, entendidos enquanto “idênticos” ao pensamento.

B – Passemos a segunda tese do *Tratado*: ainda que algo exista, não podemos ter um conhecimento seguro sobre esse algo. Nessa segunda tese, vemos premissas distintas entre a paráfrase de Sexto e *MXG*. Lá (parágrafo 9 na divisão de Cassin), 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 ente 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, parece-nos, acontece o inverso, Górgias parte da premissa de que o ente 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 ente é pensado” ou “o ente não é pensado”, pois chegará a mesma conclusão de que o ente é incognoscível ao homem, assim como anteriormente chegou a conclusão da não existência do ente 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, pensa-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 “empírica”. É importante, aliás, atentar para isso, cremos que aqui, a crítica de Górgias é feita tanto à possibilidade de se alcançar uma certeza/verdade acerca de uma realidade “abstrata”, seja ela entendida como corpórea ou incorpórea, como de uma realidade “sensível”.

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 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 – 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 desse objeto.

Nos próximos parágrafos, Górgias demonstra duas vezes a premissa pelo absurdo: se os pensamentos fossem entes, bastaria ser pensado para ser; e se os pensamentos fossem entes, os não-entes não poderiam ser pensados. 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.

(78) διόπερ ὑγιᾶς καὶ σῶιζον ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ 'εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται'. τὰ δέ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές·

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

A – <μὴν> foi adicionado por Bekker, Diels (1922) e Untersteiner (1949) o aceitam, Cassin (2005) não. De nossa parte, optamos por não o traduzir por “intuição”, mas não estamos plenamente convencidos se concordamos ou não em aceitá-lo.

(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 ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.

(79) Pois, se as coisas pensadas são entes, todas as coisas pensadas são, de qualquer modo que se pense nelas. O que é inevidente. 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 entes.

A – [εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.] – Essa frase foi suprimida do texto por Bekker, entretanto, Diels (1922), Untersteiner (1949) e Cassin (2005) a mantem, assim como nós. Mas, qual seja exatamente o significado do termo φαῦλον não é unânime. Cassin (2005, p. 287) o entende em um sentido moral (“vil”, “mau”, “pernicioso”) e não em um sentido lógico (“um raciocínio falso) e justifica isso dizendo que é perigoso pois qualquer pensamento, o mais “tolo” ou “alucinado”, seria realidade simplesmente por ser pensado. Coelho (2010, p. 37), parece-nos, tem uma interpretação mais interessante, ela concorda em manter a frase na sua tradução, mas por um motivo diferente do de Cassin (diferente, mas, cremos, não contrário), ela entende que o perigo advém não das ideias “tolas” que possam ser pensadas, mas exatamente das mais elaboradas, como aquelas dos filósofos, por exemplo, ser, substância, alma; para tanto a autora ainda atenta a uma passagem de *Helena* (§13) onde Górgias diz que devem-se ter cuidado com os “debates discursivos dos filósofos, nos quais também se mostra a rapidez do conhecimento, que faz mutável a confiança na opinião”. De nossa parte, cremos que unir as duas leituras seja preferível; pensamos, portanto, que o perigo advém tanto das ideias “tolas” como das mais elaboradas, apesar de o perigo das mais elaboradas ser, talvez, muito maior que o das “tolas”. Pensamos ainda que pode se tratar também de um sentido lógico, mas, se trata principalmente de um sentido moral. Por isso escolhemos o termo “ruim” que, parece-nos, mantém uma certa ambiguidade, pode referir-se tanto a uma atitude moralmente “errada” como a um raciocínio logicamente “mal elaborado”.

B – Para o pensamento conseguir apreender os entes 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, como evidenciamos nos comentários textuais. O que nos parece claro é que Górgias, mais uma vez, pretende desconstruir 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 aos filósofos e um bom modo de fazer com que seu argumento seja aceito. Esse exemplo, parece-nos, também impossibilita a mais tarde famosa tese atribuída²⁷ aos “sofistas” de que “não existe falsidade”. Górgias claramente 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, a questão é que, não existem meios seguros de discernir entre o falso e o verdadeiro. O falso e o verdadeiro não abandonam seus estatutos de falso e verdadeiro pelo fato de que o ser humano não consegue discerni-los. Apenas se o ente/as coisas pensadas fossem pensamentos e se, ao pensar, todo ser humano chegasse a uma apreensão exata do que eles 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.

²⁷ Platão foi, talvez, o principal pensador a atribuir tal tese aos “sofistas”. Em vários lugares isso aparece, como, por exemplo, no *Sofista* e *Eutidemo*.

(80) πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δὲ ἐστὶ 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.

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

B – Novamente é feito uso do “princípio de não-contradição”, se as coisas pensadas forem entes, os não-entes não poderiam ser pensados pelo simples fato de que os dois, ente e não-ente são contrários e um contrário exclui a existência do outro. Mas não é possível que os não-entes não sejam pensados, pois muitos não-entes 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-entes não pudessem ser pensados.

Coelho (2010, p. 38-39) apresenta um comentário sobre a Cila e a Quimera que nos parece muito interessante 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.

(81) ὡσπερ τε τὰ ὀρώμενα διὰ τοῦτο ὀρατὰ λέγεται ὅτι ὀρᾶται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὀρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὀρᾶται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ' 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.

(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.

B – A argumentação muda de tom, não se trata mais de saber se o ente é ou não pensado, mas de reivindicar uma autonomia para o pensamento por meio de uma analogia com as percepções sensíveis. Cada “sentido” 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. E arremata no parágrafo que segue.

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

(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 ente não é pensado, nem apreendido.

B – Por serem então autônomas as percepções/sensações, fica “fácil” arrematar que o ente não é 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 uma 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, p. 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 “saberão” qual é a verdade segura 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 “empíricas” ou “abstratas”, elas não são cognoscíveis em um

sentido de que não podemos conhecer a verdade/falsidade delas de forma segura. E termina citando Rensi (1921, p. 186-187): pode-se dizer que Górgias negava uma tese, cara aos racionalistas, de que as coisas se refletem como são no pensamento ou que as representações feitas das coisas são as próprias coisas e tudo o que existe. Em outros termos, coloca em cheque 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.

(83) καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἑτέρωι. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατὰ ἐστὶ καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητὰ, ἅπερ ἔκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτὰ ἐστὶ τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῆι καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρωι μηνύεσθαι;

(83) E, mesmo que possa ser apreendido, é indizível a outrem. Pois, se os entes 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?

B – Admitamos então que exista tal ente 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 ente. E parte aqui do mesmo argumento da autonomia dos sentidos, usada 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 encerram 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, veremos, 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 unir 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 “ente abstrato” como “coisas empíricas”, ele não faz referência a nada, ou ocupa o lugar de algo, mas exatamente por isso ele é o responsável por estabelecer a realidade.

Assim, nessa tese 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 como se dá a argumentação em Sexto.

(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 ὄρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος·

(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 entes 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 ente, porque subsiste exteriormente, não se tornaria a nossa palavra.

B – Nova informação: não só os entes – aqui novamente entendido, cremos, tanto como coisas como ideias – não são palavras, como não há meio de que palavra/discurso se converta em coisas/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 ele. Algo que vai de encontro a uma certa interpretação da terceira tese de Górgias, proposta por Mourelatos (1987): a concepção comportamental (“the behavioural conception”). Segundo o autor, as palavras serviriam de “estímulos-substitutos”. Muitas são as possíveis objeções a Mourelatos²⁸, não entraremos nessa questão aqui, apenas atentamos que, para além das contradições encontradas na própria argumentação de Mourelatos, ainda há essa declaração do próprio Górgias, via Sexto, que muito claramente fala da impossibilidade de que a palavra se torne coisa ou ideia, ou em outros termos, de que ela possa substituir algo.

Górgias segue ainda com a analogia com os órgãos e campos sensoriais, dessa vez, entretanto, diz de modo mais claro que os entes são exteriores à palavra e, por isso mesmo, por serem coisas completamente encerradas em si mesmas, distintas da palavra e sem possibilidade de que as palavras se tornem coisas, não poderiam ser comunicados a ninguém. Mas, não esqueçamos, assim como cada “campo sensorial” é autônomo, a

²⁸ Cassin, parece-nos, faz isso muito bem em seu artigo “L’ontologie comme chef-d’oeuvre sophistique: *Sur le non-être ou sur la nature*”, encontrado em *L’effet sophistique* (1995) e também na tradução brasileira do Efeito Sofístico (2002). Nos abstermos aqui de fazer um resumo que seria demasiado longo e quebraria um pouco a ordem de nossa exposição.

palavra/discurso também, o é. O que nos 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”. O discurso concretiza, produz, realiza (ἀποτελέω) atos, ações, trabalhos (ἔργα) divinos. Portanto, o fato de que o discurso/palavra seja algo autônomo 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”²⁹.

Mas, deixemos os comentários sobre a relação entre os textos para a conclusão, que será dedicada a isso, por ora apenas apontamos essas posições relações. Sigamos ao próximo argumento.

²⁹ Concorda com isso também Coelho (2010), apesar de não do mesmo modo e pelo mesmo caminho percorrido por Cassin.

(85) μή ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖη ἑτέρωι. ὁ γε μὴν λόγος, φησίν, 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 ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.

(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 memorativa do exterior, mas é o exterior que se torna revelador da palavra.

A – Esse parágrafo, de modo geral, foi tido como “não confiável” e não foi muito comentado³⁰, entretanto, autores como Cassin e Mourelatos (1987) se utilizam fortemente dele para chegarem a suas conclusões “finais” sobre a terceira tese de Górgias. Nos utilizaremos, então, das informações textuais retiradas de ambos os autores.

Antes, apenas indicamos que mais uma vez praticamente não há discordâncias entre os que editaram o texto, há apenas uma, de Untersteiner (1949, p. 55), com o texto estabelecido por Diels: ele coloca como duvidosa a frase τουτέστι τῶν αἰσθητῶν (linha 2 acima) e a elimina de seu texto. Não por supor que não esteja no texto de Sexto, 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 de observar que, 1) se tivéssemos que eliminar frases por supor má compreensão do autor das paráfrases, então não deveríamos sequer nos fiar nesses textos, pois, de todo modo,

³⁰ É Cassin quem o diz na nota de rodapé 54 da tradução brasileira de *L'Effet sophistique*: “compreende-se que os intérpretes insatisfeitos concordem quanto à afirmação de que o relato de Sexto não é absolutamente confiável (cf. por exemplo Newiger, *op. cit.*, p. 164, nota 47) e se atêm ao De M.X.G., no caso menos difícil do que os outros.” O texto de Newiger a qual a autora se refere é *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1973. Também o confirmamos via Untersteiner, nota de rodapé 101, na tradução brasileira de *I Sofisti*.

não temos o texto original de Górgias. Por mais que as duas paráfrases apresentem argumentos parecidos, não esqueçamos que de todo modo 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 o fato de que Górgias esteja se referindo tanto a experiências “sensíveis” quanto “inteligíveis” na sua terceira tese. Achamos apenas que aqui, obviamente, pela argumentação, Górgias está se referindo sim apenas a experiências sensíveis. Claramente ele fala de πραγμάτων 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, que claramente parece estar se referindo a “coisas sensíveis”.

Mas, voltemos nossa atenção para a frase final: εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται. É sobre ela que se apoiam tanto Cassin (2005, p. 46-63) como Mourelatos (1987, p. 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 μηνυτικὸν³¹, 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.

³¹ Nas traduções ao português que consultamos, as escolhas são, respectivamente: 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 foretoken.

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 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”?³² 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 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 (ἐνδεικτικόν). 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” (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” (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

³² “[...] it is external reality that is communicatory of discourse”

ao signo comemorativo; para Cassin, os dois termos são empregados indiferentemente para os dois tipos de signo. Mais ainda, a autoria 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” (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”³³. 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. (p.62)

Por isso, então, escolhemos os termos “memorativa” e “revelador” que parece guardar o sentido do que, cremos, Górgias estaria dizendo. Além da tradução de Cassin, a tradução ao português que mais parece ir ao encontro da nossa é de Maria Cecília Coelho, ainda que os meios para a autora ter chegado até a tradução não tenham sido os mesmos, não o sabemos, dos termos “evocativa e indicativo” se pode extrair uma leitura semelhante.

B – Para mais comentários desse difícil parágrafo, que não tem um exato equivalente em *MXG*, seguimos basicamente a interpretação dada por Cassin, citada acima.

Cremos que aqui há uma quebra no argumento, ou passagem a um novo argumento e não uma consequência do argumento anterior. Como vimos, Górgias inicia

³³ “S’il en est ainsi, le discours n’est pas commémoratif du dehors, c’est le dehors qui devient le révélateur du discours”

sua terceira tese, em 83, com o argumento da heterogeneidade da palavra/discurso em relação às coisas e ideias ou, à realidade. As coisas/ideias podem ser apreendidas apenas pela percepção/sensação que temos delas, e cada “campo sensorial” tem seus próprios critérios de apreensão e não “comunicam” com outro, por exemplo, a audição só pode apreender o audível, a visão o visível. A nossa palavra/discurso não é igual aos entes, 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 e 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.

Entretanto, Górgias aqui 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. Aqui, aliás, alguns comentadores³⁴ enxergam ecos da doutrina de Empédocles e propõem que se complemente essa argumentação com uma indicação extraída do Menon de Platão (76 a, encontrado também em DK 82 B 4). Segundo o trecho extraído de Menon, Empédocles teria afirmado que os seres emanam determinados eflúvios, e que esses eflúvios provêm dos poros que coincidem com ele, assim sendo, alguns eflúvios adaptam-se apenas a determinados poros, a cor, por exemplo, seria um eflúvio proporcionado e perceptível apenas à vista. Concordamos com certa semelhança, mas não cremos que seja de fato necessário complementar a argumentação de Górgias com esse trecho de Platão, pois achamos que o a argumentação em Sexto, por mais difícil que seja, pode ser compreendida sozinha, ainda mais unida com a frase que encerra o parágrafo.

Examinemos, então, mais uma vez, essa frase que encerra o parágrafo. Como dissemos, tudo depende aqui do sentido dado a παραστατικός e μηνυτικόν. Tendo já deixado claro a escolha pelos termos que traduzimos, vejamos em outros termos as consequências disso. Na primeira parte da frase, mais uma vez Górgias parece deixar claro que não se pode passar da palavra ao exterior, pois a palavra/discurso não rememora ou representa algo exterior, não ocupa o lugar de algo exterior ou faz

³⁴ Por exemplo Untersteiner (2012, p. 250), que cita também Gigon (1983, p. 210), Loenen (1959, p. 199-200), Luther (1966, p. 225), Cherniss (1935, p. 167).

referência a algo, seja uma coisa ou uma ideia, não se passa de uma palavra/discurso à coisa.

Mas, o exterior, o “de fora” se torna revelador da palavra/discurso, não se trata, então, como diz Cassin, 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, “apreendermos” algo exterior, se forma algo como uma palavra/discurso, mas essa 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, ao contrário, pois, em nenhum momento é dito que se passa do discurso ao de fora. Portanto, 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 “sensação”, ele é apenas palavra/discurso. Algo que *MXG* confirma, como veremos posteriormente.

(86) καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὄρατὰ 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 ὄρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι' ἑτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὄρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.

(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.

B – Por fim, esse parágrafo vem, parece-nos, confirmar o que acabamos de dizer de um outro modo, ele vem enfim, confirmar o que foi dito de início em outros termos: os entes, as coisas, ideias, palavras, como chamemos, são todos distintos. Nos “novos” termos usados, cada ὑποκειμένων encerra-se em si mesmo e não há meio de que um revele ou manifeste qualquer outro que não ele mesmo, não é possível, então, ser ou revelar outra coisa além de si mesmo.

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

(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.

Parte II – A Paráfrase do Anônimo

A outra paráfrase do *Tratado, De Melisso, Xenófanos 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 Bekker³⁵ – trata-se da passagem 979 a12-980 b22 –, ainda quando recebe nova edição e divisão de parágrafos, como fez Cassin (1980) e Untersteiner³⁶ (1949). Foi também editada por Mullach (1845), Apelt (1888), Cook (1892; 1893), Diels (1900) e Hett (1936) e existem alguns outros trabalhos parciais, que iremos citando no decorrer de nosso comentário.³⁷

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 vulgata.³⁸ Muitas divergências existem entre os manuscritos L e R, Bekker, de modo geral, opta pelas lições de R, enquanto Cassin pela do L, Untersteiner varia entre as duas. Na nossa tradução baseamo-nos essencialmente na edição crítica de Cassin, salvo indicação, inclusive na divisão dos parágrafos que difere das outras.

Nela há vários problemas que aludimos brevemente anteriormente, 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”.³⁹ 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 Xenófanos e Melisso os dois primeiros, mas jamais sobre Górgias, em razão da concordância com a paráfrase de Sexto Empírico.

³⁵ O texto consta no segundo volume da *Aristotelis opera* de Bekker, publicado em 1831.

³⁶ Untersteiner a nomeia como 3bis.

³⁷ Uma descrição mais completa sobre os vários trabalhos textuais feitos pode ser encontrada em Cassin (1980, p. 600-608).

³⁸ Uma descrição mais completa da tradição dos manuscritos pode ser encontrada também em Cassin (1980, p. 576-579)

³⁹ “τὸ πρωτότυπον λίαν ἐσφαλμένον, καὶ μὴ τίς μοι ἐμέμφετο καθὼς γὰρ ὄρω, οὕτω γράω”

Quanto a autoria e datação, muitas foram as tentativas de se estabelecer seguramente, para situar em linhas gerais⁴⁰: 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 a.C, 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.

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 ainda capacitados para tal, como por cremos que essa é mais uma daquelas disputas inconclusivas em torno da datação e/ou autoria precisas de um texto grego 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, e também os comentários que o próprio doxógrafo faz sobre o texto de Górgias. Veremos mais

⁴⁰ 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).

claramente todas essas diferenças, e também 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.

ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ

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

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

A – Aqui não há de fato nenhuma divergência considerável entre os editores – algo bem diferente do resto do texto –, apenas uma variação entre L (ἄλλοις) e R (ἄλλως).

Entretanto, chamamos atenção aos termos que resumem as teses de Górgias, 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 ἀνέξοιστον e ἀνερμήνευτον e encontrado não com a mesma frequência que ἄγνωστον, mas, bem mais frequente que os termos utilizados por Sexto.

B – 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, ele sempre diz apenas um φησιν; segundo, os termos usados para resumir as três teses são bem distintos dos de Sexto, como observamos nos comentários ao texto.

Deixando de lado as peculiaridades entre as 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.

(2) Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, (15) οἷ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἷ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἷ μὲν ὅτι ἀγέννητα, οἷ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων. Ἀνάγκη γάρ, φησὶν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγέννητα μήτε γενόμενα, οὐδὲν ἂν εἶη. εἰ γὰρ εἶη τι, τούτων ἂν θάτερα εἶη. 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.

(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.

A – Na linha 4 do texto que apresentamos, há um acréscimo feito por Bonitz, que Diels e Apelt aceitam, trata-se de εἴ τί ἐστι <ἢ ἓν ἢ πολλά εἶναι καὶ ἢ ἀγέννητα ἢ γενόμενα. Εἰ οὖν μὴ ἔστι> μήτε ἓν μήτε πολλά [...]. Entretanto, nem Cassin, nem Untersteiner o aceitam, assim como nós também não.

Optamos aqui por traduzir τῶν ὄντων pelo mais genérico “seres”, e não o mais específico “entes” pelo simples motivo de não termos a autoria e datação claras do texto, portanto, cremos, podemos traduzir por algo que julgamos ser mais próximo a Górgias que a uma época posterior a ele. Como alertamos anteriormente, traduzimos “ente” apenas para diferenciar o participio do infinito e nos mantermos “fiéis” ao vocabulário cético, não por crermos que o termo em Górgias tivesse já um sentido “substancial”. Aqui, cremos não ser necessário tentar nos manter “fiéis” a um dado vocabulário posterior a Górgias, mas que não sabemos com precisão de quem é e de onde vem. Portanto, τῶν ὄντων será “seres” e não entes.

ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι – Essa frase que anuncia a demonstração de Górgias servirá a nossa interpretação dessa tese, que se apoiará em Cassin (2005, p. 20-23). Assim como a autora, optamos por traduzi-la utilizando colchetes para tentar expressar a ambiguidade da frase. Górgias parece aqui evidenciar a confusão que pode advir dos vários sentidos do verbo “ser” em grego. Essa frase, portanto, como aponta Cassin (2005, p. 21), pode ser entendida e construída de três formas, segundo o sentido que se atribui ao verbo ἔστιν: 1) se o verbo for entendido como existencial, então os dois infinitivos da frase têm função de sujeito, e uma tradução possível seria “nem o ser nem o não ser existem”; 2) sendo cópula, então os infinitivos são predicados de um sujeito que pode estar em elipse, e portanto, “não é nem ser nem não ser”; 3) por fim, ἔστιν em início de frase pode funcionar como verbo impessoal e então os infinitivos tornam-se completivos, “não é possível nem ser nem não ser”.

Não se deve, portanto, excluir nenhum dos três sentidos, pois parece ser intenção de Górgias “expor” essa confusão causada pelos vários sentidos possíveis do verbo ἔστιν e explorada pelos filósofos de até então. A opção por usar os colchetes tenta, assim, dar conta exatamente desses três sentidos possíveis

B – Novas informações em relação ao que é encontrado em Sexto. O doxógrafo anônimo diz que para a primeira tese, são duas as demonstrações de Górgias e não apenas uma como em Sexto. Uma e primeira que é bem própria a Górgias e se baseia, como veremos, na confusão entre os vários sentidos do verbo “ser”; e uma segunda que seria uma “síntese” dos dizeres contraditórios de outros autores, como exemplo temos nomeados Melisso e Zenão e veremos alguns de seus argumentos serem desenvolvidos mais a frente.

Parece-nos que com sua segunda demonstração Górgias quer dizer que, se as doutrinas filosóficas pretendem que para que “algo” seja, necessariamente, esse “algo” tem que ter certas características e essas mesmas doutrinas são contraditórias em pontos “basilares”, 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 as outras, portanto, nada seria nos termos da filosofia. Em outras palavras, essa noção de “ser” abstrata não pode dizer nada de modo seguro sobre a “realidade”.

Quanto a primeira demonstração, vejamos a seguir como ela se desenrola, trata-se apenas de um parágrafo, o 3.

(3) Εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. Τότε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. Εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. Εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταῦτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. Εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδὲν· τότε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ γε ταυτό τῶ μὴ ὄντι. Οὕτως μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

(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.

A – Na última frase do parágrafo, há três correções: ὁ πρῶτος de Diels e com ele concorda Untersteiner; αὐτὸς ὁ de Foss; ὁ αὐτοῦ de Mullach e Cassin segue os manuscritos, ὁ αὐτὸς.

Quanto nossa escolha de hífen para traduzir τὸ μὴ ὄν e τὸ ὄν, o motivo é o mesmo da escolha de “seres” anteriormente. Cremos que o termo “ente” aplicado em textos antigos evoque demasiadamente o conceito aristotélico de “substância”, e não cremos que já aqui se trate disso. Entretanto, julgamos que seja preciso diferenciar o inifinitivo do participio como faz Górgias, por isso, a melhor maneira que encontramos para que a leitura não ficasse mais “truncada” do que já está, foi utilizar os hífen no participio, para indicar que se trata de uma só “coisa”, esse o que-não-é e o que-é.

B – Essa é a demonstração própria de Górgias. Segundo a análise de Cassin (2005, p. 20-23), ela se baseia no verbo 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. É assim, então, que Górgias parece seguir as ordens da deusa no *Poema*: ela revela que só existem duas vias possíveis, uma que é e outra que não é e a segunda deve ser evitada. O que Górgias percebe é que, para se evitar essa via é preciso identifica-la e diferencia-la da via do “que-é” para então saber se está engajado no caminho certo.

Mas, ora, 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 auto-contradição do não-ser. Pois, como diz Cassin (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 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 “é”. Dessa forma é que Parmênides pode explorar esse equívoco do “é” para instituir o “ser” como regra.

A crítica de Górgias nessa primeira demonstração seria então uma crítica à cisão “absoluta” que Parmênides instaura entre “ser” e “não-ser” e com ela denuncia que o “ser”, o sujeito é um produto do verbo “é”, ou, em outros termos, “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 héroi de um romance” (Cassin, 2005, p. 20).

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 ente, nem o não-ente, juntos ou individualmente. No texto de Sexto não é possível que o não-ente 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 auto-contradição também está em questão, como apontamos, mas ela é resultado da constituição de identidade do “não-ente” partindo das proposições de identidade propostas por Parmênides (Cassin, 2005, p. 32).

(4) Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν, μηδὲν εἶναι. ἅ 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' ὡσπερὶ δυοῖν ὄντοι, 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>, φησὶν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησὶν 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 ἐστὶ μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

(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.

A – Esse parágrafo foi alvo de muitas correções, pois muitas são as divergências entre os manuscritos e existem algumas lacunas, vejamos apenas três:

καὶ ἀποδείκνυσιν – consta em R ἀποδείκνυσιν e em L ἅ (uma lacuna de provavelmente dois dígitos) ποδείκνυούσιν. Cassin opta por seguir a lição do manuscrito R, assim como Bekker; Diels propõe corrigir a lacuna de L com ἅ<λλοι ἅ>ποδεικνύουσιν e o segue Untersteiner; Kerferd (1955, p. 9) propõe καὶ α<ὐτὸς ἅ>ποδείκνυσιν. A escolha pelo termo, apesar de não ocasionar interpretações muito divergentes sobre as ideias de Górgias, pode demonstrar certa contradição na exposição do Anônimo. Também aqui seguiremos o texto de Cassin por se tratar de uma interpretação mais próxima a nossa, apesar de julgarmos interessante também a opção dada por Kerferd que interpreta a passagem assim como nós, como uma crítica que o doxógrafo faz *exclusivamente* à

primeira demonstração de Górgias. Diz ele que: “as críticas que se seguem referem-se a ‘especial’ demonstração de Górgias que o autor de *MXG* claramente distinguiu das provas que Górgias tomou de outras pessoas [...] a introdução de ἄλλος aqui faz com que o autor do *MXG* se contradiga”⁴¹

Por isso nos servimos na nossa tradução de colchetes para designar “ele”, o que Kerferd faz emendado o texto com αὐτὸς. Não nos sentimos suficientemente seguros para concordar com emendas feitas ao texto, pelo menos por enquanto, portanto, aceitamos o texto tal qual está no manuscrito R adicionando o αὐτὸς apenas na nossa tradução, entre colchetes.

ἢ ἀπλῶς εἶπεῖν εἴη καὶ ἔστιν ὅμοιον μὴ ὄν – Muitas são as correções dessa passagem, esta em questão é a proposta por Cassin. O manuscrito L trás a passagem desse modo e, concordando com Cassin, a mantemos; enquanto o R trás ἢ ἔστιν ἀπλῶς εἶπεῖν εἴη καὶ ἔστιν ὅμοιον μὴ ὄν. Foss (1828) propõe: ἔστιν, ἀπλῶς εἶπεῖν, καὶ ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν; Diels: ἢ ἔστιν ἀπλῶς εἶπεῖν, ἢ καὶ ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν; Newiger (1973): ἢ ἔστιν ἀπλῶς εἶπεῖν <ἄν> εἴη καὶ [ἔστιν] ἢ καὶ ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν e Untersteiner: ἔστιν, ἢ ἀπλῶς εἶπεῖν <ἄν> εἴη <ἢ> καὶ ἔστιν ὅμοιον μὴ ὄν.

Como é percebido pela leitura dos trechos, para cada caso uma interpretação diferente pode se dar. Por exemplo, no caso de Diels, seriam duas as opções caso o “que-não-é” fosse, ele poderia simplesmente ser ou não-ser, como se fossem duas coisas diferentes, ou seja, uma coisa exclui a outra; se ele fosse não poderia não-ser e se ele não fosse, não poderia ser. Não existiria então, uma “simultaneidade” dentro dele próprio. Nos parece, entretanto, que aqui o Anônimo diz que ora o não-ser é, no sentido de que ele existe, mas que ora “não é”, pois enquanto é idêntico a si mesmo, ele não é, ou seja, ele é tanto um como o outro, ao mesmo tempo. E exatamente por isso ele é também um “absurdo” nos dizeres de Sexto, pois uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. Parece-nos que – e isso é o próprio doxógrafo quem o diz um pouco mais a frente dessa frase, na linha 5 de nosso texto –, “o que-não-é” é ambas as coisas e por isso mesmo ele não é nenhuma, pois sua identidade é auto-contraditória.

⁴¹ “the criticisms which follow refer to the 'special' demonstration of Gorgias which the author of *MXG* has already clearly distinguished from the proofs which Gorgias took from others [...] the introduction of ἄλλος here makes the author of *MXG* contradict himself” (1955, p. 9).

τὸ μὲν μὴ ὄν – Aqui, Diels corrige o texto com τὸ μὲν <ὄν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν> μὴ ὄν. Nem Cassin, nem Untersteiner aceitam essa emenda.

Existem ainda outras divergências entre os manuscritos e as edições existentes, não julgamos, entretanto, que elas alterem substancialmente as possíveis traduções e interpretações. Para um exame exaustivo dessas e de outras divergências em todo o texto, indicamos a leitura da edição crítica de Cassin (1980, p. 429-565) que inclui já todas as opções feitas por edições anteriores a dela.

B – Aqui inicia um momento que não tem absolutamente equivalente em Sexto, trata-se de uma intervenção do próprio doxógrafo, ele faz uma crítica à conclusão extraída de Górgias da sua argumentação; diz que não é evidente que se conclua da primeira demonstração que “nada é”. A crítica inicia aqui e desenvolve-se até o final do próximo parágrafo.

O Anônimo se pergunta porque “o-que-não-é” não é nem ser nem não ser, já que ele seria os dois e conclui, como veremos, indicando que do que Górgias diz parece seguir exatamente o contrário do que ele conclui. Vejamos.

(5) εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές, ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἶη τὸ μὴ ὄν ἐστίν, ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πρότερον μᾶλλον ξυμβαίνει ἅπαντα ἢ εἶναι, μὴ εἶναι. Αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τούναντίον ἔοικε γίγνεσθαι· εἰ γὰρ τό τε μὴ ὄν ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστίν, 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 ξυγχωροῖ, καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἶη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἶη, ὅμως οὐδὲν ἤττον εἶη ἂν. Τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἶη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον.

Εἰ δὲ ταυτόν ἐστὶ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ εἶη ἂν τι <ἦ> εἶη. ὡς γὰρ κάκεῖνος λέγει ὅτι, εἰ ταυτό τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν, τό τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, ὥστε οὐδὲν ἔστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἔστιν· τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἔστιν.

(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.

A – Poucas são as correções feitas pelos editores aqui, mas muitas as divergências entre os manuscritos. Portanto, as divergências entre os editores tratam-se mais de escolha entre o manuscrito L ou R do que por muitas lacunas nos manuscritos. Optamos por seguir Cassin que prefere quase sempre o manuscrito L. Há, aliás, apenas uma lacuna em L, de provavelmente 3 dígitos, após τῖ (l. 8 em nosso texto), que Cassin⁴² emenda com ῖ, seguindo Apelt. Untersteiner também opta por essa emenda.

⁴² Cf. Cassin (1980, p. 474) para maiores informações sobre as divergências entre os manuscritos.

B – Aqui, gostaríamos de apontar duas possíveis leituras, contraditórias, acerca da “percepção” 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”; mas se segue isso pois, parece-nos, é essa exatamente a intenção de Górgias: mostrar a contradição inscrita no enunciado de identidade.

Kerferd (1955, p. 11-13) faz um exame das objeções do doxógrafo e entende que ele deturpa o pensamento de Górgias, pois Górgias não disse 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 ser e não-ser, então, daí se resulta que absolutamente nada é, pois no mundo “concreto” ou nos “pensamentos” não parece existir algo que não traga já em si seu contrário, ou sua diferença. Górgias parece expor que uma identidade, longe de ser um “princípio de igualdade a si mesmo, de unidade e de unicidade intemporal 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 “diferença”) hierarquicamente, como um sendo “melhor” ou “pior” que outro, mas entender que a cada momento peculiar uma ou outra coisa pode ser “melhor” ou “pior.

(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 ἐν ὄν καὶ τὸ ἐν ᾧ· μηδαμοῦ δὲ ὄν, οὐδὲν εἶναι κατὰ τὸν τοῦ Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

Ἄγέννητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι· οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. Γενέσθαι γοῦν οὐδὲν 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, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι, εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν, ... δι' ἄπερ 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.

(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 ilitimitado 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.

A – Esse é um parágrafo muito difícil em um ponto específico, devido às grandes divergências entre L e R. Trata-se da penúltima linha no nosso texto, onde colocamos “...”. Aqui seguimos mais uma vez o texto de Cassin, que opta pela lição do manuscrito L.⁴³ R traz nesse espaço que optamos por não preencher οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι· εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν δι' ἄπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ

⁴³ Cf. Cassin (1980, p. 491-492).

ὄντος γενέσθαι. Bekker e Untersteiner aceitam esse texto. Untersteiner com uma pequena diferença [...] διὰ ταῦτ' ἄν [...]. Nós, preferimos não aceitar a frase dada por R por crermos que ela não faz sentido dentro da argumentação. Não faz sentido entenda-se por é um tanto “inexplicável” do ponto de vista “lógico”, não nos parece coerente com o restante do argumento, na verdade, parece algo colocado “fora de contexto”. Vejamos uma possível tradução para a passagem escolhida por Untersteiner: “Nem, certamente, do ente pode haver proveniência. Se, de fato, o não-ente não é, nada poderia ser gerado a partir do nada; mas, se o não-ente é, ele não poderia ser gerado do não-ente, pela mesma razão que não poderia ser gerado do ente”.⁴⁴ Isso, parece-nos, não quer dizer nada de modo claro, ou pelo menos não conseguimos entender o sentido da frase. O doxógrafo, parece-nos, já foi bem claro no início do parágrafo dando a razão para a impossibilidade de que “algo” seja gerado ou não-gerado: porque se o-que-é entra em “geração” ele se transforma e perde sua identidade, enquanto o mesmo processo ocorre para o-que-não-é, assim sendo, não há possibilidade de geração de modo algum, pois o-que-é, se for gerado deixa de ser e o-que-não-é deixa de não ser.

B – Passa-se então a demonstração que se apóia nas teses contraditórias de outros autores, ela vai daqui até 8, prova que nenhum dos predicados possíveis atribuídos ao “que-é” resistem: nem gerado nem não-gerado, nem unidade nem multiplicidade, nem movimento. Em Sexto essa demonstração encontra-se entre os parágrafos 68-73, mas não traz os nomes de Melisso e Zenão como já indicamos anteriormente. As argumentações, nos parece, são bem parecidas – com exceção à alusão feita ao movimento no parágrafo 8 de *MXG* –, talvez até sejam melhor desenvolvidas em Sexto, não por um possível melhor entendimento do autor, e sim por termos partes bastante estragadas exatamente nessa parte de *MXG*, o parágrafo 7, por exemplo, praticamente não existe e há ainda uma suposição⁴⁵, já constestada⁴⁶, de que a crítica ao movimento fosse precedida por uma crítica o repouso. Seja como for, não cremos ter muito a dizer sobre esses parágrafos que já comentamos um pouco na paráfrase de Sexto.

⁴⁴ Tradução de Martinez (2008, p. 37).

⁴⁵ Concordam com ela, por exemplo, Untersteiner (1949); Zeller (1923); Gomperz (1912).

⁴⁶ Não aceitam essa suposição Calogero (1932); Gigon (1936); Cassin (1980), dentre outros.

(7) Ἔτι εἵπερ ἔστιν, ἐν ἧ πλείω, φησίν, ἐστίν. Εἰ δὲ μήτε ἐν μήτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη.
καὶ ἐν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ... εν κ ... ε ἔχον μὲν γε ... τῷ τοῦ
Ζήνωνος λόγῳ.

Ἐνὸς δὲ ὄντος, οὐδ' ἂν ... εἶναι οὐδὲ μη ... μήτε πολλά ... Εἰ δὲ μήτε ... μήτε
πολλά ἐστίν, οὐδὲν ἔστιν.

(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.

A – Como fica evidente, o parágrafo em questão é praticamente irreconstituível, pois
existem mais lacunas que texto legível, Cassin não sugere nenhuma emenda, assim
como Untersteiner, mas Cook e Apelt o fazem, vejamos:

καὶ ἐν μὲν <οὐκ ἂν εἴ>ναὶ ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ <ἐν, τὸ δ' ἀσώματον οὐδ>ἐν,
κ<αὶ ἀσώματον μὲν τὸ> ἐν ὡς οὐκ ἔχον μέρη <λαμβάνει> τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ ἐ
proposto por Cook.

(E se é um, não seria, [pois] o um seria incorpóreo, e [sendo] incorpóreo, nada [seria],
[pois] o incorpóreo é um que não possui parte, [segundo] tomou do argumento de
Zenão.)

Ἐνὸς δὲ <μή> ὄντος, οὐδ' ἂν <ὅλως> εἶναι οὐδὲν' μὴ <γὰρ ὄντος ἐνὸς>, μήδε
πολλά <εἶναι δεῖν> ἐ proposto por Apelt.

(E não sendo um, nada absolutamente seria; pois, não sendo um, não seria muitos.)

De nossa parte, optamos por manter o parágrafo lacunar tanto por não termos
condição de reconstitui-lo como por vermos vestígios do que deveria estar contido nele
nos parágrafos 73 e 74 de Sexto. Parece-nos, que se trata da mesma argumentação,
talvez, melhor ou pior desenvolvida, mas sobre isso não saberemos. Permanece, pelo
menos, a confirmação de que se trata da tese de que não é possível nem ser “uno”, nem
“múltiplo”.

(8) οὐδ' ἂν κινηθῆναί φησιν· οὐδενὶ γὰρ κινηθεῖη, ἢ οὐκ ἂν ἔτι ἢ ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶη, τὸ δὲ, οὐκ ὄν, γεγονὸς εἶη. Ἔτι δὲ εἰ κινεῖται καὶ ἔν μεταφέρεται, οὐ συνεχὲς ὄν, διήρηται τὸ ὄν, οὔτε τι ταύτη· ὥστε πάντη κινεῖται, πάντη διήρηται· εἰ δ' οὕτως, πάντη οὐκ ἔστιν. Ἐκλιπὲς γὰρ ταύτη φησίν, ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρῆσθαι λέγων, καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.

(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.

A – Nesse parágrafo não são muitas as divergências ou emendas ao texto. Das que existem, julgamos não haver alguma que altere consideravelmente a interpretação do texto.

B – Essa parte não tem equivalente em Sexto e como dissemos há pouco, cogitam-se que era precedida por uma polêmica contra o movimento. Por enquanto, não temos nenhum comentário a fazer, apenas indicamos a leitura de Untersteiner (2012, p. 234-236) que se detém atentamente a esse parágrafo.

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

Εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη· καὶ γὰρ τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτό ἐστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν. Εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲν 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 τάληθῆ, ἄδηλον. ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.

(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.

A – As divergências sobre esse parágrafo ocorrem já de saída. Para a primeira frase alguns autores propõem uma emenda.

Foss: Εἰ μὲν οὖν οὐδέν, λέγει εἶναι ἄγνωστα ἅπαντα (Se, portanto, nada é, diz que tudo é incongnoscível)

Apelt: εἶναι οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις <λέγει ταύτας· εἰ δ' ἔστιν, ὅτι ἄγνωστόν ἐστι, μετὰ ταῦτα τὰς ἀποδείξεις> λέγει (de que nada é, [ele] dá essa prova; mas se for, que é incongnoscível dará provas a seguir)

Nas linhas 5-6 de nosso texto temos ἄλλ' ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν, οὕτως μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἢ διανοούμεθα proposta por Cassin, outros autores também tentaram suas correções, as quais não iremos traduzir ou comentar, apenas apontar:

Apelt: ἄλλ' ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν <ἢ ὁπῶμεν> ἔστιν, οὕτως <οὐ> μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἢ διανοούμεθα.

Diels: ἄλλ' ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν, οὕτως <οὐδὲν> μᾶλλον ἢ [ὁρῶμεν ἢ] διανοούμεθα.

Newiger: ἄλλ' <ὅτι πολλοὶ τὰ αὐτὰ ὁρῶσι, τὰ ὁρῶμενα ἔστιν>, οὕτως <γ'> οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἢ <ἄ> διανοούμεθα

B – Finalmente chegamos no único parágrafo que traz a argumentação da segunda tese e que em Sexto se estende de 77-82, trazendo informações que aqui não se encontram, mas também *MXG* traz informações não contidas em Sexto.

A começar pelo modo que Górgias inicia a argumentação, aqui ele diz que é preciso que as coisas pensadas sejam, enquanto em Sexto ele parte da premissa de que os “entes” 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”⁴⁷. 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. Então, entra em cena aquela tese de que não é possível haver falsidade – pelo menos aparentemente ela entra em cena –, 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” 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 *pseûdos*” (Cassin, 2005, p. 34-38), impossibilidade entendida como não sendo possível discernir o falso do verdadeiro. E isso fica evidente, parece-nos, pelas próprias

⁴⁷ Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

palavras finais do parágrafo: “e quais [são] verdadeiras [é] inevidente”, ou seja, quais as coisas pensadas/vistas, em outros termos, experimentadas, são verdadeiras ou falsas não é possível saber. Portanto, não é que não exista o *pseudos*, ele existe tanto qualquer coisa. Ele não nega que os pensamentos possam ser 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”⁴⁸ 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”.

⁴⁸ No sentido que já especificamos na nota de rodapé 20.

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

(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.

A – O parágrafo traz pequenas variações de palavras entre os manuscritos L e R, novamente indicamos a consulta de Cassin (1980, p. 540) para informações relativas às variações dos manuscritos que não interferem em nossa tradução.

Optamos, como nos outros parágrafos em seguir o texto de Cassin, com exceção de uma palavra na penúltima linha que muda o sentido da tradução e se aproxima mais do que cremos ser. Trata-se de ἀλλ' ὄραν que consta em R. Cassin em sua edição opta pela lição de L que trás οὐδ' ὄραν. A escolha de um simples termo, aqui, altera bastante o significado da frase, pois com a escolha de Cassin a tradução seria algo como: “[...] não ocorro nem o conceber *nem o ver* da cor [...]”.

Fora isso, não cremos haver alguma emenda ou divergência que altere significantivamente os significados das frases.

B – Terceira e última tese que é dividida em dois parágrafos. Para essa tese, sem dúvida, os argumentos de MXG e Sexto praticamente não se equivalem. Com exceção exatamente do argumento aqui utilizado da heterogeneidade das “sensações”. 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/palavra. E assim, poderíamos até conhecer alguma coisa (é o recuo concedido como em todo o texto), mas seria completamente impossível “converter” isso que conhecemos – seja através do pensamento, da visão, da audição – em palavras ou discursos. Sendo assim, a palavra perde sua tradicional função de “comunicadora”, 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 nesse parágrafo não julgamos que a diferença seja muito grande, cremos que apesar de ser dito de outro modo e com outros exemplos, com esse argumento se chega à mesma conclusão que com o de Sexto: a palavra/discurso não rememora o de fora. Mas, no próximo parágrafo, novos elementos aparecem em relação ao texto de Sexto, um argumento que – assim como a frase final de §85 – não tem equivalente e ajudar a “demonstrar” a heterogeneidade e autonomia dos “sentidos” e da palavra.

(11) Εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκει τε καὶ ἅ ἂν γινώσκη λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; Οὐ γὰρ οἶόν τε ταῦτ' ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὔσιν 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 οὔσι· 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 ταῦτ' αἰσθητό τις. Οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἐτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ.

(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.

A – Γινώσκει τε καὶ ἅ ἂν γινώσκη λέγειν (na primeira linha) é emenda de Diels, que optamos mais uma vez aqui, ao invés da emenda proposta por Cassin: γινώσκει τε καὶ ἀναγινώσκει λέγων

Οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν (antepenúltima linha) é emenda de Cook. Cassin a emenda com οὐκ ἔστιν ἓν· ἐστὶ γνωστόν, mais uma vez, optamos por outra emenda por julgarmos mais afim de nossa leitura.

B - Último argumento da última tese e mais um recuo é admitido: supondo que fosse possível conhecer algo e dizer a alguém aquilo que conhece, 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.

E assim, a pista que fica ao final desse argumento é que, é exatamente o discurso que é responsável por alguma espécie de “identificação” entre os sujeitos distintos e até em um único indivíduo.

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

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

Capítulo III – Desconstruindo a *homonoia* e a *homologia* na *polis*

A *Defesa de Palamedes* (Ἵπὲρ Παλαμήμους ἀπολογία) e o *Elogio de Helena*⁴⁹ (Ἐλένης ἐγκώμιον), diferente das versões que temos do *Tratado*, são textos 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. 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 Górgias.⁵⁰ 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.

Assim sendo, decidimos tratar dos dois textos em um mesmo capítulo por julgarmos que ambos querem significar, em última instância, a mesma coisa: eles são como que “comprovações” da teoria explicitada no *Tratado*. Com isso não pretendemos, entretanto, indicar que o *Tratado* seja um texto exclusivamente teórico, enquanto *Helena* e *Palamedes* são modelos de argumentação para serem colocados em prática (que tem como pressuposto a teoria desenvolvida no *Tratado* gnosiológico). Pois, cremos que um dos principais esforços de Górgias é exatamente pensar uma forma de conhecimento possível para além dos limites colocados por uma dicotomia entre “coisas relativas ao pensamento” e “coisas relativas a prática”. Os dividimos assim

⁴⁹ Doravante os chamaremos apenas *Palamedes* e *Helena*.

⁵⁰ 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). Martínez (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*.

apenas por crermos que ambos trazem uma problematização comum: a do “consenso” na *polis*.

Em ambos os textos, Górgias, parece-nos, tenta mudar uma espécie de “consenso” (*homonoia*; *homologia*) existente entre os gregos a respeito da culpabilidade das ações de duas figuras míticas bem conhecidas: Helena, a causadora da maior guerra que já existiu na Grécia, “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” (DK 82 B 11, 2); e Palamedes, um herói, participante desta mesma guerra causada por Helena, que é acusado de traição por Odisseu e condenado à morte.

Assim, em *Helena*, Górgias pretende construir a inocência da personagem demonstrando que qualquer uma das razões que a tenham feito seguir Páris (a necessidade do destino; a violência física; a persuasão do discurso – e aqui é a maior parte do discurso, onde é feita uma belíssima exaltação aos poderes do *lógos* –; ou a força do amor) é suscetível de fazê-la inocente. É onde Górgias tece seu elogio ao poder “soberano” da palavra: o *lógos*, por seu autônomo, tem o poder de causar diversas impressões e opiniões no indivíduo, parecendo ser exatamente ele o responsável pela *homonoia* e a *homologia*, assim como pela falta de ambas.

Já em *Palamedes*, Górgias tenta elaborar uma suposta defesa da personagem como se ele próprio, Palamedes, estivesse discursando perante os juízes. A partir do modo como ele desconsidera as evidências que Odisseu não conseguiu apresentar contra Palamedes, Górgias parece mais uma vez expor a limitação do conhecimento humano e a sua incapacidade em indicar a “realidade” – até mesmo dos “fatos” – através da palavra. Assim, os juízes só poderiam decidir através do que fosse demonstrado tanto pela defesa quanto pela acusação unicamente a partir de discursos. De início não existe culpa ou inocência até que se tenha estabelecido, via discurso, a verdade ou existência dos “fatos”. Além disso, Górgias expõe como não existem garantias de que sejamos bem sucedidos na construção de uma verdade, por mais que o discurso seja lógico, coerente e coincida com uma “realidade prévia” que possa existir.

O que mais nos chama a atenção nesses dois discursos, entretanto, não é a aparente tentativa de Górgias de mudar um “consenso” existente entre seus concidadãos sobre um “fato” ocorrido; de propor ou construir uma nova verdade acerca de Helena ou Palamedes, mas, a forma como ele encerra seus dois discursos, que nos parece muito mais “desconstrutiva” do que “construtiva”. Em outras palavras, não nos parece que a intenção maior de Górgias seja de fato estabelecer um “melhor” consenso ou uma

“melhor” verdade, mas sim de expor como o consenso e a verdade podem ser modificados tão logo um discurso mais “poderoso”, sedutor ou persuasivo se apresente. Apesar de iniciá-los declarando como seu objetivo algo como mostrar a verdade dos fatos, em *Helena* ele encerra afirmando que aquele discurso foi para ele um jogo (παίγνιον) e em *Palamedes*, pouco antes de concluir diz: “se, por meio das palavras, a verdade dos fatos pudesse surgir pura e límpida para os ouvintes, sem dúvida seria fácil tomar a decisão a partir do que foi dito”; algo que nos remete exatamente ao *Tratado*.

Esses dois textos, parece-nos, têm em comum também o fato de nos remeterem a possíveis intenções éticas de Górgias ao tratar da questão dos limites do conhecimento e do discurso humano. Pois, como dissemos várias vezes, cremos que o interesse “principal” de Górgias seja o de destruir os fundamentos de todos os discursos de sua época que pretendiam alcançar e dizer a verdade sobre a estrutura da realidade, sobre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso. Mas não simplesmente para destruir, não cremos que se trata de uma espécie de “niilismo” que apenas radicaliza tudo negativamente e desiste de caminhos possíveis; tampouco cremos que seja para eleger outros fundamentos no lugar dos anteriores, para dizer que ele próprio detém a “verdade” acerca dessas questões, mas para denunciar o perigo “ético-político” que reside em torno de discursos, especialmente desses discursos que pretendem possuir uma verdade inequívoca ou que predominam: o perigo de uma tirania que se diz não tirânica, mas repleta de boas intenções, ou, talvez pior, o perigo de uma tirania que sequer se reconhece a si própria como tirânica. Perigo, parece-nos, que nunca deixou de rondar os homens até nossos dias.

Perigo derivado, talvez, da falta de um critério firme que possa assegurar e distinguir claramente uma moralidade de uma imoralidade; derivado de uma lei formal que abstrai as circunstâncias particulares e julga a partir de uma letra morta, considerada sempre justa, mas que foi escrita por uma pessoa e, talvez, não tenha sido escrita com tanta justiça – *Epitáfio*, outro fragmento de Górgias, faz-nos deduzir isso. Perigo, enfim, derivado do fato de que a justiça parece mesmo ser – como disse muito bem Platão no livro I da *República*, através de Trasímaco (338 c) – tão somente a conveniência do mais forte.⁵¹

⁵¹ “τὸ τοῦ κρείττονος φησὶ συμφέρον δίκαιον εἶναι”.

Parte 1 – Elogio de Helena

O *Elogio de Helena* é, provavelmente, o texto de Górgias mais traduzido, falado e/ou citado entre os comentadores do autor⁵², 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 quatro razões (necessidade do destino, violência física, persuasão do discurso ou força do amor) que a teriam feito seguir Páris é suscetível de inocentá-la.⁵³ 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 e/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.

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.

⁵² A título de curiosidade, entre o material que coletamos em língua portuguesa, em especial brasileiro, de longe é o texto mais comentado e/ou citado de Górgias, seja na área restrita da filosofia ou da literatura, 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.

⁵³ 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.

ΓΟΡΓΙΟΥ ΕΛΕΝΗΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ

(1) Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετῇ, 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 μωμητά.

ELOGIO DE HELENA DE GÓRGIAS

(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.

A – καὶ antes de πρᾶγμα – Consta no manuscrito A, e falta no manuscrito X. Entre as edições consultadas, apenas Untersteiner aceita a lição do manuscrito X. Optamos, como a maioria, por seguir a lição de A.

ἐπιτιθέναι – Consta em X; ἐπιθεῖναι consta em A. Macdowell opta pela lição de A, a qual discordamos e preferimos seguir Diels que opta pela lição de X.

B – Górgias, assim como em *Palamedes*, inicia seu discurso anunciando uma série de termos amplamente partilhados entre os gregos de sua época – no caso de *Helena* bem mais que em *Palamedes*, podemos ousar dizer que aqui ele recobre quase a totalidade da poesia e da filosofia – divididos claramente entre um valor positivo e um negativo: a ordem e a desordem. Fica claro de saída que o texto tratará sobre uma questão moral 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

seguida.⁵⁴ Portanto, é a partir delas que se deve julgar Helena, mas o que elas sejam não é precisado por Górgias aqui e em lugar algum. Algo que nos faz crer que seu objetivo é exatamente se utilizar de valores convencionais depositados em certas palavras – palavras, entretanto, nunca é demais lembrar, que podem sempre ser ressignificadas – 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 possíveis de palavras amplamente compartilhadas entre seus concidadãos para então produzir uma nova Helena, agora passível de louvor.

E é exatamente isso que parece-nos ser o que ele chama de “verdade” quando se refere ao discurso: a verdade do discurso é o que ele consegue produzir de real – mas isso está longe de um relativismo ou de dizer que não possa haver falsidade, mais à frente explicaremos melhor –, a verdade está sempre em relação apenas com o discurso; objetos, fatos, sentimentos, podem ser sim considerados verdadeiros ou falsos, mas apenas via discurso, apenas quando um discurso consegue destruir, construir ou reconstruir algo como um objeto, fato, sentimento.

E é exatamente isso que Górgias parece propor com seu elogio: partir de um antigo consenso para destruí-lo e construir um novo; se isso será bem ou mal-sucedido, entretanto, não depende unicamente do discurso ser rigorosamente lógico, patético ou uma mistura de ambos, mas tão somente do espectador, do cidadão, enfim, da pessoa para quem se fala. O discurso, como dirá Górgias, é um soberano, mas que está sempre em relação com alguém, ele tem poder sobre alguém; 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 atividade também da parte do ouvinte e não apenas do discurso. Isso ficará evidente, por exemplo, em *Palamedes*, pois sabemos pela tradição “mítica” que Palamedes foi condenado à morte. Ainda que ele houvesse feito uma apologia como aquela que propôs Górgias ou de outro tipo, não foi bem-sucedido na produção de sua inocência e de sua imagem.

⁵⁴ 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 *arete*, enumera alguns possíveis significados, distinguindo cada virtude de acordo com gênero, idade, condição social. É o caso de Marcos (2011, p. 46) e Untersteiner (2012, p. 166).

(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 λογισθὸν τινα τῶι λόγῳ δούς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τὰληθῆς [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

(2) E cabe ao mesmo homem dizer com retidão o que é preciso e refutar *** 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 ouviu tanta injúria, demonstrar que os que a censuram mentem, mostrar a verdade e pôr fim à ignorância.

A – *** – Alguns suspeitam de uma lacuna neste lugar. Dobree propõe que se complete com τὸ ψεῦδος; Weidner sugere τὸ ἄδικον ὀσίως; Diels sugere que o sentido seria τὸ λεγόμενον οὐκ ὀρθῶς· προσήκει τοίνυν ἐλέγξαι. Como Macdowell, não aceitamos nenhuma das opções por termos que a frase já faça sentido como está.

ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις – Segundo Macdowell esse é o texto do manuscrito, mas alguns editores tentaram emendá-lo para produzir uma expressão mais antitética. É o caso de Immisch que propôs ἢ τε τῶν ποιητῶν <πύστις ἢ τε τῶν> ἀκουσάντων πίστις. Também não aceitamos essa sugestão.

B – Górgias declara então seu propósito: sozinho ele desafia o consenso existente em torno da censura de Helena. Consenso de séculos, que reúne em uma só voz e alma a crença de todos os poetas, dos que ouvem os poetas e ainda o testemunho do próprio nome que parece trazer “maus presságios”. Segundo Ésquilo, em *Agamêmnon*, v. 687-690, de acordo com o significado de seu nome Helena foi destruidora de navios (ἐλένας), de homens (ἔλανδρος) e de cidades (ἐλέπτολις).

É dando certa lógica ao discurso que Górgias pretende, então, construir uma nova Helena, um novo consenso em torno de Helena, ou, literalmente em seus termos:

mostrar a verdade e pôr fim à ignorância. É isso que, cremos, está em questão quando Górgias usa a palavra “verdade”: ela não corresponderia (como fica evidente a partir do *Tratado*) com algo exterior ou anterior a ela, seja uma coisa, uma ideia ou 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 “realidade”⁵⁵.

Assim, parece-nos que em *Helena* estão pressupostas as teses do *Tratado*, parecendo ser mais uma continuidade ou antecipação dele.⁵⁶ 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, mais que negar uma existência objetiva de coisas transcendentais ou imanentes e um possível conhecimento sobre essas coisas (não cremos, aliás, que Górgias faça isso, mas tão somente mostre as aporias envolvidas em torno dessas questões) é demonstrar os limites da linguagem humana e, conseqüentemente, mostrar o enorme poder tirânico que passa despercebido nas diversas falas e discursos – sejam filosóficos, poéticos ou cotidianos – na vida política da *polis*. Só ao tomarmos consciência do real poder das palavras é possível fazer um uso proveitoso delas.

É essa, portanto, a “verdade” que julgamos ser referida por Górgias. A verdade é que se falamos em termos de “verdade” e procuramos por ela, apenas no 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 transposta em palavras e dessa última aporia parece não haver escape –, e isso ele demonstrará em seguida 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, mas, consenso que pode e mesmo deve ser destruído e reconstruído continuamente pelos homens na *polis*.

⁵⁵ 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 igualmente relevantes.

⁵⁶ Falamos em continuidade ou antecipação pois sobre a datação é de fato muito improvável chegarmos a um consenso. Não é sobre isso que estamos falando, mas apenas de uma aparente “coerência” nas ideias apresentadas entre os três textos de Górgias.

(3) ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἡ γυνὴ περὶ ἧς ὅδε 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 κρᾶτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος.

(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.

B – Górgias, então, apela mais uma vez a um recurso amplamente utilizado pelos gregos para comprovar a “integridade” de uma pessoa: remete-se à linhagem. Helena descendendo de tais pais certamente é uma pessoa “íntegra”, não é verossímil que cometa graves erros. Ela teria dois nascimentos, ou, em outros termos, dois “pais”, um que o era realmente, seu gerador, Zeus, o “rei” dos deuses; e outro, o rei de Esparta, Tíndaro, esposo de sua mãe Leda e por isso seu pai declarado.

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

(4) E, tendo sido gerada de tais pais, 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 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.

B – Górgias elogia a beleza de Helena, a qual é – lembremos – a “ordem” para o corpo de acordo com os valores inicialmente anunciados por ele. O corpo de Helena está, então, em perfeita ordem consigo mesmo o que, naturalmente, despertaria o amor de muitíssimos outros corpos, desejosos dele. E então anuncia que passará, *por meio do discurso*, do tempo passado, ou seja, de uma “biografia” de Helena que traria já em si sua censura, a um novo tempo que lhe tornará inocente e passível de louvor.

(6) ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βίαι ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθία ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίαι καὶ σοφίαι καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῶι θεῶι τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἢ] τὴν Ἐλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

(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>. Se foi pela primeira causa, merece ser responsabilizado aquele que foi responsável: pois, o desejo de um deus é impossível obstruir com a previdência 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.

A - <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα> - É uma referência marginal (em La, Ald, Y), que não consta nos manuscritos A e X, provavelmente inserida por algum copista para antecipar a argumentação que se desenvolverá em§ 15-19. Ela é aceita por vários editores e/ou tradutores. Entre o que consultamos a exceção são Cassin e Untersteiner, por motivos bem distintos. Untersteiner acredita que a quarta causa é composta por partes do primeiro argumento e por um novo elemento que é inserido, o acaso, entendido em um sentido necessário. Cassin, no nosso ponto de vista, mais uma vez oferece uma justificativa bem mais interessante e que vai ao encontro de nossa interpretação: a quarta parte do discurso indica um outro tempo na argumentação, onde Helena já não é mais vítima, mas ainda assim é passível de absolvição. As três primeiras causas aqui citadas têm em comum o fato de apresentarem uma Helena passiva, vítima e que, portanto, só pode ser perdoada e isenta de culpa, entretanto, nessa quarta causa Helena é ativa na situação, ela escolheu por si seguir Páris ao se apaixonar por ele, portanto, culpada, mas, ainda assim deveria ser absolvida pois foi vítima de seus próprios olhos.

Resolvemos manter o acréscimo, por uma questão de maior clareza na exposição de nossos comentários, apesar de sabermos que provavelmente não estava no texto original, já que não consta em nenhum dos dois manuscritos mais confiáveis, mas apenas em cópias posteriores. Atentamos apenas a isso: estamos cientes de que se trata de um acréscimo e concordamos que se trata de um novo “tempo” na argumentação.

B – Eis, então, o anúncio das quatro possíveis causas que teriam feito Helena fazer o que fez e isentam-na de culpa. Os três primeiros motivos – que como dissemos acima, cremos, fazem parte de um mesmo momento da argumentação – têm como pressuposto que Helena definitivamente *não fez* nada, ela apenas *sofreu*. Górgias constrói 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).

Três momentos de passividade que, entretanto – é importante atentar – vão progressivamente “preparando” o espectador para a quarta causa, a que expõe uma Helena culpada, ainda que isenta de culpa. Expliquemos melhor: a primeira causa traz uma violência completamente transcendente: a vontade de um deus, à qual nenhum humano pode resistir, pois tem a força da necessidade. Um deus é superior a qualquer humano em βίαι καὶ σοφίαι καὶ τοῖς ἄλλοις, 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, 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.

(7) εἰ δὲ βίαι ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἄρπασας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, 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 ἢ κακολογηθεῖ; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

(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.

B – Segunda possível causa: foi violentamente arrebatada por Páris o que, mais que a isentar de culpa, suscita 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 que teria vivido Górgias, uma menção ao dever de ser acusado, desonrado e punido um homem que violentou uma mulher. Claro que Górgias escreve isso como mais uma estratégia para inocentar Helena ou para demonstrar como um discurso “logicamente” persuasivo pode moldar o que bem quer na alma do ouvinte, inclusive que uma mulher mereça ser lamentada por ter sido vítima de violência física e/ou sexual. Não deixamos, entretanto, de achar digno mencionar o fato de uma mulher ser “defendida” de violência sofrida em uma época onde apenas homens eram considerados cidadãos de uma cidade e mulheres não tinham qualquer direito político, logo, não poderiam elas mesmas acusar quem quer que seja.

Percebamos também que aqui se dá uma sutil passagem ao nível de “necessidade” da violência. Por mais que Helena seja completamente inocente, se trata agora de uma violência inteiramente humana, passível, portanto, de não acontecer.

(8) εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς 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 δείξω.

(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.

B – Inicia-se então um novo argumento, que se estende até o parágrafo 14, onde Górgias centra-se no poder do *logos* e de sua violência persuasiva. Marcos (2011, p. 53-54) descreve essa parte como um procedimento de indução dividido em três etapas. A primeira, exatamente esse parágrafo em questão, 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 um sutil contraste com os dois primeiros motivos possíveis, pois o agente atua não apenas fisicamente, mas exerce 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 corpo (ainda que minúsculo e imperceptível, algo que nos faz deduzir que aqui Górgias chama de corpo os “sons” das palavras), a afetação é feita antes de tudo na alma, e, portanto, existe 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 “enfeitice”, ainda assim, foi 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 “mágica”. As duas grandes características do *logos* são persuadir (πείσας) e iludir ou enganar a alma (τὴν ψυχὴν ἀπατήσας), vejamos cada uma delas.

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 Atenas 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, age por meio da violência em vez de induzir um outro a tomar uma decisão livre, por isso é ambíguo, já que pode ser racional ou violento e seu efeito pode ser benéfico ou nocivo (como veremos no parágrafo 14).

O sentido da ilusão ou engano é, talvez, um pouco mais complexo, mas, igualmente ambíguo⁵⁷. Antes de tudo é importante apontar que há uma diferença entre engano (ἀπάτη) 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 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 Diótoto 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 da mentira. 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 isso desde Homero, algo encontrado também em Platão (*Hípias Menor*; *Sofista*; *Fedro*, por exemplo). Diferente

⁵⁷ Nos apoiamos amplamente na exposição de Untersteiner (2012, p. 173-182) acerca do engano.

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.

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 (καίρως).

Essa definição de *logos* está, então, 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 *homonioia* 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 “tese”, 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 homens da cidade. Podemos dizer que, o discurso “em si” 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”. (Tradução nossa).

(9) δεῖ δὲ καὶ δόξει δειξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἥς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολὺδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήs, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.

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

B – Depois de anunciar uma espécie de definição geral da natureza do *logos*, 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 – tem a capacidade de despertar na audiência sentimentos representados por ela, sejam de alegria ou tristeza. E assim, por meio de palavras, cada pessoa sente 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, sentimos 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. E o modo como encerra o parágrafo sugere que é isso exatamente isso que ele fará em seguida: por meio do discurso, a partir de um outro, vai criar um próprio.

(10) αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαὶ ἐπαγωγὸὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγὸὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἢ δύνამις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἷ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

(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.

B – Eis um segundo exemplo dos poderes do *logos*: 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, claro, mas não a partir do nada como parecia ser dito antes, agora a partir da escolha entre uma antiga e uma nova opinião. Aqui 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”.

Sobre a “obscura” citação das δισσαὶ τέχναι, foram variadas as interpretações a respeito do que elas signifiquem. Alguns se perguntam quais seriam as duas já supondo que se tratam 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 estar de acordo com o que signifique. Não crê que se trata de uma distinção entre poesia e prosa supondo que Górgias teria dado algum tipo de indicação caso se tratasse disso, mas também não responde ao que poderia ser. Cassin (1995) propõe que se entenda a expressão assim como se entende os 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. De nossa parte, mais uma vez concordamos com a interpretação de Cassin.

(11) ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως 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.

(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.

A – ἔννοιαν – Foi acrescentado por Blass e, assim como Macdowell, concordamos que alguma palavra como essa é requerida aqui para haver uma distinção tripla.

οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ὦν ὁ λόγος ἢ<πά>τα. νῦν δὲ οὔτε – Trata-se de uma restauração feita por Blass e seguida por Untersteiner a qual concordamos. Diels propõe que se leia οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε (o discurso não seria semelhantemente semelhante, mas para quem não pode...). A opção de Macdowell é manter οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος de Diels, mas optar por substituir οἷς τὰ por ἀλλὰ (o discurso seria semelhantemente semelhante. Mas agora...)

B – O força persuasiva do *logos* se justifica, mais uma vez, a partir das limitações humanas em alcançar um conhecimento total e seguro acerca das coisas. É a partir da consciência dessas limitações que um bom orador pode, com um só discurso, persuadir uma multidão. Perceba-se também que a opinião não está em contraste com a verdade, nem é caracterizada negativamente, mas tão somente como vacilante, incerta.

(12) τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνος εἰσελθῖν ὁμοίως ἄν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βίαι ἠρπάσθη. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ἰδεῖν ὡς κρατεῖ, ἢ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν 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.

(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.

A – As duas primeiras frases deste parágrafo estão bastante danificadas. Várias foram as conjecturas acerca dela. Resolvemos seguir o texto de Untersteiner para a primeira frase e o de Diels (proposto em rodapé) para a segunda.

B – O efeito da persuasão do discurso é agora 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, não cremos que se trate exclusivamente disso, pois um discurso “não lógico” pode igualmente persuadir.

(13) ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ 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 ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

(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.

A - O termo μετεωρολόγος, ao pé da letra, são os discursos daqueles que falam das coisas “suspensas”, das coisas relativas ao céu.

(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 τιμι κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

(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, e uns cessam a doença, 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.

B – Eis 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, é dito que não é possível que haja qualquer distinção 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 menos bom a 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 manipula-lo bem para conseguir fazer surgir o efeito desejado. Tal ambiguidade expõe exatamente a “neutralidade” do *logos* “em si”. 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.

(15) καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπείσθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξιμι. εἰ γὰρ ἔρωσ ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονένης ἀμαρτίας αἰτίαν. ἄ γὰρ ὀρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κἀν τοῖς τρόποις τυποῦται.

(15) E que, se foi persuadida pelo discurso, não foi injusta, mas infortunada, está dito. Passo à quarta causa com o quarto momento 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.

B – Eis a ultima causa, que se estende até o §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 vemos 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, humana ou 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.

E 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 vista 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 vista determinamos também nosso comportamento.

O mundo está dado independente de nós – eis a concessão feita para a 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 essas mesmas “leis”, 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 disso não ser dito explicitamente aqui nem em lugar algum por Górgias, cremos que pode-se deduzir isto.⁵⁸ Obviamente os poderes da vista 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 só *logos*, ou visão ou qualquer sentido humano que são ambíguos, mas o próprio homem 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* – 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.

⁵⁸ 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 do homens 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.

(16) αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα [καὶ] πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὀπλίσηι 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 ὄψεως, 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.

(16) Por exemplo, se a visão contemplar corpos inimigos e a ordenação inimiga com equipamento inimigo 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.

A – O início do parágrafo 16 também tem alguns problemas e emendas posteriores. Aqui opto por seguir Diels, com exceção do termo προβλητήριοι, onde ele lê προβλήματα.

ἀλήθεια τοῦ πόνου – Também a última frase foi alvo de emendas posteriores. Optamos pela lição de Donadi em vez de seguir Macdowell que propõe “ἀμέλεια τοῦ νόμου”; Diels “συνήθεια τοῦ νόμου”; ou Untersteiner “ἀλήθεια τοῦ λόγου”.

Quanto ao parágrafo 17 nenhum problema ou emenda.

B – Primeiro exemplo, o da fuga diante da visão de temores em relação à vida. Pelo instinto de sobrevivência, portanto, 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 bem. O primeiro exemplo diz respeito, portanto, a contradição entre um ato e o *nomos*: 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 a ser conservado ainda que agindo contrariamente a 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.

(18) ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἓν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν· ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποιήσις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία νόσον ἠδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμαμάτων καὶ σωμάτων.

(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 vista. E muitas coisas, em muitos, produzem amor e desejo de muitas coisas e corpos.

A - νόσον – Foi uma correção proposta por Dobree do “ὄσον” que consta nos manuscritos AX. Macdowell e Untersteiner a aceitam. Diels não e propõe θέαν.

B – 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 deste último exemplo fica mais fácil arrematar o discurso: é natural que Helena tenha seguido Páris, mesmo se isso transgredia uma antiga lei humana.

(19) εἰ οὖν τῶι τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἦσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῆι ψυχῆι παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς <ὦν ἔχει> θεῶν θείαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἦσσω εἶη 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.

(19) Se, então, o olhar 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.

B – 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 “menos mal”, 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.

(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) ἀφείλον 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.

(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 constringida 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.

B – Cremos que o controverso παίγνιον que conclui o discurso, longe de tirar a seriedade do mesmo 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 das “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 “natural” adequação com uma realidade “justa”, mas adequado a uma realidade “útil”, tanto individual como socialmente.

Parte 2 – Defesa de Palamedes

Apesar da crescente revalorização de que a obra de Górgias vem sendo alvo, a *Defesa de Palamedes*, especificamente, não sofreu sorte tão grande quanto os dois outros textos remanescentes: poucos são ainda os estudos e traduções desse texto se comparados aos demais textos de Górgias⁵⁹.

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 fragmentado⁶⁰ e o nome do herói não é sequer citado por Homero na *Ilíada* ou na *Odisseia*. Sua fonte mais antiga seriam os *Cantos Cíprios*, datado do século VIII a.C, 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.

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

Haveriam 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 a.C. – época em que teria vivido Górgias – estavam bastante familiarizados com o mito de Palamedes.

⁵⁹ A esse respeito, indicamos o trabalho de Giombini (2012) que, parece-nos, ser dos mais completos atualmente.

⁶⁰ 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).

Segundo a tradição, Palamedes se destaca por sua inventividade. A ele são atribuídas diversas invenções – como, por exemplo, algumas letras do alfabeto, os números, pesos e medidas, táticas militares e o jogo de dados –, o que poderia, também, ter despertado a inveja de Odisseu. Muitas são as variáveis do mito de Palamedes e as possíveis causas da injusta acusação levada a cabo por Odisseu, aqui pretendemos aludir rapidamente apenas a algumas.

Voltando a 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.

Uma vez que Górgias parte da impossibilidade de Odisseu encontrar testemunhas de acusação – tampouco Palamedes poderia encontrar de defesa, pois seria impossível alguém presenciar o que não aconteceu –, Palamedes precisa desenvolver argumentos logicamente fortes para convencer os juízes de seu veredito. Os juízes só poderiam decidir através do que fosse demonstrado unicamente através do discurso.

O discurso é dividido em 37 parágrafos e subdivido por Untersteiner (1949, p. 112-113) em 6 partes: §§ 1-5, προίμιον, 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.

Para nossa tradução, nos serviremos basicamente da edição de Untersteiner (1949), com pequenas alterações que serão assinaladas. Quanto aos nossos comentários ao texto constará apenas a seção B, por ser um texto com poucos problemas filológicos – os poucos que existem não nos parecem alterar o sentido do texto em nenhum momento. Também juntaremos alguns parágrafos por crermos não ser necessário tratar de cada um individualmente como no *Tratado*.

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ

(1) Ἡ μὲν κατηγορία καὶ ἡ ἀπολογία κρίσις οὐ περὶ θανάτου [γίγνεσθαι]· θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανεραῖ τῆι ψήφωι πάντων κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ἥϊπερ ἡμέραι ἐγένετο· περὶ δὲ τῆς ἀτιμίας καὶ τῆς τιμῆς ὁ κίνδυνός ἐστι, πότερά με χρὴ δικαίως ἀποθανεῖν, ἢ μετ' ὄνειδῶν 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 ῥαιδίως· κρατεῖτε γὰρ καὶ τούτων, ὧν οὐδὲν ἐγώ τυγχάνω κρατῶν.

DEFESA DE PALAMEDES POR ELE MESMO

(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 força. Podereis facilmente condenar-me à morte se quiserdes, pois tendes poder sobre essas coisas, sobre as quais me encontro sem poder algum.

B – O texto de *Palamedes*, assim como *Helena*, parece partir de um lugar comum entre os gregos para então, no decorrer de sua defesa, “inverter” os antigos valores atribuídos as personagens centrais. Nem Helena nem Palamedes eram acusados com justiça. O que Górgias parece expor é que, se esses “valores” morais partilhados pelos cidadãos da *polis* são, de fato, justos, então os dois devem ser considerados inocentes. É, portanto, uma desconstrução também 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. Palamedes, então, oferece 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.

Entretanto, no parágrafo dois, Palamedes parece recuar e atribuir certa responsabilidade sobre sua morte aos juízes: os juízes teriam então posse de um poder que pode decidir sim acerca da morte de uma pessoa. É importante notar, contudo, 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 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.

(3) εἰ μὲν οὖν ὁ κατηγορὸς Ὀδυσσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἀμῆ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν δι' εὖνοιαν 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.

(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 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.

B – 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 (σαφῶς ἐπιστάμενος) ou supunha de algum modo (δοξάζων γ' ἀμῆ) 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 – posteriormente o saberemos – também para a pátria, pois a Hélade perderia um enorme benfeitor seu.

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 ética 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.

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

(5) ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεπονηκῶς· οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὄν 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.

(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, o discurso fica necessariamente bloqueado, a não ser que eu aprenda algo a partir da própria verdade e da presente necessidade, tendo encontrado mestres mais perigosos que dotados de recursos.

(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.

B - 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 não demonstrada o discurso fica bloqueado, sem saída, (ἀπορεῖν), por não saber exatamente o que deve refutar. Em outras palavras, é muito difícil provar o que não aconteceu quando não se há sequer falsas provas que facilmente poderiam ser refutadas, ou seja, se o acusador pelo menos 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 provasse com argumentos plausíveis, mas, tendo então uma gama de possibilidades bem vastas para refutar – já que não foi testemunhado detalhes de como se deu a traição – 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 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 categoricamente 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, diferente do parágrafo 3. O que daria mais credibilidade para Palamedes é que ele sabe com clareza (σύνοιδα σαφῶς) não ter cometido qualquer ato de traição, enquanto seu acusador apenas presume, supõe (οιόμενος). Cremos, contudo, ser necessário precisar o que entendemos ser a diferença entre ambos: a diferença não deveria ser interpretada em termos de verdade e falsidade – não cremos que Palamedes esteja afirmando que Odisseu mente tendo por fundamento simplesmente a imprecisão de seu conhecimento –, mas exatamente em termos de “mais certo” e “mais incerto”, ou, em outros termos, mais provável e menos provável. Trata-se, cremos, de verossimilhança e não de verdade em um sentido forte. 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.

(6) ἐπὶ τοῦτον δὲ τὸν λόγον εἶμι πρῶτον, ὡς ἀδύνατός εἰμι τοῦτο πράττειν. ἔδει γάρ 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 ἐκεῖνον ἐλθόντος; οὐδὲ γὰρ ἀγγελία διὰ γραμματείων ἀφίκται ἄνευ τοῦ φέροντος.

(6) Tratarei primeiro esse argumento, de como sou incapaz de fazer isso. Com efeito, era preciso acontecer primeiro algum princípio de traição, e o princípio 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 enviasse até mim alguém ou que alguém de minha parte tivesse ido até ele? Nem mesmo uma mensagem por escrito teria chegado sem um portador.

B – Inicia a primeira parte de sua demonstração e que se estende até §12, onde sustentará que mesmo se desejasse não poderia ter tido condições de cometer tais atos. 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 havido 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).

(7) ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῶι λόγῳ δυνατὸν γενέσθαι. καὶ δὴ τοίνυν σύνειμι καὶ σύνεστι κάκεϊνος ἐμοὶ κάκείνῳ ἐγὼ – τίνα τρόπον; τίτι τίς ὤν; 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' ὄμηροι; τίτις; οἷον ἐγὼ 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.

(7) Mas admitamos isso, que possa ter acontecido pela conversa. Nesse caso, então, de algum modo eu encontro-me com ele e ele encontra-se comigo. Quem encontra 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 tornar-se-ia testemunha do que deveria 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? Como tal 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.

B – Como dito, em §§ 6-12, Palamedes explora todas as possibilidades até a exaustão, cremos que daqui até o fim da primeira parte de sua demonstração não existe algo muito relevante a ser comentado em termos de conteúdo ou método usado.

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

(10) πότερα δὲ ἐκόμισαν ἡμέρας ἢ νυκτός; ἀλλὰ πολλὰ καὶ πυκναὶ φυλακαί, δι' ὧν οὐκ ἔστι λαθεῖν. ἀλλ' ἡμέρας; ἀλλὰ γε τὸ φῶς πολεμεῖ τοῖς τοιούτοις. εἶεν. ἐγὼ δ' ἐξελθὼν ἐδεξάμην, ἢ ἐκεῖνος ὁ φέρων εἰσῆλθεν; ἀμφοτέρα 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;

(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 da traição, 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 veio carregando? De fato, ambos são impraticáveis. E tendo recebido, como 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) καὶ δὴ τοίνυν γενέσθω καὶ τὰ μὴ γινόμενα. συνήλθομεν, εἶπομεν, ἠκούσαμεν, χρήματα παρ' αὐτῶν ἔλαβον, ἔλαθον λαβῶν, ἔκρυψα. ἔδει δήπου πράττειν ὧν ἕνεκα ταῦτα ἐγένετο. τοῦτο τοίνυν ἔτι τῶν εἰρημένων ἀπορώτερον. Πράττων μὲν γὰρ αὐτὸς ἔπραττον ἢ μεθ' ἐτέρων· ἀλλ' οὐχ ἑνὸς 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.

(11) Que seja então, 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 por causa das quais isso aconteceu. Isso seria ainda mais impraticável do que o que foi dito. De fato, ao fazê-lo, fiz sozinho ou com outros? Mas essa ação não é de um só. Com outros, então? Com quem? Evidentemente com os que convivo. Livres ou escravos? 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) ἡ δὲ πρᾶξις πῶς <ἂν> ἐγένετο; δηλονότι τοὺς πολεμίους εἰσαγαγεῖν ἔδει κρείττονας ὑμῶν· ὅπερ ἀδύνατον. πῶς ἂν οὖν εἰσήγαγον; πότερα διὰ πυλῶν; ἀλλ' οὐκ ἐμὸν ταύτας οὔτε κλήειν οὔτε ἀνοίγειν, ἀλλ' ἡγεμόνες κύριοι τούτων. ἀλλ' ὑπὲρ τειχέων <διὰ> κλίμακος; οὐκουν <ἐφωράθην ἂν;> ἅπαντα γὰρ πλήρη φυλακῶν. ἀλλὰ διελῶν τοῦ τείχους; ἅπασιν ἄρα φανερὰ γένοιτο ἂν. ὑπαίθριος γὰρ ὁ βίος (στρατόπεδον γάρ) ἔστ' ἐν ὅπλοις, ἐν οἷς <πάντες> πάντα ὀρῶσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὀρῶνται. πάντως ἄρα καὶ πάντῃ πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι.

(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.

B – Encerra-se a primeira parte de sua demonstração. Eis uma breve recapitulação: 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, logo, existiria uma testemunha (§ 6); admitindo um recuo diz que ainda que houvesse tido um encontro, 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, 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 do 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).

(13) σκέψασθε κοινή 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 τῆς; ἐγὼ δὲ ποῖαι δυνάμει παραλήψομαι Ἕλληνας βαρβάρους, εἰς ὧν πολλοὺς; πείσας ἢ βιασάμενος; οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι πεισθῆναι βούλοιντ' ἄν, 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;

(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 violentá-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 soberania, o pior em vez do melhor?

B – 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 (βουλευθῆναι) dele próprio. Mas

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 gregos.⁶¹ E aqui, trata-se de demonstrar que ele age de acordo com a “lei” não por dever, mas por vontade. Por isso ele seria um excelentíssimo homem, 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 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 certa “obrigação” moral por trás dele.

Nesses dois parágrafos isso está em causa, perceba-se também que a “aplicação” desse preceito 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-lo.⁶²

⁶¹ Concorda com isso Spatharas (2001, p. 395).

⁶² Queremos deixar claro que não cremos que Górgias aqui quisesse afirmar esses valores como “universalmente” válidos; mais à frente, discutiremos melhor essa questão.

(15) εἶποι τις ἂν ὅτι πλούτου καὶ χρημάτων ἐρασθεὶς ἐπεχείρησα τούτοις. ἀλλὰ χρήματα μὲν μέτρια κέκτημαι, πολλῶν δὲ οὐθέν 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 πρόσεστιν οὐθέν. ὡς 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 ἕνεκα 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 ἐνδεῆς ὢν· ἐτιμώμην γὰρ ἐπὶ τοῖς ἐντιμοτάτοις ὑπὸ τῶν ἐντιμοτάτων, ὑφ' ὑμῶν ἐπὶ σοφίαι.

(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 magnificência. 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 por causa do que é mais honroso, e por vós por causa da sabedoria.

(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 ἕνεκά τις ἂν ἀδικήσειεν. ἐμοὶ δὲ πᾶν τούναντίον ἐγένετο· τοὺς μὲν φίλους κακῶς ἐποίουν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς ὠφέλουν. ἀγαθῶν μὲν οὖν κτῆσιν οὐδεμίαν εἶχεν ἢ πρᾶξις· κακῶς δὲ παθεῖν οὐδὲ εἰς ἐπιθυμῶν πανουργεῖ.

(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 os deuses. A vida de tal tipo, cercada de grandes perigos, não traz segurança para ele.

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

(19) τὸ δὲ λοιπὸν ἐστίν, εἴ τινα φόβον ἢ πόνον ἢ κίνδυνον φεύγων ἔπραξα. ταῦτα δ' οὐθεὶς ἂν εἶπειν ἔχοι τί μοι προσήκειν. δισσῶν γὰρ τούτων ἕνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες· ὅσα δὲ τούτων ἔξω πανουργεῖται *** κακῶς ἑμαυτὸν ἐποίουν ταῦτα [γὰρ] πράττων, οὐκ ἄδηλον· προδιδοὺς γὰρ τὴν Ἑλλάδα προϋδίδουν ἑμαυτὸν, 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 ἠδικημένοις; τίς δ' ἂν ἀπείχετό μου τῶν κακῶς πεπονθότων; ἀλλὰ μένειν ἐν τοῖς βαρβάροις; παραμελήσαντα πάντων τῶν μεγίστων, ἔστερημένον τῆς καλλίστης τιμῆς, ἐν αἰσχίστη δυσκλείαι διάγοντα, τοὺς ἐν τῷ παροιχομένῳ βίῳ πόνους ἐπ' ἀρετῆι πεπονημένους ἀπορρίψαντα; καὶ ταῦτα δι' ἑμαυτὸν, ὅπερ αἰσχιστον ἀνδρὶ, δυστυχεῖν δι' αὐτόν.

(19) Resta examinar se agiria fugindo de algum temor, sofrimento ou perigo. E ninguém poderia dizer que essas coisas me dizem respeito. Por esses dois motivos todos fazem tudo: visando um lucro ou fugindo de uma perda. Fora isso, o quanto se trapaceia é loucura. E o quanto faria mal a mim mesmo praticando tais coisas não é imperceptível, pois, traindo a Hélade, eu trairia a mim mesmo, os genitores, os amigos, a reputação dos antepassados, os templos paternos, as sepulturas, a maior pátria da 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) οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ τοῖς βαρβάροις πιστῶς ἂν διεκείμην· πῶς γάρ, οἵτινες ἀπιστότατον ἔργον συνηπίσταντό μοι πεπονηκότι, τοὺς φίλους τοῖς ἐχθροῖς παραδεδωκότι; βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἔστερημένωι. χρήματα μὲν γὰρ ἀποβαλὼν <ἦ> τυραννίδος ἐκπεσῶν ἢ τὴν πατρίδα φυγῶν ἀναλάβοι τις ἂν· ὁ δὲ πίστιν ἀποβαλὼν οὐκ ἂν ἔτι κτήσαιοτο. ὅτι μὲν οὖν οὐτ' ἂν ἐβουλόμην <δυνάμενος οὐτ' ἂν βουλόμενος ἐδυνάμην> προδοῦναι τὴν Ἑλλάδα, διὰ τῶν προειρημένων δέδεικται.

(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 privada de confiança não é vida. Pois quem tenha perdido dinheiro, ou tenha sido derrubado do poder, ou tenha fugido da pátria poderia recuperar isso, mas quem tivesse perdido a confiança não a ganharia mais. Portanto, fica demonstrado pelo que foi dito que nem podendo quereria, nem querendo poderia trair a Hélade.

B – Fim da demonstração de sua inocência – não só de sua inocência, mas de seu caráter “íntegro” – e só agora Palamedes poderá dirigir a palavra ao seu acusador Odisseu. Pois a partir do que foi dito, a partir da imagem construída cuidadosamente de forma lógica e patética, ficará fácil agora se livrar da acusação ao afirmar que Odisseu só poderia estar mentindo.⁶³ A essa altura da argumentação, com todos os valores colocados em causa e com Palamedes se colocando ao lado desses valores, ele está em condições de dirigir-se ao acusador em vantagem e sem precisar contra-atacá-lo diretamente.

⁶³ Falamos em “patética”, pois Palamedes claramente se utiliza de argumentos lógicos em sua demonstração de inocência, mas, cremos, não sem 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 “lógica” ou “patética”, mas de ambas ao mesmo tempo. Parece-nos que Górgias não privilegia nenhuma das duas abordagens em seus textos, ou seja, ele parece mostrar uma espécie de conhecimento que não é só “intelecto” nem só “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. Seus textos nos soam como “demonstrações” de sua percepção sobre o conhecimento e a linguagem: não são nem apenas objetivos nem somente subjetivos; eles aspiram a uma objetividade, mas partindo de uma subjetividade que é exprimida exatamente pelo discurso. 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 – cria, constrói uma dada objetividade.

(22) βούλομαι δὲ μετὰ ταῦτα πρὸς τὸν κατήγορον διαλεχθῆναι. τίμη ποτὲ πιστεύσας τοιοῦτος ὢν τοιούτου κατηγορεῖς; ἄξιον γὰρ καταμαθεῖν, οἷος ὢν οἷα λέγεις ὡς ἀνάξιος ἀναξίω. πότῃ γάρ μου κατηγορεῖς εἰδῶς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδῶς, οἶσθα ἰδῶν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος. εἰ μὲν οὖν ἰδῶν, φράσον τούτοις <τὸν τρόπον>, τὸν τόπον, τὸν χρόνον, πότε, ποῦ, πῶς εἶδες· εἰ δὲ μετέχων, ἔνοχος εἶς 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.

(22) Quero, depois disso, dirigir a palavra ao acusador. Sendo quem és, confiando em quê 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.

B – 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 (εἰδῶς ἀκριβῶς) e supor (δοξάζων). Dessa vez, entretanto, Palamedes vai mais longe na sua definição do “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. Mas 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, 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 – 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 mais ou menos “melhor”, caso contrário não sairíamos da idiosincrasia – que consigamos desconstruir, reconstruir ou construir “fatos”. Exatamente o que, parece-nos, faz Górgias no *Palamedes* ou em *Helena*: desconstroio um “fato” para em seguida construir outro, “melhor”, mas ainda assim, ao final de ambos, fica a hipótese de que seja possível que outra pessoa desconstrua e reconstrua ainda uma vez mais outro “fato”, seja “melhor” ou “pioir”. Mas deixemos as digressões de lado e voltemos ao texto.

(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 ἐστί· τὰ μὲν γὰρ ἀγένητά πως ἀδύνατα μαρτυρηθῆναι, περὶ δὲ τῶν γενομένων οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ ράιδιον, οὐδὲ μόνον ράιδιον, ἀλλὰ <καὶ ἀναγκαῖον· ἀλλὰ> σοὶ μὲν οὐκ ἦν οἶόν <τε μὴ> μόνον μάρτυρας ἀλλὰ καὶ ψευδομάρτυρας εὐρεῖν, ἐμοὶ δὲ οὐδέτερον εὐρεῖν τούτων δυνατόν.

(24) ὅτι μὲν οὖν οὐκ οἶσθα ἅ κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὲ λοιπὸν <οὐκ> εἰδότα σε δοξάζειν. εἶτα, ὧ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατε, δόξει πιστεύσας, ἀπιστοτάτῳ πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς, τολμαῖς ἄνδρα περὶ θανάτου διώκειν; ὧ 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 τάναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης.

(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 se testemunhar de qualquer modo, mas acerca do que aconteceu não só não é impossível, mas fácil, não só fácil, mas 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.

B – Conclui mais uma vez que as acusações deveriam ser baseadas em conhecimento e não em opinião para demonstrar que seu adversário só poderia estar mentindo.

(25) κατηγορήσας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὥπερ οὐχ οἶον 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, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς, ἀφ' ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάψει, τοὺς δ' ἐχθροὺς ὠφελήσει, τὸν δὲ αὐτοῦ βίον ἐπονείδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρῆ ἄνδρι τοιούτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει;

(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 ajudaria 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?

B – Palamedes agora demonstra 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 homem. 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, certa “esperteza” 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.

(26) βουλοίμην δ' ἄν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ' οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δῆπου προσήκει τοὺς γε φρονοῦντας ἑξαμαρτάνειν 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 ἄν 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.

(26) Gostaria que tu informasses 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 têm senso cometer os maiores erros e preferir grandes males aos bens presentes. Portanto, se sou sábio, não errei; e se errei, 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 por tua malevolência, mas pela minha benevolência. Para ti, era isso.

B – Arremata fazendo 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 “torna” Odisseu um mentiroso até mesmo se Palamedes fosse culpado e, portanto, ainda que sua acusação fosse “verdadeira”, Palamedes construiu 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.

(28) πρὸς δ' ὑμᾶς ᾧ ἄνδρες κριταὶ περὶ ἐμοῦ βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μὲν ἀληθὲς δέ, <μή> κατηγορημένω μὲν οὐκ ἂν εἰκότα, κατηγορουμένω 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 ψευδῆ καὶ τι τῶν ἀληθῶν ἀγαθῶν εἰπεῖν ἐν εἰδόσιν ὑμῖν· ὅπερ ἥδιστόν μοι.

(29) πρῶτον μὲν οὖν καὶ δεύτερον καὶ μέγιστον, διὰ παντὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἀναμάρτητος ὁ παροιχόμενος βίος ἐστὶ 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.

(28) Para vós, homens juizes, 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, caso vos recorde algum de meus belos feitos, que ninguém leve a mal o que foi dito, 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.

B – A partir de agora Palamedes dirigirá seu apelo aos juizes, 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 juizes, onde expõe que correm o risco de cometer injustiça, além de adquirir uma má reputação caso o condenem (§§ 33-36).

(30) φήσαιμι δ' ἄν, καὶ φήσας οὐκ ἄν ψευσαίμην οὐδ' ἄν ἐλεγχθεῖην, 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 ἄν 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; τίνας οὖν ἔνεκα ταῦθ' ὑμᾶς ὑπέμνησα;

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

(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 táticas de guerras, 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 dados, 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) καὶ γὰρ οὐδὲ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων οὐνεκα ἄξιός 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 δυστυχοῦντων οἰκτίρμων· οὔτε πενίας ὑπερορῶν, οὔτε πλοῦτον ἀρετῆς ἀλλ' ἀρετὴν πλούτου προτιμῶν· οὔτε ἐν βουλαῖς ἄχρηστος οὔτε ἐν μάχαις ἀργός, ποιῶν τὸ τασσόμενον, πειθόμενος τοῖς ἄρχουσιν. ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐμὸν ἐμαυτὸν ἐπαινεῖν· ὁ δὲ παρῶν καιρὸς ἠνάγκασε, καὶ ταῦτα κατηγορημένον, πάντως ἀπολογήσασθαι.

(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 imprestável nas assembleias, nem negligente 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.

B – 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.

(33) λοιπὸν δὲ περὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐστὶ 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 οὔσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἶκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῶι σαφεστάτῳ δικαίῳ, διδάξαντα τὰληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην.

(33) Resta-me vos dirigir uma palavra a vosso respeito; ao dizê-la, 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.

B – Atente-se que Palamedes constantemente faz referência ao fato de não estar se utilizando de argumentos “patéticos” em sua defesa, mas, cremos que o fato de desde o início tentar incutir certo “temor” nos juízes não deixa de ser um elemento não estritamente lógico. Claramente ele não se utiliza de lamentações explícitas, mas o recurso de tentar demonstrar sua “integridade” não deixa de ser um “apelo”, ainda que para a “razão” dos juízes. Por exemplo, elencar sua vida passada como testemunha não tem nenhuma relação lógica com sua suposta inocência atual. O fato de ter um histórico de vida puro de qualquer ação danosa não impossibilitaria que no presente momento ele tivesse cometido uma grave falta.

(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 κριτήν, μηδὲ τὴν διαβολὴν τῆς πείρας πιστοτέραν νομίζειν. ἅπαντα γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι μεγάλης εὐλαβείας ἀμαρτάνειν, τὰ δὲ ἀνήκεστα τῶν ἀκεστῶν ἔτι μᾶλλον· ταῦτα γὰρ προνοήσασι μὲν δυνατά, μετανοήσασι δὲ ἀνίατα. τῶν δὲ τοιούτων ἐστίν, ὅταν ἄνδρες ἄνδρα περὶ θανάτου κρίνωσιν· ὅπερ ἐστὶ νῦν παρ' ὑμῖν.

(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) εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι <καὶ> φανεράν, εὖπορος ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, τὸ μὲν σῶμα τοῦμὸν 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 αἰσχρᾶς· τὸ μὲν γὰρ τοῦ βίου τέλος, ἢ δὲ τῶι βίωι νόσος.

(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 à uma reputação vergonhosa: pois aquela é o fim da vida, enquanto esta é doença.

(36) ἔὰν δὲ ἀδίκως ἀποκτείνητέ με, πολλοῖς γενήσεται φανερόν· ἐγὼ τε γὰρ <οὐκ> ἀγνώσ, ὑμῶν τε πᾶσιν Ἑλλησι γνώριμος ἢ κακότης καὶ φανερά. καὶ τὴν αἰτίαν φανεράν ἅπασιν 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 ἐμέ καὶ τοκέας τοὺς ἐμοὺς ἀμαρτήσεσθε δικάσαντες ἀδίκως, ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεπονηκότες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρήσιμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος, Ἑλληνας Ἑλληνας, φανεράν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστὴν αἰτίαν ἀποδείξαντες.

(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 é em vós que está o poder do julgamento final. E não poderia haver erro maior que este. Não só cometereis um erro comigo e com meus genitores ao julgardes injustamente, mas vós próprios tereis a consciência de 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) εἴρηται τὰ παρ' ἐμοῦ, καὶ παύομαι. τὸ γὰρ ὑπομνησαὶ τὰ διὰ μακρῶν εἰρημένα συντόμως πρὸς μὲν φαύλους δικαστὰς ἔχει λόγον· τοὺς δὲ πρώτους τῶν πρώτων Ἕλληνας Ἕλλήνων οὐκ ἄξιον οὐδ' ἀξιῶσαι μήτε προσέχειν τὸν νοῦν μήτε μεμνησθαι τὰ λεχθέντα.

(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.

Conclusão

Recolhemos ao longo do comentário aos textos indícios preciosos que apontam para a já mencionada possível “coerência” de Górgias ao longo de sua obra. Essa “coerência” diz respeito à sua problematização em torno do conhecimento, mas principalmente do discurso. Górgias identifica diversas aporias em torno do *logos*, bastante difíceis de serem resolvidas. Aporias, é bom esclarecer, que derivam da tomada de consciência dos limites do conhecimento humano e, conseqüentemente, do poder tirânico da palavra na vida na *polis*.

Assim, sem querer propor uma cronologia historicamente segura e definitiva, mas sim somente buscando uma ordem dos três textos que possa servir para compreendermos melhor o sentido da filosofia de Górgias, dissemos que *Helena* e *Palamedes* retomam as aporias desenvolvidas no *Tratado* como que para demonstrar em ato o poder persuasivo do *logos*; e que em todos os três textos está pressuposta uma mesma tese: a limitação do conhecimento humano, e principalmente a ambigüidade do *logos*.

Desse modo, a terceira tese do *Tratado* – em uma primeira leitura apressada – pode aparentar ser contraditória com a incrível exaltação dos poderes do *logos* em *Helena*, porém, como já foi observado, parece-nos que é exatamente por haver essa limitação em comunicar, ou revelar, ou referir-se a algo, que o discurso é um autônomo poderoso que concretiza atos; produz uma coisa, sentimento, opinião, etc. Pois, se ele é diferente de tudo que lhe é exterior, então é isolado em “si mesmo”, logo, “autônomo”; e se ele não pode falar com precisão a “verdade” sobre algo que lhe é exterior – seja um objeto ou um sentimento – então uma hipótese possível é a de que ele quem “produz” qualquer coisa como um objeto ou sentimento.

Todavia, aqui novamente pode parecer haver uma contradição entre as obras de Górgias, desta vez entre *Helena* e *Palamedes*. O célebre e citado parágrafo 35 de *Palamedes* nos diz claramente que não há meios de revelarmos 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 de verdade, referencial. Contraditoriamente, exatamente por não ser possível revelar uma verdade através do discurso, em *Palamedes* parece haver, muito diferente de *Helena*, quase um “desprezo” pelo poder dos discursos. 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. No parágrafo precedente, Palamedes inicia: “A vós é preciso não prestar mais atenção nas palavras do que nos atos”. Além disso, se pensarmos ainda que, segundo a mitologia, Palamedes foi “de fato” condenado à morte, podemos deduzir daí uma total falta de poder do *logos* 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 *logos* é tão exaltado, nos parece haver uma clara limitação. É preciso que o ouvinte se deixe seduzir; e é preciso também que se saiba manipular o *logos* assim como um *pharmakon*. E se os juízes não quiseram se deixar persuadir, Palamedes nada poderia fazer, ainda que manipulasse muito bem as palavras. E esse é exatamente 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 muita lógica 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.

Sendo assim, a principal “conclusão” que conseguimos retirar 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 isso que ele faz ao construir uma nova imagem de Helena, agora isenta de culpa. Parte de um valor, de um consenso em torno de determinado valor, para então destruí-lo e reconstruí-lo, ou apenas construir outra coisa diferente. 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 linguagem.

Por este motivo o capítulo dedicado a *Helena* e *Palamedes* foi intitulado “desconstruindo a *homonoia* e a *homologia* na *polis*”, pois 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”. Mas, 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 homem em sua vida finita, é preciso pensar agora 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 a “destruição” de uma verdade ou valor moral únicos, pois ao homem finito isso não só não se adequa como pode ser perigosamente tirânico. A destruição não é da moral “em si”, mas de uma moral que tem como pressuposto uma lei universal, não passível de ser apreendida ou falada por um ser humano.

Voltamos a frisar, todavia, que Górgias não nos parece negar certa objetividade e/ou verdade de objetos e sentimentos; ou afirmar o relativismo da realidade e/ou verdade. Não se trata nem de niilismo, nem de ceticismo nem de relativismo, mas sim de algo diferente, o qual julgamos ser necessário não nomear categoricamente se quisermos ser coerentes com o que diz Górgias em seus textos. 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.

Creemos 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 platonismo⁶⁴ 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 homem

⁶⁴ 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.

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” e “pós-modernos”, podemos concluir que Górgias expõe o *logos* como aquilo que é o mais próprio do homem 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 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 homens; e se não divide a existência do mundo em duas, tampouco divide em duas a existência do homem. 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/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 homem.

Nem ser nem não-ser é o título de nosso trabalho e com ele quisemos ilustrar exatamente o que nos parece ser o pensamento de Górgias: uma tentativa de escape do pensamento metafísico que divide o mundo e o homem 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.

Referências Bibliográficas

Textos e traduções de Górgias

APELT, Otto. (Ed.). *Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de Lineis insecabilibus, Ventorum situs et nomina, de Melisso Xenophane Gorgia*. Leipzig: Teubner, 1888.

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.

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

DINUCCI, Aldo. “Paráfrase do MXG do Tratado o Não-Ser de Górgias de Leontinos”. In: *Trans/Form/Ação*. n. 31, v. 1, p. 197-203, 2008.

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.

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.

GÓRGIAS. “O Tratado do Não-Ser, M.X.G./Sexto. Elogio de Helena”. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. port. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GÓRGIAS, “Tratado do Não-Ente. Elogio de Helena”. Tradução, introdução e comentários de Maria Cecília Miranda Coelho. In: *Cadernos de Tradução*, nº 4. São Paulo: EDUSP, 1999.

GÓRGIAS. “Tratado sobre o não-ser ou sobre a natura. Defesa de Palamedes”. In: MARTINEZ, Josiane. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

GÓRGIAS, *Encomio de Helena*. Trad. María Cristina Davolio y Graciela Elena Marcos. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.

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

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

SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. port. Ana Maria Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Comentários modernos

BRÖCKER, Walter. *Dialektik, Positivismus, Mythologie*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1958.

_____. *Platos Gespräche*. Frankfurt/Main, 1964.

BUX, Ernst. “Gorgias und Parmenides”. In: *Hermes*, n. 76 v. 4, p. 393-407. 1941.

CALÓGERO, Guido. *Studi sull’eleatismo*. Rome: Tipografia del Senato, 1932.

_____. “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.

CASSIN, Barbara. *Parménide, Sur la nature ou sur l’étant. Le grec, langue de l’être?* Paris: Seuil, 1998.

_____. “Barbarizar’ e ‘cidadanizar’ ou Não se escapa de Antifonte”. In: *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. “Consenso e criação de valores – O que é um elogio?” In: *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *Ensaio sofístico*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *O efeito sofístico*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

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, v. 1, p. 67-86, 2009.

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

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*, p. 269-303, 1964.

GERCKE, A. “Die Alte *Texnh Phtopikh* und Ihre Gegner”. In: *Hermes*, n. 32, p. 348-59, 1897.

GIGON, Olof. “Gorgias ‘Über das Nichtsein’”. In: *Hermes*, n. 71 v. 2, p. 186-213, 1936.

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

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

GUTHRIE, William. K. C. *Os sofistas*. Trad. bras. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

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

KERFERD, George B. *The Sophists and their Legacy*. Hermes Einzelschriften 44. Wiesbaden: Franz Steinet, 1981.

_____. *Gorgias on Nature or That Which Is Not*. Phronesis, Vol. 1, No. 1 (Nov., 1955), p. 3-25.

_____. “Meaning and Reference. Gorgias and the relation between language and reality”. In: VOUDOURIS, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1984.

_____. *O movimento sofista*. Trad. bras. Margarida Oliva São Paulo: Loyola, 2003.

LEVI, Adolfo. “Studi su Gorgia”. In: *Logos*, n. XIV, 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* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1984.

- MAIER, Heinrich. *Socrate*, Firenze: La Nuova Italia, 1943.
- MAZZARA, Giuseppe. “L’Ontologia Positiva di Gorgia”. In: VOUDOURIS, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas: Athenian Library of Philosophy, 1984.
- _____. “Unità metodologica e concettuale nel *Peri tou me ontos* e nelle opere epidittiche *Elena e Palamede*”. In: *Gorgia e la sofistica: Atti del Convegno Internazionale Lentini – Catania, 12-15 dic., 1983*, a cura di L. Montoneri e F. Romano, Sicularum Gymnasium XXXVIII, 1985.
- MANSFELD, Jaap. “Historical and Philosophical Aspects of Gorgias’ On What is Not”. In: Montoneri-Romano (eds.), *The proceedings of the International Congress on Gorgias*, Catania, p. 243-271, 1985.
- MOURELATOS, Alex P. D. “Gorgias on the function of language”, In: *Philosophical Topics* 15 (2), p. 135-170, 1987.
- 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.
- 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*. Tradução João Amado Lisboa: Edições 70, 1986.
- SCHIAPPA, E. “*The Beginnings of Rethorical Theory*” In: *Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999.
- SPATHARAS, D. G. “Patterns of argumentation in Gorgias” In: *Menmosyne*, vol. LIV, Fasc. 4, p. 393-408, 2001.
- VERDENIUS, Willem J. “Gorgias doctrine of deception”. In: KEFERD, G. B. (ed.) *The sophists and their legacy. Hermes Einzelschriften*, n. 44, Wiesbaden: Franz Steiner, p. 116-128, 1981.
- VITALI, Renzo. *Gorgia: Retorica e Filosofia*. Urbino: Argalia Editore, 1971.
- WOODFORD, Susan. “Palamedes seeks revenge”. In: *The Journal of Hellenic Studies*. v. 114, p. 164-169, 1994.