

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
(PPGFi1)

LUCA DOS SANTOS SIMONI

**O ELOGIO DO *LOGOS* EM GORGIAS**

São Carlos

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
(PPGFi)

LUCA DOS SANTOS SIMONI

**O ELOGIO DO *LOGOS* EM GORGIAS**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eliane Christina de Souza.**

São Carlos

2019



---

**Folha de Aprovação**

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Luca dos Santos Simoni, realizada em 25/06/2019:

*Eliane C. Souza*

---

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza  
UFSCar

*Nicola Stefano Galgano*

---

Prof. Dr. Nicola Stefano Galgano  
USP

*Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho*

---

Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho  
UFMG

*Adriano Machado Ribeiro*

---

Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro  
USP

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus orientadores, pela paciência e dedicação ao longo desse tempo juntos.

A todos os que realmente estiveram perto durante essa jornada.

À CAPES pelo apoio financeiro.

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é expor como, a partir da articulação entre os três tratados de Górgias, o “Tratado do não- ser”, “Elogio de Elena” e a “Apologia de Palamedes”, transpareça certa noção central e, contudo, plurívoca de *logos* cuja significação, dependendo do momento argumentativo, pode oscilar entre “discurso/linguagem” e “palavra”. A partir das três teses enunciadas no “Tratado do não-ser”, se buscará mostrar como a noção gorgiana de *logos* permita construir certa imagem de linguagem que, tendo como base um padrão relativista, nega a possibilidade do discurso dizer o ser: seu domínio, deste modo, não seria o do conhecimento de verdades, mas o das relações humanas privilegiando sua ação sobre a subjetividade do auditório, produzindo uma crença através da persuasão e colocando-se, por conseguinte, como independente do objeto. Ora, os parágrafos centrais do “Elogio de Elena” se inserem justamente nesse panorama especulativo ao apresentar o *logos* como instrumento de persuasão e de ilusão, capaz de encantar quem o escuta, de suscitar nos ouvintes as mais terríveis, belas e aterrorizantes visões; todo esse poder seria fruto da instabilidade à qual o homem está condenado, a instabilidade da *doxa* e das flutuações do devir e ao fato deste, o homem, não dispor de qualquer instância intelectual capaz de fixar a fugacidade do fluxo do vir- a- ser. Contudo, é exatamente por isso, pelo fato do *logos* estar completamente destacado do ser e por não ser um instrumento eficaz para captar, fixar e comunicar o aspecto imutável das coisas, admitindo que um tal aspecto possa existir, que é possível que este exerça seu poder sobre o homem: por não ter que se preocupar com o Ser, a linguagem pode *enfeitiçar* o homem e persuadi-lo pela ilusão que é capaz de criar. A palavra, assim, ao ser proferida, exercita todo seu poder sobre o aparato emotivo de quem a escuta, sendo capaz, por isso, de construir mundos *no* mundo. O *logos*, por sua vez, abre seus caminhos na *doxa*.

Palavras-chave: Doxa; Górgias; Helena; Logos; não- ser; Palamedes; Verdade.

## ABSTRACT

L'obiettivo di questo testo é quello di esporre come, a partire dall'articolazione di 3 trattati di Gorgia, il "Trattato sul non essere", l' "Encomio di Elena" e l' "Apologia di Palamede", emerga una certa nozione centrale e, nonostante questo plurivoca, di *logos* il cui significato oscilla, a seconda dal momento argomentativo, tra "discorso\ linguaggio" e "parola". A partire dalle 3 tesi enunciate nel "Trattato sul non essere", cercheremo di mostrare come la nozione gorgiana di *logos* ci permette di costruire una certa immagine del linguaggio la quale, avendo come base un certo standard relativista, nega la possibilitá del discorso dire l'essere; il suo dominio, per questo, non sarebbe quello della conoscenza della veritá ma quello delle relazioni umane privilegiando la sua azione sulla soggettivitá degli elementi dell'auditorio, producendo una certa opinione per mezzo della persuasione, posizionandosi, per questo, come elemento indipendente in relazione all'oggetto. I paragrafi centrali dell' "Encomio di Elena" si inseriscono esattamente in questo panorama speculativo al presentare il *logos* come strumento di persuasione e d'illusione, capace di incantare chi lo ascolta, di suscitare le piú terribili, spaventose, belle visioni; tutto il suo potere risiederebbe nel fatto dell'insatabilitá alla quale l'uomo é condannato, l'instabilitá della *doxa* e delle fluttuazione del divenire e al fatto che questo, l'uomo, non dispone di qualsiasi istanza intellettuale capace di fissare la fugacitá del divenire. Nonostante tutto però, é giustamente per questo, per il fatto del *logos* trovarsi completamente distaccato dall'essere e per il fatto di non configurarsi come un efficace strumento per captare, fissare e comunicare l'aspetto immutabile delle cose, ammettendo che un aspetto di questo genere possa esistere, che gli é possibile esercitare il suo potere sull'uomo: per il fatto di non doversi preoccupare con l'essere, il linguaggio puó *stregare* l'uomo e persuaderlo per mezzo dell'illusione che é capace di creare. La parola, cosí, all'esser proferita, esercita tutto il suo potere sull'apparato emotivo di chi l'ascolta, essendo capace per questo di costruire mondi nel mondo. Il *logos*, a sua volta, apre le sue strade nella *doxa*.

Parole chiave: Doxa; Gorgia; Elena; Logos; Non essere; Palamede; Veritá.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	01
<b>Capítulo I:</b> As três teses de Górgias no <i>Tratado Do Não-Ser</i> ou <i>Da Natureza</i> segundo as paráfrases de Sexto Empírico e do Anônimo	04
<b>Capítulo II:</b> O <i>Elogio de Helena</i> e o <i>logos</i> como senhor soberano	27
<b>Capítulo III:</b> A <i>Apologia de Palamedes</i> : o fato que jamais aconteceu	55
<b>Conclusão:</b> uma articulação possível: o <i>Tratado</i> , o <i>Elogio</i> e a <i>Apologia</i>	78
<b>Referências bibliográficas</b>	85

## INTRODUÇÃO

Não é de hoje a obra de resgate operada por muitos pensadores acerca da figura de Górgias de Leontini<sup>1</sup>, pensador que ao longo de muitos séculos fora considerado, dentre os outros pensadores que compunham o rol dos sofistas, o praticante da argumentação *ad absurdum*<sup>2</sup> sem qualquer aspiração filosófica e, por isso, não merecedor de consideração filosófica mais aprofundada, o mais perigoso por defender a inexistência de critérios e valores objetivos com nefastas consequências para a ética mesmo reivindicando para si a capacidade de poder ensinar a virtude política<sup>3</sup>, o mestre da arte retórica, o erista que tem em vista unicamente a vitória nos debates, custe o que custar; seja como for, a figura de Górgias, assim como a de muitos outros pensadores rotulados como “sofistas” por muitos séculos foi maculada pelo estigma de “não- filosófico”, merecedora de ser relegada às margens do pensamento ocidental, pesando

---

<sup>1</sup>Os trabalhos publicados desde meados do século XX são claro testemunho desse interesse renovado não somente pelo que diz respeito à figura de Górgias, como a dos sofistas em modo geral: Unterstainer, Levi, Calogero, Mazzara, Cassin, Kerferd, Segal, Futter, Gagarin, Vaz só para citar uns poucos dentre os que se dedicaram e ainda se dedicam (cada um chegando a conclusões às vezes contrastantes) ao estudo dessas figuras que por tão longo tempo receberam tratamento marginal na filosofia. Nesse sentido: Natali (1999), Untersteiner (2008), Giombini (2015).

<sup>2</sup> Para alguns, até mesmo no início do século XX, Górgias nada mais seria que um “profissional do discurso” que se servia do discurso para mostrar sua capacidade em argumentar fazendo uso de *paignion* retóricos; Gomperz aparece como proeminente expoente dessa interpretação dos escritos de Górgias (*apud*. Dinucci, 2008 e, mais detidamente, *apud*. Cunsolo, 1996).

<sup>3</sup> A imagem oferecida por Platão em alguns de seus diálogos é bastante eloquente, nesse sentido: no diálogo homônimo ao leontinense, na parte em que Sócrates e Cálicles estão dialogando. Para ulteriores informações acerca do “nascimento” da sofística, de sua consolidação em Atenas no V século a.C., dos sofistas como educadores políticos e sua má fama, FREIRE BRAZIL, 2012, pp. 12-36. Ver também CAVALCANTE, 2014, p. 136.



inquestionavelmente os testemunhos legados à posteridade por Platão, antes, e Aristóteles<sup>4</sup> depois (ou, mais precisamente, a ausência deles).

Os tempos passaram, os ventos mudaram esses pensadores já não mais precisam de paladinos que os reabilitem perante a opinião pública acadêmica. Górgias já foi mais do que suficientemente resgatado, restituindo a estes o lugar que devidamente, ao nosso modesto parecer, lhe cabe no interior do pensamento ocidental, limpando a mácula da não filosoficidade de seus escritos.

Principalmente afortunada foi a herança escrita de Górgias, do qual chegaram até os nossos dias dois discursos inteiros, o *Elogio de Helena* e a *Apologia de Palamedes*, que estudos filológicos aprofundados reconheceram ser-lhe atribuídos sem dúvida alguma, e duas doxografias de um pequeno tratado, o *Peri Physeos*— *Peri tou me ontos*, uma de Sexto Empírico e outra de Anônimo ou pseudo-Aristóteles. Não é pouco, assim como acertadamente nos lembra Natali (1999, p. 199-200), principalmente se compararmos o número de documentos diretos de Górgias que chegaram até aos nossos dias e o número de documentos diretos de outros sofistas (por exemplo, Protágoras, do qual não chegou nada de maneira direta – NATALI, 1999, p. 199-200).

Mas então, por que ainda falar dos sofistas? Quais as razões de tanto interesse ainda hoje nos escritos de Górgias? A conclusão do *Elogio de Helena* atesta que esse pequeno tratado poderia não ter sido outra coisa do que um texto composto para dar prova de certa habilidade de um orador que teria tido em vista meramente a persuasão de um auditório pelos encantamentos do *logos* e nada mais do que isso. Entretanto, acreditamos que as coisas não sejam exatamente assim. De fato, como se disse logo acima, o material dos escritos de Górgias que chegou até os nossos dias talvez tenha sido suficiente, ao longo do tempo, para lançar nova luz sobre a figura do pensador de Leontini, oferecendo novas perspectivas acerca de sua produção escrita, considerados por muito como exercícios e exibições de técnicas retóricas que tinham como finalidade a vitória em disputas verbais sem qualquer fim ulterior. O *Elogio*, entretanto, parece indicar que poderiam se esconder atrás das feições de um exercício literário intenções bem mais sérias, ou ao menos assim suspeitamos. Imagine-se que no *corpus* central

---

<sup>4</sup>De particular interesse, nesse sentido, são os artigos de Natali “Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica”, e o de Marian Wesoly “La dimostrazione propria di Gorgia”, nos quais, principalmente e de maneira explícita no de Natali, tenta-se uma apologia à postura de Aristóteles perante a de Górgias.

desse tratado (o que, segundo a ordenação textual consultada<sup>5</sup>, consiste nos parágrafos de 8 a 15), quando Górgias apresenta a sua peculiar visão acerca do que seria o *logos* para ele, o conteúdo por ele apresentado nesse trecho tenha como pressupostas as três teses fundamentais do *Tratado sobre a natureza* ou *Do não-ser* que doxógrafos atribuíram ao próprio Górgias. Ora, será que ao considerá-lo, não se deveria levar um pouco mais a sério esse pequeno texto? E levando-a o sério, seria possível vislumbrar certas implicações concernentes à exposição dos argumentos proferida pelo pensador de Leontini por boca de Ulisses e de Palamedes na *Apologia de Palamedes*?

O exame do *Tratado do não-Ser*, em específico a terceira tese, da *Apologia de Palamedes* e a do *Elogio de Helena*, parecem sugerir um conjunto a partir do qual se espera mostrar como as noções de *logos* apresentadas tanto no *Elogio* quanto na *Apologia*, assim como as diferentes perspectivas oferecidas acerca da finalidade do *logos*, sejam noções estritamente vinculadas às três teses do *Tratado*; a proposta, por conseguinte, será a de olhar para os três principais tratados de Górgias não mais de forma separada e independente, e sim como um conjunto articulado tendo as teses do *Tratado do não-Ser* como base sobre a qual o *Elogio de Helena* e a *Apologia de Palamedes* podem se erguer e justificar a peculiar visão do rétor de Leontini acerca da finalidade do *logos* e suas funções. Nosso ponto de partida, por isso, será a apresentação esquemática do *Tratado*, fato que, ademais, nos ajudará a construir uma panorâmica preliminar sobre a exposição como um todo. Os principais tópicos que aflorarão a partir desta análise serão devidamente retomados ao longo das análises das sucessivas obras que propomos apresentar neste trabalho.

---

<sup>5</sup>Seguimos a divisão oferecida tanto por Untersteiner (2008), quanto por Manuel José de Sousa Barbosa (1993) e Inês Luisa de Ornellas e Castro (1993).

## 1. AS TRÊS TESES DE GÓRGIAS NO *TRATADO DO NÃO-SER* OU DA *NATUREZA* SEGUNDO AS PARÁFRASES DE SEXTO EMPÍRICO E DO ANÔNIMO.

[...] Bisogna riscattare Gorgia dal secolare misconoscimento ed oblio provocato dai silenzi ideologici dei Peripatetici, e ridargli la sua dignità filosofica. Tutto ciò é molto banale. (NATALI, 1999, p. 225-226).

O ponto inicial de nossa exposição será uma breve análise das duas doxografias que chegaram até nós por mão de Sexto Empírico e do Anônimo ou pseudo-Aristóteles.

Objetivo dessa exposição não será apresentar uma análise aprofundada sobre cada uma das três teses que deveriam ter composto a obra original de Górgias, desde já reconhecemos esse caráter de nosso texto. Quer-se, muito mais, ter em mãos e de fácil acesso, o pano de fundo que, segundo a nossa proposta, teria servido como premissa fundamental para a composição do *Helena* e de certas partes da *Apologia* e, a partir disso, tentar propor uma leitura desses dois discursos à luz constante das teses do *Tratado*, em específico da segunda e da terceira tese.

A presente análise, portanto, tem em vista apresentar uma breve exposição comparativa das duas doxografias do *Tratado do não-ser ou da Natureza* de Górgias de Leontini, a de Sexto Empírico<sup>6</sup> e a do Anônimo ou pseudo-Aristóteles<sup>7</sup>. Ao apresentar as

---

<sup>6</sup>A tradução que será usada é a publicada em “Testemunhos e fragmentos”, de Manoel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro, 1993; outras consultadas: Cassin, 2005 e Cavalcante, 2016.

<sup>7</sup>Usaremos a tradução feita por Cassin, 2005; outras consultadas: Dinucci, 2008, Cavalcante, 2016 e a

duas versões do *Tratado*, quer-se mostrar, nos limites do possível, os pontos de encontro e os de afastamento das duas versões desse pequeno tratado que chegaram até os dias de hoje, assim como tentar trazer à luz as possíveis intenções implícitas de cada um dos doxógrafos ao apresentar suas respectivas versões do mesmo texto gorgiano; acredita-se que somente assim será possível vislumbrar o quão poderoso seja ainda hoje o conteúdo desse texto, o que justificaria esse inesgotável interesse ainda vivo e crescente por esses documentos temporalmente tão distantes de nós e, mesmo assim, tão próximos, capazes ainda de sussurrar fugidias *verdades* em nossos ouvidos e, talvez, justificar esse renovado interesse despertado pelo *Elogio de Helena*.

### **A paráfrase de Sexto Empírico**

O primeiro texto a ser analisado será a paráfrase feita por Sexto Empírico, pensador cético<sup>8</sup> do III séc. depois de Cristo<sup>9</sup> apresentada em *Contra os matemáticos*; os parágrafos que apresentam as teses de Górgias são de 65 a 76, nos quais é apresentada a primeira tese “Nada é”; de 77 a 82 é apresentada a segunda tese “Mesmo que o Ser fosse, não seria possível conhecê-lo” e, finalmente, do parágrafo 83 a 86 a terceira e última tese “Mesmo que o Ser fosse e fosse cognoscível, não poderia ser comunicado a outrem”; o último parágrafo § 87 reporta a conclusão do próprio Sexto Empírico acerca das teses de Górgias possivelmente em linha com os pressupostos céticos do autor da paráfrase, defendendo o fato de que o leontinense teria sido um pensador que negava a possibilidade de estabelecer qualquer critério de verdade.

A argumentação é a que segue:

---

tradução italiana feita por Untersteiner, 1967.

<sup>8</sup> A influência cética perpassa, de fato, toda a paráfrase: desde a finalidade do texto (o qual, sem muito disfarce, pretende incluir Górgias entre os pensadores céticos, negadores de qualquer possibilidade de estabelecer critérios de verdade), até o vocabulário usado, que estudos filológicos demonstraram não poder pertencer à Górgias (Cassin, 2005 e Cavalcante, 2016).

<sup>9</sup> A doxografia de Sexto Empírico é bem posterior à suposta data do *Tratado do não-ser*. Entretanto, fornecer uma data precisa do *Tratado* é tarefa árdua: acredita-se, contudo, que possa ser datado entre 444 e 441 a.C. (Untersteiner, 2008, Cassin, 2005).

SEXTO Contra os Matemáticos \VII 65 e ss. Górgias de Leontinos contava-se entre os que prescreveram o critério da ordem, mas não partiu do mesmo pressuposto que os seguidores de Protágoras. Com efeito, no seu tratado defende sucessivamente três pontos capitais: em primeiro lugar, que nada existe; em segundo, que ainda que exista é incompreensível ao homem e, em terceiro, que mesmo sendo compreensível é, todavia, impossível de se comunicar e explicar a outrem. §66 - Que nada existe, ele explica deste modo: se, na verdade, algo existe, ou existe o ser ou o não-ser. Ora, nem o ser existe, tal como será demonstrado, nem o não-ser, o que também se explicará, nem tão-pouco ser e o não-ser, como será igualmente analisado; logo, nada existe.

O § 65 abre a paráfrase reportando as três teses atribuídas a Górgias em seu tratado; a partir do parágrafo seguinte cada uma das teses será retomada e analisada visando mostrar a inconsistência da noção de ser no interior da especulação filosófica a partir dos eleatas<sup>10</sup>.

A primeira tese já explicita a estratégia que Górgias teria adotado para defender uma tese tão controversa, a de que “Nada é” O ponto de partida é o de expor a absurdidade da tese mais explícita, aquela que mais facilmente pode ser aceita por qualquer um que escutasse o discurso. A partir da afirmação da existência do não-ser, chegar-se-á no final à conclusão de que se por um lado é problemático defender a tese de que o não-ser seja, também o será defender a tese oposta, a de que o ser é; assim, talvez melhor se sairia atestando nem ser nem não-ser.

§67 E evidente que o não-ser não existe; se, com efeito, o não-ser existe, existirá e não existirá a um tempo; pois, se o apreendermos enquanto não-ser, não existirá, porém como não-ser voltará a existir. É completamente absurdo que algo exista e não exista ao mesmo tempo; logo, o não-ser não existe e, por outro lado, se o não-ser existe, o ser não existirá; com efeito, estas coisas são contrárias umas às outras, e se ao não-ser coube em sorte a existência, ao ser caberá em sorte a não existência. Mas, sem dúvida, o ser não existe; logo, nem o não-ser existirá.

---

<sup>10</sup> Não tomaremos partido, por enquanto, acerca da questão se o *Tratado* seja um texto de crítica unicamente da filosofia eleata, tendo Parmênides, Zenão e Melisso seu três representantes mais eminentes (assim como defendido por Cassin, por exemplo), ou se, de maneira muito mais abrangente, seja um tratado crítico acerca de todas aquelas doutrinas filosóficas que partiam do ser uno ou múltiplo para erguer seus edifícios lógico-ontológicos (como defendido por Untersteiner); contudo, desde já queremos mostrar mais proximidade à interpretação de Untersteiner, acreditando ser o *Tratado* um texto que tinha em vista alertar acerca das armadilhas, das inconsistências e das contradições que toda e qualquer filosofia ou discurso acerca de uma realidade primordial como base ontológica de tudo o que há traz intrinsecamente consigo.

Ora, diz Sexto acerca da argumentação atribuída a Górgias, afirmar que o não-ser se dá é uma questão problemática. De fato, afirmar que o não-ser é significa atestar o existir de algo ao qual por natureza não cabe o atributo da existência; assim, atestar que o não-ser possui ser nos conduz ao reconhecimento de que também o ser, o seu contrário não possua existência alguma, desde que a coisas contrárias cabem atributos contrários: se o não-ser é, então o ser não será. Excluindo-se mutuamente, também cogitar a possibilidade de o não-ser e o ser existirem simultaneamente resulta também em uma questão de difícil solução e que não pode ser aceita<sup>11</sup>. Portanto, o não-ser não é.

§68 E também o ser não existe. Se realmente o ser existe, por certo é eterno ou gerado, ou então simultaneamente eterno e gerado; mas não é eterno nem gerado, nem tão-pouco ambas as coisas, como demonstraremos; logo, o ser não existe. Na verdade, se o ser é eterno - com efeito, deve-se começar por aqui - não tem qualquer começo. §69 Pois tudo aquilo que é gerado tem um princípio, mas o eterno, apresentado como não gerado, não teve princípio. Não tendo princípio, é infinito. Se é infinito, não existe em lugar nenhum. Mas se existe em algum lugar, esse lugar onde ele existe é diferente de si mesmo, e deste modo já não será infinito o ser contido nalgum lugar; na verdade, o que contém é maior do que aquilo que é contido, mas nada é maior do que aquilo que é infinito, de modo que o infinito não existe em lugar nenhum. §70 E também não está contido em si mesmo. Na verdade, o que contém e o que é contido serão a mesma coisa, e o ser dará origem a dois: espaço e matéria - espaço o que contém; matéria o que é contido. Mas isto é absurdo. Deste modo, o ser não está em si mesmo. Assim, se o ser é eterno, é infinito, e se é infinito não está em nenhum espaço, mas se realmente não está em nenhum espaço, não existe. Portanto, se o ser é eterno não tem um começo.

---

<sup>11</sup>Nesse sentido, vale reportar as palavras de Cassin: “Voltemos à maneira própria com que o *Tratado* aborda o sujeito do *Poema*. Na versão de Sexto, o não-ente não pode servir de sujeito para o ‘é’ porque, sujeito ao mesmo tempo de um ‘é’ e de um ‘não é’, logo entidade atópica ou absurda, ele ‘não é’: trata-se, em suma, apenas da autocontradição do não-ser. [...] Consequentemente, o não-ente é da mesma forma, e não menos, que o ente (*ouden nahettonto me ontou antas eie*, 26); e torna-se impossível, quando se enuncia apenas o verbo ‘é’, saber se o sujeito, qualquer que seja, com o qual lidamos, nas frases como no mundo, *ta pragmata*, é como é o ente ou como é o não-ente, se ele é mais não-ente do que ente (*ouden malloneinai e oukeinai ta pragmata*, 28s.). Impossível então saber se o caminho no qual estamos engajados é de fato o do ‘é’ ou apenas o do ‘não é’. Assim, é o movimento de diferenciação entre ‘não é’ e ‘é’ que supõe que se possa pelo menos dizer o ‘não é’ para distingui-lo, é o próprio ato da *krisis*, que produz sua indistinção: como observa Hegel no início da *Ciência da lógica*, “os que insistem na diferença entre o ser e o nada deveriam nos *dizer* em que ela consiste”,<sup>29</sup>. Toda a fidelidade, perversa, de Górgias está em dizê-la, no lugar de Parmênides, ‘no ponto em que a origem falha. A repetição que o discurso faz assim do *Poema* é segurança, em todos os sentidos do termo, e nessa segurança reside a reversão. Tal repetição catastrófica do gesto do engajamento faz-se, como se percebe, por meio de uma outra repetição: a repetição constitutiva da proposição de identidade. A identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação da identidade dos dois: ela implica então, simultaneamente, o enunciado de sua diferença.” (CASSIN, 2005, pp. 32-33).

Uma vez exposta a impossibilidade do não-ser, a argumentação avança abordando a questão da possibilidade de existência do ser. Contudo, também essa possibilidade deve passar por exame e, eventualmente, deve ser rejeitada: de fato, se o ser fosse, ele seria ou gerado ou eterno ou gerado e eterno concomitantemente; ser for eterno, logo sem início, sempre tendo sido o que é, então ele deverá ser também infinito\ ilimitado (assim como Melisso demonstrou - *Apud.* Dinucci, 2008), mas se for ilimitado\infinito não seria possível localizá-lo em lugar algum e, assim como Zenão demonstrara (*Apud.* Dinucci, 2008; também esse argumento é apresentado na paráfrase do Anônimo.), se algo não puder ser localizado, este não pode ser\existir; resta, por conseguinte, constatar que se o ser possuir o atributo da eternidade e, conseqüentemente, o da infinitude, este ser não será. De fato, para que o ser pudesse ser localizado seria preciso que existisse outro ser além do ser infinito capaz de contê-lo, o que é claramente uma admissão se não absurda, pelo menos bastante questionável. Isso tudo, entretanto, parece se dar em duas instâncias contíguas mas distintas: em primeira instância se dá de modo problemático o fato de ter que conceber dois infinitos, um maior do que o outro, sendo o conteúdo (o ser infinito) maior do que o continente; secundariamente seria preciso admitir um equívoco outro, pois seria preciso admitir a existência de uma outra instância que não fosse o ser e que possuísse, pelo menos, os mesmos atributos do ser: ora, essa instância não poderia ser outra coisa do que o não-ser, mas como foi demonstrado nos parágrafos §66 e 67 “o não-ser não é\existe”, portanto, também essa possibilidade deve ser rejeitada<sup>12</sup>.

Em seguida, Sexto continua a análise levando agora em consideração a possibilidade de que o ser contenha a si mesmo: nesse sentido, o ser seria tanto o espaço continente quanto a matéria contéuda; o ser não seria mais uno mas múltiplo, pois seria dois. Ora, o ser seria ser e, ao mesmo tempo, o outro do ser, o não-ser, o que é absurdo; portanto o ser não pode conter-se a si mesmo, não podendo ser ao mesmo tempo ser e não-ser. Se o ser for eterno, logo inengendrado e ilimitado, ele nada será, não podendo ser encontrado em lugar algum.

---

<sup>12</sup> Nesse ponto alguns apontaram para certo equívoco cometido por Górgias ao confundir o infinito temporal com o espacial (Kerferd *apud.* Cavalcante, 2016; Untersteiner, 2008, o qual cita também Nestlé e Cherniss: Aristóteles teria apontado essa confusão.): por outro lado, o próprio Untersteiner remarca o fato de que o Grego não fazia essa distinção de maneira tão nítida e, por isso, não é de se espantar que ao falar de “infinito” far-se-ia referência tanto ao temporal – eternidade- quanto ao espacial – ilimitado. Para tanto: UNTERSTEINER, 2008, pp. 223 e seg. Em específico: nota 39 p. 251.

§71 E também o ser não pode ser gerado. Se efectivamente foi gerado, é porque foi gerado a partir do ser ou do não-ser. Mas não foi gerado a partir do ser; pois se é ser, não foi gerado por já existir; nem o foi a partir do não-ser, pois o não-ser nada pode gerar, pois aquele que gera algo deverá, forçosamente, partilhar da sua existência. Logo, o ser não foi gerado, §72 E do mesmo modo, não pode ser as duas coisas simultaneamente: eterno e gerado. Com efeito, estas coisas anulam-se uma à outra, e se o ser é eterno não foi gerado e se foi gerado não é eterno. Deste modo, se o ser não é eterno nem gerado, nem as duas coisas a um tempo, o ser não pode existir.

O próximo passo é considerar a possibilidade de o ser ter sido gerado: mais uma vez é preciso afastar essa possibilidade. De fato, se assim fosse, o ser procedería ou de si mesmo ou do outro de si mesmo, portanto, do não-ser: é impossível que tenha sido gerado do ser, pois admitir essa hipótese significaria admitir a existência de uma instância anterior ao do ser, o que é impossível, desde que o ser por sua natureza já existiria, não podendo ser gerado; também não pode ser aceito que o ser proceda do não-ser, pois o que não é seria incapaz de transmitir o atributo da existência a qualquer outra coisa; não participando da realidade também não pode gerar algo que desta participe.

Uma vez examinados separadamente os dois atributos, o da eternidade e seu oposto, e tendo rejeitado ambos, Górgias teria passado nesse momento expositivo a examinar a possibilidade de o ser possuir concomitantemente os dois; portanto, o ser seria gerado e eterno ao mesmo tempo. Mais uma vez se expõe o equívoco de tal hipótese; de fato, sendo atributos contraditórios, um exclui o outro, não podendo estar ambos ao mesmo tempo no mesmo sujeito.

Uma vez trazidas à tona as inconsistências das noções de ser eterno, gerado e eterno-e-gerado ao mesmo tempo, a exposição doxográfica de Sexto continua examinando agora outro atributo que supostamente deveria pertencer ao ser, o da unidade:

§73 E por outro lado, se existe, ou é uno ou múltiplo; todavia, não é uno nem é múltiplo, como passaremos a provar: logo, o ser não existe. Se, com efeito, é uno, ou é quantidade ou é continuidade ou é grandeza ou é corpo. Mas se for alguma destas coisas não é uno, pois apresentado como quantidade será



dividido e como continuidade será repartido. Igualmente concebido como grandeza não será indivisível. E se é corpo terá obrigatoriamente três qualidades: comprimento, largura e profundidade. Mas é absurdo dizer que o ser não é nenhuma destas coisas: logo, o ser não é uno. §74 E também não é múltiplo. Se não é realmente uno não é múltiplo. De facto, a multiplicidade é uma combinação de unidades, e uma vez destruída a unidade, suprime-se a multiplicidade. Ora, com base nisto, é evidente que nem o ser existe nem o não-ser existe.

Ora, o ser ou é uno ou é múltiplo. Para mostrar a impossibilidade de o ser ser uno, Górgias utiliza um argumento atribuído a Zenão de Eleia. Segundo esse argumento, para que algo possa existir sendo uma unidade, esse algo precisa necessariamente possuir grandeza, espessura e massa (DINUCCI, 2008, pp. 12-13). Por isso, se o ser for uno, ele deverá primeiramente possuir essas qualidades. Ademais, se for uno, ele será ou quantidade (a qual é divisível - FREIRE BRAZIL, 2012, pp.57-58), ou continuidade (a qual é fraccionável - FREIRE BRAZIL, 2012, pp.57-58), ou grandeza (a qual é fragmentável - FREIRE BRAZIL, 2012, pp.57-58), em suma, seria *soma*, corpo, o qual é inevitavelmente composto de partes, o que mostra que em nenhum dos casos o ser seria efetivamente uno, mas se constituiria como um conjunto de várias outras unidades\ partes as quais configurar-se-iam como ser e o outro-do-ser, o não-ser (sendo igual e diferente de si mesmo ao mesmo tempo). Contudo, se o ser não possuísse nenhum desses atributos, o da grandeza, da massa e o da espessura, simplesmente ele nada seria. Todavia, nem mesmo o ser múltiplo caberia ao ser. De fato, se fosse múltiplo, ele seria composto por várias unidades. O parágrafo anterior demonstrou a inconsistência da noção de unidade: o mesmo argumento e a mesma argumentação se aplicam ao caso do ser múltiplo. Como se não bastasse, haveria novamente o caso em que ser e não-ser estariam concomitantemente no mesmo ser, fato que não pode ser admitido, como já fora demonstrado anteriormente. Portanto, novamente, nem ser, nem não-ser é\existe.

§75 É fácil provar que nenhum dos dois, ser e não-ser, existe. Se acaso o não-ser existe e o ser existe, o não-ser será idêntico ao ser relativamente à existência; por isso, nenhum deles existe. Que o não-ser não existe, já estamos de acordo; por outro lado, ficou claro que o próprio ser tem natureza idêntica ao não-ser: e portanto, também o ser não existirá. §76 Mas se o ser é idêntico ao não-ser, não podem existir ,ambos, pois se ambos existissem não seriam idênticos, e se porventura são idênticos não existem ambos. Com tudo isto, conclui-se que nada existe. Pois se, na verdade, não existe o ser nem o não-ser e nem ambos coexistem, para além disto nada é pensável, nada existe.

Que seja absurdo que o ser e o não-ser sejam conjuntamente é mostrado do seguinte modo: nesse caso o ser e o seu contrário, o não-ser, teriam algo em comum, o fato de ambos “serem”; ora, se algo é, então esse algo existe: mas se ser e não-ser possuísem ambos ao mesmo tempo esse atributo, por serem contrários um excluiria o outro e, por conseguinte, nada seriam<sup>14</sup>.

O §76 encerra essa primeira parte expositiva referente à primeira tese do *Tratado* de Górgias: percebe-se como a argumentação explore profundamente a ambiguidade e, mais que isso, a ambivalência do verbo ser da língua grega ao tempo do pensador siciliano, ambivalência que constantemente oscila entre os sentidos existencial, predicativo e tautológico. Mantendo-nos fieis às premissas da análise que queremos apresentar, não aprofundaremos essa questão, cientes que reaparecerá nesse texto ao tratar da paráfrase feita pelo Anônimo e, por isso, prometemos dedicar-lhe o espaço que merece no momento oportuno: limitamo-nos a constatar que a partir da demonstração da primeira tese Górgias traz à atenção certos aspectos de grande relevância e, ao mesmo tempo, de grande problematicidade daquelas doutrinas metafísicas que elegeram o ser, seja ele uno ou múltiplo, seja ele gerado ou eterno, infinito e ilimitado, como sua<sup>15</sup>. A noção de ser traz consigo de maneira intrínseca questões que precisam ser cautelosamente avaliadas e até mesmo criticadas, fazendo com que toda doutrina que se apoie nessa mesma noção se dê, aos olhos do pensador de Leontini, como uma doutrina problemática.

---

<sup>14</sup>Na paráfrase do Anônimo, levanta-se uma questão oposta: a partir do mesmo argumento e da mesma prova, esse autor chega à conclusão de que se acertadamente se demonstra que nada é, também é possível atestar que tudo é. Assim: CAVALCANTE, 2016, pp. 36-37.

<sup>15</sup>Fato que nos aproxima da posição de Untersteiner, ao defender que o *Tratado* seja uma obra voltada a todas as doutrinas filosóficas do ser, tanto as monistas como a de Parmênides, por exemplo, quanto as pluralistas, como a de Empédocles.

§73 Ainda que algo pudesse existir, não seria reconhecível nem concebível pelos homens, eis o que, de seguida, se deverá demonstrar. Se, como diz Górgias, tudo o que pensamos não existe como ser, o ser não é pensado. Isto tem a sua lógica, pois tal como aconteceu às coisas pensadas serem brancas, também poderia ter acontecido às coisas brancas serem pensadas; do mesmo modo, se às coisas pensadas aconteceu não existirem, necessariamente acontecerá aos seres não serem pensados. 78 Daí a seguinte consequência como algo de sensato, também a salvar: "Se aquilo que pensamos não existe como ser, o ser não é pensado". Mas certamente aquilo que pensamos - voltemos, pois, atrás - não existe como ser, o que será provado: logo, o ser não é pensado. E é evidente que as coisas pensadas não existem como seres. §79 Se, de facto, as coisas pensadas existem como seres, tudo o que se pensa existe, independentemente da forma como for pensado, o que é inverossímil. Nem é por alguém imaginar um homem a voar ou carros de cavalos a correr rapidamente sobre o mar, que logo um homem voa ou carros de cavalos correm rapidamente sobre o mar. Assim, as ' coisas pensadas não existem como seres. §80 Além disso, se aquilo que pensamos existe como ser, as coisas que não existem não podem ser pensadas. Por conseguinte, a coisas contrárias advém o contrário e o ser é o contrário do não-ser. E assim, pelo menos, se ao ser aconteceu ser pensado, ao não-ser acontecerá não ser pensado. Mas isto é absurdo. Também Cila, Quimera e muitas outras coisas que não existentes são pensadas. Portanto, o ser não é pensado.

Demonstrada a problematidade tanto da noção de ser quanto da do não-ser, passa-se nesse novo movimento argumentativo à tese de que, admitindo que o ser fosse, ele não poderia ser conhecido.

Górgias teria apresentado os seus argumentos a partir de uma estratégia que tinha em vista dissolver a equação parmenidiana que afirmava a identidade ente ser- pensar-dizer, partindo da premissa de que o ser não pode ser pensado<sup>16</sup>. Ao apresentar sua segunda tese, Górgias levaria em consideração unicamente os termos equacionais 'ser e 'pensar' (ao passo que o último termo será considerado na última tese do *Tratado*), mostrando que é problemático afirmar ser possível qualquer tipo de conhecimento seguro do ser enquanto instância imutável do real. De fato, demonstrar-se-á a impossibilidade de conhecimento tanto das realidades sensíveis quanto das inteligíveis nelas mesmas, mesmo isso não significando que Górgias estivesse meramente negando a possibilidade de percepções ou pensamentos falso. De forma muito mais plausível, parece estar sendo feito nesse momento do *Tratado*, assim como no-lo apresenta Sexto Empírico, a constatação de que é impossível estabelecer qualquer critério de verdade

---

<sup>16</sup>Notar-se-á que na paráfrase do Anônimo, apesar da grande proximidade argumentativa, existe uma sutil diferença, desde que a premissa de que parte o Anônimo é a de que o ser para ser deve ser pensado\ passível de pensamento. Retomaremos esse argumento mais adiante.

que permita ao homem conseguir um conhecimento seguro acerca do ser (admitindo que ele *seja*).

Os §78 e 79 partem da afirmação de que o ser não é pensado. De fato, se o pensamento fosse capaz de apreender as coisas <sup>17</sup> nelas mesmas, bastaria ao próprio pensamento pensar na coisa (e que a coisa fosse pensável, passível de ser pensada), para que essa fosse e, conseqüentemente, o que não pudesse ser pensado\passível de ser pensado, nada seria. Assim, garantir-se-ia que tudo o que fosse pensado seria necessariamente verdadeiro, ao passo que tudo aquilo que fosse incapaz de ser pensado seria falso, sendo o pensamento capaz unicamente de lidar com o ser e com nenhuma outra instância a este diferente. Pois bem, mostrar que as coisas não ocorrem exatamente assim, aos olhos de Górgias (a partir dos exemplos de seus doxógrafos), não seria uma tarefa deveras difícil, ao passo que seria possível a qualquer momento e sem qualquer tipo de esforço pensar em coisas que evidentemente não são (os exemplos reportados tanto por Sexto, quanto pelo Anônimo são os carros que digladiam sobre as águas e o homem que voa).

Nota-se, por conseguinte, que o pensamento é sim capaz de lidar tanto com o ser quanto que com o não-ser e, por isso, estabelecer um critério de verdade objetivo capaz de discernir entre verdadeiro e falso é tarefa um tanto quanto complexa. O falso, pelo que fora exposto, existiria tanto quanto o verdadeiro, não sendo em momento algum negado ou posto em dúvida. Deste modo, se é verdade que caberia ao ser o atributo de existir e ao seu oposto, o não-ser, o atributo contrário, deveria, por conseguinte, caber ao ser a pensabilidade (pois o pensamento deveria lidar com o ser, com aquilo que é), não sendo capaz de lidar com aquilo que não é ser. O pensamento, assim, só seria capaz de lidar com aquilo que é, e jamais seria capaz de pensar aquilo que de nenhum modo pode ser. No entanto, é possível imaginar e formar elaborações intelectuais de quimeras, por exemplo. Como explicar isso?

É evidente, mostra Górgias, que o pensamento é capaz de elaborar não-seres, algo que não existe e, assim, se traz à luz o fato de que o pensamento é capaz de lidar também com o não-ser.

---

<sup>17</sup>O termo geralmente usado para ‘coisa’ é ‘*pragma*\*pragmatos*’: Untersteiner (2008, pp. 65-73) sugere que o significado de *pragma* seja ‘aquilo que é passível de ser experienciado’, ou seja, o termo faria referência tanto aos sensíveis quanto às coisas “do intelecto”. Concordamos com essa interpretação.

§81 Tal como aquilo que se vê se diz visível por ser visto, o que se ouve torna-se audível por ser ouvido, e não rejeitamos as coisas visíveis: por não as ouvirmos, nem repudiamos as audíveis por não serem vistas - pois cada uma dessas coisas deverá ser percebida pelo sentido que lhe é próprio e não por outro - do mesmo modo, aquilo que pensamos, ainda que não seja percebido pela vista nem escutado pelo ouvido, existirá porque é apreendido pelo seu próprio critério. §82 Assim, se alguém pensa que carros de cavalos correm rapidamente sobre o mar, embora os não veja, deverá acreditar que existem carros de cavalos correndo rapidamente sobre o mar. Porém, isto é absurdo. Logo, o ser não é pensado nem tão-pouco apreendido.

Sexto reporta que Górgias expõe a capacidade do pensamento lidar tanto com o que é quanto com aquilo que absolutamente não pode ser ao propor a teoria da autonomia das percepções, segundo a qual a cada sentido cabe sua devida percepção que, inevitavelmente, acontece segundo as regras perceptivas de cada órgão de percepção.

Ademais, a esta autonomia perceptiva corresponde uma outra, a autonomia de juízo, sendo que a cada percepção específica cabe o juízo que desta procede. Nesses termos, assim, cada sentido tem uma função específica (à vista cabe ver, à audição escutar, por exemplo: só pelo fato de não ver o que se ouve não rejeitamos o fato de ter percebido auditivamente algo e, por isso, não lhe recusamos existência, assim como não rejeitamos a existência de algo que vemos mas não ouvimos <sup>18</sup> ). Ao seguir esse raciocínio, deriva que ao pensamento caberá o pensar: se à vista cabe perceber os visíveis, à audição os audíveis, ao pensamento caberá lidar com aquilo que pode ser pensado. Todavia, quando se trata das coisas de experiência sensorial, que são exteriores ao pensamento enquanto objetos de percepção, estas coisas serão naturalmente exteriores ao próprio pensamento. O que essa constatação implica? Parece se abrir um abismo diante do pensamento e os objetos que lhe são próprios, os sensíveis, um abismo entre as coisas passíveis de experiência sensível e as elaborações intelectuais com as quais o pensamento lida, desde que coisas e pensamentos são instâncias exteriores umas às outras, não podendo jamais uma reduzir-se à outra.

Em outras palavras, a existência das coisas passíveis de experiência independe do pensamento, assim como independe dos órgãos de percepção, sendo que a realidade exterior é uma instância outra, diferente da realidade que se gera na percepção ou na elaboração intelectual. Como consequência, somos conduzidos a constatar um hiato

---

<sup>18</sup>Nesse sentido, Dinucci, 2008 pp. 16- 17.

intransponível entre a realidade exterior e aquilo que pensamos dela: são instâncias diferentes e autônomas. Por essas razões, aquilo que o pensamento é capaz de apreender não são as coisas nelas mesmas, e sim pensamentos. O pensamento lida com o pensamento, assim como foi afirmado pouco acima e, ademais, a cada instância cabe o juízo que lhe é próprio.

Cada sentido percebe a seu modo e segundo os seus critérios e, por isso, cada objeto passível de experiência é apreendido pelo sentido que lhe é próprio. As coisas, quando pensadas, só serão apreendidas se houver um sentido próprio para isso, um sentido capaz de captar as coisas nelas mesmas. Contudo, a conclusão à qual Górgias conduz parece deixar pouco espaço à dúvida, pois o pensamento seria incapaz de captar e apreender as coisas nelas mesmas, já que é capaz de pensar e de lidar com o não-ser. Por isso é-se incapaz de qualquer conhecimento intelectual seguro acerca de qualquer coisa, tendo que constatar que, por essas razões, o ser das coisas não pode ser apreendido por nenhum sentido específico. Aproximamo-nos, assim, à luz de tudo o que foi exposto até agora, à possibilidade de que não haja identidade entre o ser e o pensar. Mas não se pode parar aqui, deve-se continuar!

Admita-se que o ser seja e que seja cognoscível. Este jamais poderia ser comunicado a outrem.

§83 e ainda que se pudesse apreender, não seria transmissível a outrem. Se é verdade que há seres visíveis e audíveis e, na generalidade, perceptíveis aos sentidos - seres esses situados no exterior - e destes, os visíveis são apreendidos pela vista, enquanto os audíveis o são pelo ouvido, e não de outro modo, como podem então eles ser comunicados a outrem? §84 Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis<sup>5</sup>. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. §85 E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem. A palavra, diz ele, forma-se a partir do reflexo exterior dos objectos em nós, ou seja, dos objectos sensíveis. Na verdade, a partir do encontro do sabor, origina-se em nós a palavra produzida de acordo com a qualidade daquele, e também a partir da impressão da cor nasce a palavra conforme a essa cor. E se é assim, a palavra não é expressão do objecto exterior, mas é o objecto exterior que se torna revelador da palavra. §86 E também não é possível dizer que, tal como os objectos visíveis e audíveis têm existência própria, do mesmo modo a palavra, de forma que a partir do mesmo objecto real e existente se poderiam comunicar os objectos reais e existentes. Na verdade, disse ele, ainda que a palavra tenha existência própria, ela é, todavia, diferente dos demais objectos com existência própria, e os corpos visíveis diferenciam-se consideravelmente das palavras; na verdade, o objecto visível é apreendido por um órgão, enquanto a palavra o é por outro. Logo, a palavra

não indica a maioria dos objectos reais, tal como nenhum deles revela a natureza dos outros.

A terceira e última tese do *Tratado* é aquela que encerra a crítica à equação eleata identitária entre ser-pensar-dizer ao atestar a incomunicabilidade do ser e, por conseguinte, ao vetar toda e qualquer possibilidade de um discurso seguro acerca do ser, capaz de transmiti-lo a outros. Para mostrar isso, Górgias teria aplicado novamente o princípio da autonomia perceptiva para além do domínio da percepção e do pensamento, agora para o da linguagem. De fato, assim como órgãos de percepção lidam com objetos de percepção e o pensamento lida com pensamentos, a linguagem lida com palavras e, por isso, é preciso constatar a heterogeneidade entre as palavras e as coisas. As palavras não são as coisas nelas mesmas, estando as coisas para as palavras assim como as próprias coisas estão para o pensamento. Se fomos levados a constatar a existência de um abismo intransponível entre os pensamentos e as palavras, agora é também necessário constatar a existência de outro abismo entre as palavras e as coisas

Às palavras cabe unicamente transmitir palavras e nada mais. O discurso, por conseguinte, não é capaz de revelar qualquer verdade acerca das coisas, tanto das sensíveis quanto das intelectuais, pois não é possível remontar a qualquer referência em relação às próprias coisas, não as representando nem tomando-lhe o lugar.

As palavras não são redutíveis às coisas (§84), pois assim como as coisas exteriores passíveis de experiência não são palavras, também as palavras não podem tomar o lugar destas e substituí-las. Por esse motivo, o discurso não revela nada acerca das coisas e sim é o contrário: é justamente a coisa que revela algo da palavra<sup>19</sup>, admitindo-se aqui que, apesar da palavra não fazer referência à coisa, de certa maneira é o contato com a coisa que desencadeia a palavra, que de certo modo a gera. O parágrafo é duvidoso e toda a cautela é pouca nesses casos. Do que foi acima exposto, se pode

---

<sup>19</sup>Nesse momento, Untersteneir aponta para uma possível influência de Empédocles sobre Górgias a partir de um passo do *Menon* platônico (Untersteiner, 2008, pp. 236-237): sabe-se que o leontinense foi discípulo de Empédocles e alguns interpretes, concebendo uma progressiva evolução na especulação gorgiana, até mesmo chegaram a atestar que em sua primeira fase, o próprio Górgias teria sido um “físico”, especulador da *physis* (nesse sentido: DIELS, *apud*. Consuolo, 1996). Já Cavalcante não chega a rejeitar absolutamente essa hipótese, mas coloca o seu ponto de vista nos termos de que é certamente dispensável essa referência à teoria da percepção de Empédocles (CAVALCANTE, 2016, p. 56, nota 34).

concluir que o discurso não rememora, não toma o lugar das coisas, sendo que palavras e coisas são instâncias diferentes e irreduzíveis. A experiência dos experienciáveis, das *pragmata*, de certo modo parece gerar a palavra, pois ao sentir\ experienciar algo, gera-se a palavra relativa à percepção sentida. Desse modo, parece ser possível lançar uma ponte entre as coisas e o discurso, mesmo que admitir essa ligação fraca e tênue entre as palavras e as coisas não implique afirmar que uma se reduz à outra.

O que se pode vislumbrar, assim, é que é justamente pela possibilidade dessa ligação entre a coisa e a palavra que será possível construir a realidade exterior pelo discurso e, ademais, será exatamente por essa independência entre o ser e a palavra que o discurso será considerado pelo pensador de Leontini no *Elogio de Helena* como *dunastes megas*, poderoso senhor, capaz de feitos divinos e mágicos.

Todavia, concluindo a exposição que Sexto faz do *Tratado*, independentemente de sua origem, o discurso é incapaz de comunicar a outrem o ser das coisas e isso parece dar-se em duas instâncias diferentes. A primeira consistiria na constatação da irreduzibilidade da palavra à coisa e vice-versa, portanto, a palavra não seria capaz de revelar o ser das coisas e, por isso, não poderia comunicá-lo. Em seguida, se admitirmos que existe uma relação, mesmo indireta, entre sensação e palavra, também o ser será incomunicável, pois cada sensação é sensação para um sujeito, logo, é pessoal e intransferível, portanto é incomunicável a outrem<sup>20</sup>. A exposição de Sexto se conclui reafirmando a impossibilidade de estabelecer qualquer critério de verdade.

## A paráfrase do Anônimo

A paráfrase do Anônimo em linhas gerais retoma os argumentos principais expostos por Sexto Empírico <sup>21</sup>, mas em específico na exposição da primeira e da

---

<sup>20</sup>Na realidade, esse argumento será exposto pelo Anônimo em sua paráfrase. Retornaremos a ele no momento oportuno.

<sup>21</sup>Essa conformidade entre as duas paráfrases é atestada tanto por Untersteiner, quanto por Cavalcante, mesmo esta remarcando as explícitas diferenças de registro e de “intuito” de cada uma das versões. Também em Dinucci, 2008, é possível constatar essa aproximação entre as versões do pensador cético romano e do Anônimo.



terceira tese é possível constatar certas peculiaridades que são completamente estranhas à exposição que o pensador cético fez acerca dos mesmos argumentos; vejamos de perto.

[1] Nada, diz ele, é; aliás, se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros. [2] Que não-é: compondo os dizeres de outros autores - de todos aqueles que, (15) falando dos entes, opõem, como parece, teses contrárias, demonstrando ora que os entes são um e não-múltiplos quanto múltiplos e não-um, e ora que eles são não-engendrados quanto engendrados -, é a conclusão a que ele chega, reunindo o que dizem numa parte e noutra. É necessário, com efeito, diz ele, que, se algo é, não seja nem um nem coisas múltiplas, não mais não-engendradas (20) do que engendradas; logo, nada seria; pois se fosse alguma coisa, seria um ou outro destes atributos. Que não seja nem um nem coisas múltiplas, nem não-engendradas nem engendradas, ele tenta mostrar, em parte, como Melisso e, em parte, como Zenão, após uma primeira demonstração bem a seu estilo, na qual diz que não é possível nem ser nem não ser.

Os primeiros parágrafos da paráfrase do Anônimo, além de apresentar as três teses fundamentais do *Tratado*, desde imediato apontam para os problemas, já mencionados na paráfrase de Sexto, inerentes à noção de ser presentes nas várias vertentes metafísicas que elegeram tal noção à base de suas doutrinas. Digno de nota é o fato de serem citados explicitamente alguns dos expoentes dessas doutrinas (os eleatas Melisso e Zenão), e no momento de mostrar as questões problemáticas que o ser traz consigo, já se enumeram alguns de seus atributos (os mesmos reportados por Sexto em sua paráfrase).

[3] (25) Pois se o não ser é não ser, o não-ente seria não menos que o ente: com efeito, o não-ente é não-ente assim como o ente, ente, de modo que são, não mais do que não são, as coisas efetivas. Mas, se no entanto, o não ser é, o ser, diz ele, seu oposto, não é. Com efeito, se o não ser é, é conveniente que (30) o ser não seja. De modo que, nesse caso, diz ele, nada seria, desde que não seja a mesma coisa ser e não ser. Mas se é a mesma coisa, nesse caso também nada seria: com efeito, o não-ente não é, tal como o ente, se pelo menos ele é a mesma coisa que o não-ente. Eis então o seu próprio discurso.

A primeira tese apresenta uma argumentação próxima à de Sexto, se não fosse que, ao contrário do que é possível ler na argumentação do matemático, aqui é claramente possível discernir dois movimentos expositivos distintos: o primeiro é idêntico ao apresentado por Sexto, e considera a impossibilidade de se atribuir determinados

predicados tanto ao ser quanto ao não-ser; o segundo, que é chamado de “demonstração própria de Górgias” (CASSIN, 2005, pp. 20-23; WESOLY, 2013, pp. 159-180; CAVALCANTE, 2016, pp. 66-67), considera a impossibilidade de se usar o sujeito ‘ser’ e ‘não-ser’ para o verbo ‘*estin*’ em grego; assim como diz Cassin (2005), essa demonstração contempla a inadequação do sujeito perante o verbo grego ser, mostrando a ambiguidade do termo que pode variar o seu significado entre as esferas existencial, predicativa e identificativa do verbo ‘*estin*’<sup>22</sup>, confusão que teria sido explorada tanto por Parmênides em seu *Poema*, quanto por Górgias, ao demonstrar as inconsistências inerentes à aplicação do verbo ser nas proposições *a) o ser é ser; b) o não-ser é não-ser;* o que tem como consequência que *c) O ser é não-ser.* Para explicitar isso recorreremos às palavras de Wesoly:

Observamos que na “demonstração própria” se obtém como resultados intermediários duas consequências paralelas: primeiramente o resultado de que “o não-ente é idêntico ao ente”, e em seguida que “o não-ente é não-idêntico, mas oposto ao ente”. A conclusão final foi deduzida desses dois casos complementares e reciprocamente excludentes. Para maior clareza apresentamos uma paráfrase formal dessas consequências paralelas: 1.1) Se o não-ente é na- ente, e o ente é ente, então o não ente é ente. 1.2) Se o não-ente é ente, então o não-ente é\existe. 2.1) Se o não-ente é\existe, então o ente não é\existe. 2.2) Se o não-ente é, e o ente não é, então o não-ente é oposto ao ente.<sup>23</sup>

<sup>22</sup>Nesse sentido, Dinucci: “A primeira tese do *Tratado (Oudenestin)* é famosa por seu caráter paradoxal e pode ter as seguintes significações: “Coisa nenhuma existe” no sentido de que as coisas não estão aí, e de que o mundo é equivalente a nada: este sentido levou à consideração do *Tratado* como uma paródia. “Coisa nenhuma é” no sentido de que o verbo ‘ser’ é incapaz de, servindo como cópula, nos revelar as verdadeiras conexões presentes entre sujeitos e predicados no mundo real, pois sua própria noção é contraditória. Esta é a interpretação que livra o *Tratado* da acusação de paródia e concentra-se no uso predicativo do verbo ‘ser’. “Coisa nenhuma é” no sentido de que a noção de ser não pode designar qualquer característica ou atributo das coisas. As coisas não são e, por esta razão, qualquer discurso que pretenda falar do real nessa esfera de abstração está fadado a conter em si mesmo inconsistências e, consequentemente, fadado a ser falso. Trata-se, portanto, da crítica ao uso existencial do verbo ‘ser’.

<sup>23</sup> WESOLY, 2013, p.169: “Osserviamo che nella «dimostrazione propria» si ottengono come risultati intermediarie conseguenze parallele: prima l’esito che «il non ente e identico (ταὐτό) all’ente», e poi che «il non ente non e identico, ma opposto (τὸἀντικείμενον) all’ente». La conclusione finale e stata dedotta da questi due casi complementari e reciprocamente escludentesi. Per maggior chiarezza presentiamo una parafrasi formale di queste conseguenze parallele:

( I.1) Se il non ente é non ente, e l’ente é ente, allora il non ente é ente (*sc.* il non ente e identico all’ente);

( I.2) Se il non ente é ente, allora il non ente é (= esiste);

(II.1) Se il non ente è (= esiste), allora l’ente non é (= non esiste);

(II.2) Se il non ente é, e l’ente non é, allora il non ente é opposto all’ente.”

Pode-se ver como Górgias, ao ter utilizado do mesmo método demonstrativo de que Parmênides se serviu em seu *Poema* para demonstrar a impossibilidade do não-ser, exponha justamente a hipótese contrária à do eleata, mostrando como ao aplicar ao verbo ser o sujeito não-ser e como predicado novamente o não-ser obtendo a proposição ‘o não-ser é’ ou, de maneira mais explícita, ‘o não-ser é não-ser’, se chegue ao impasse de identificar os contrários ser e não-ser.

Nessas duas formas sinônimas, as proposições são construídas aproveitando-se da ambiguidade de sentido existencial na primeira, e do predicativo\ identificativo na segunda. Ao explicitar a identidade entre sujeito e predicado é possível a Górgias mostrar a patente inconsistência implicada numa proposição como essa: o não ser é ser.

Tal inconsistência, contudo, não se resume unicamente à proposição que vê o não-ser como protagonista sujeito-predicado. A partir do mesmo princípio é possível demonstrar a inconsistência da proposição contrária ‘o ser é’\ ‘o ser é ser’.

[4] Mas, de onde quer que se parta, não se segue do que ele disse que nada seja. (35) Pois qualquer que seja a sua demonstração, ele dialetiza assim: ou bem o não-ente é, ou bem ele seria simplesmente e é também, enquanto idêntico, não-entes. Ora, não ocorre aqui nem aparência nem necessidade; mas é como se se tratasse de dois entes, dos quais um é e o outro parece 6: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele seja, (979 b) ele que é primeiramente não ente. Por que, então, não é nem ser nem não ser? Ele que é, além disso, os dois não é nem um nem outro. Pois ele diz que o não ser seria não menos que o ser, uma vez que o não ser também é de algum modo - ninguém dirá que o não ser absolutamente não é. Mas, mesmo se (5) O não-ente é não-ente, o não-ente então nem mesmo seria de modo idêntico ao não-ente, pois um é não-ente, enquanto que o outro também é, além disso.

Contrariamente ao que se poderia esperar, contudo, no parágrafo seguinte à demonstração própria de Górgias, o Anônimo sugere uma conclusão diferente da que deveria ser apresentada:

[5] Mesmo se é simplesmente verdade - como seria surpreendente que o não-ente seja -, mas se é no entanto assim, por que concluir que todas as coisas não são mais do que são? Pois, ao menos assim, é justamente o contrário que parece se produzir: (10) com efeito, se o não ente é ente e se o ente é ente, todas as coisas são; pois entes e não-entes são; com efeito, não é necessário

que, se o não-ente é, o ente, por conseguinte, não seja. Mesmo se agora alguém consentisse, e que de uma parte o não-ente seja, de outra o ente não seja, de igual modo não menos "seria"; com efeito, os não-entes seriam segundo o seu próprio discurso. (15) Se, além disso, o ser e o não ser são a mesma coisa, não é de preferência assim que alguma Coisa não seria mais do que seria. Com efeito, assim como Górgias diz que, se o não-ente e o ente são a mesma coisa, o ente não é, e o não-ente também, de modo que nada é, e com uma reversão se pode, de modo semelhante, dizer que tudo é: com efeito, o não-ente é, assim como o ente, de modo que tudo é.

Ora, não somente é possível chegar à conclusão de que nada é, mas também o Anônimo sugere que, a partir dos argumentos usados por Górgias para expor o caminho problemático do ser que desemboca no não-ser, é possível também concluir que tudo é. Assim como Sexto tinha mostrado, o Anônimo também nesse momento (que não é ulteriormente explorado, vale dizer), constata a impossibilidade de se estabelecer um critério objetivo de verdade capaz de discernir entre o que efetivamente é e o que não é e não pode ser.

Tendo passado por esse primeiro momento expositivo, nos momentos subsequentes, ao examinar os atributos do ser a partir das demonstrações de Zenão e Melisso, o Anônimo retoma os mesmos argumentos apresentado por Sexto, já analisados anteriormente:

[6] (20) Depois deste discurso, ele diz que, se no entanto é, é ou bem não-engendrado ou bem em devir. E se por um lado é não-engendrado, então, isso, ele sustenta em virtude dos axiomas de Melisso sobre o ilimitado. Ora, o ilimitado não poderia jamais ser; com efeito, não poderia ser nem nele mesmo nem num outro; pois assim ele seria dois ou mais, o que é um e isto no que ele é; ora, não sendo em parte alguma, nada seria, segundo o discurso de Zenão sobre o espaço. Então, por essas razões, por um lado não é não-engendrado. Mas não é tampouco engendrado. De fato, nada pode vir nem do que é nem do que não é. Se, com efeito, o ente se transformasse, não seria mais o ente, exatamente como se o não-ente se tornasse, pois não mais seria não-ente. Além disso, tampouco pode haver proveniência a partir do que é, se, de fato 9, o não-ente não é - (30), razão pela qual tampouco pode haver proveniência a partir do não-ente. Se então é necessário, se realmente é alguma coisa, que seja ou não-engendrado 10 ou engendrado, e se é, no entanto, <impossível>, impossível que alguma coisa seja. [7] (35) Além disso, se ao menos é, é, diz ele, um ou mais. Mas se não é nem um nem muitos, então nada seria. <Se é um, Melisso afirma que não é; a pluralidade, que é urna soma de unidades, também não é>. De modo que, se não é nem um nem múltiplo, (980 a) nada é.

No parágrafo seguinte, entretanto, o Anônimo apresenta um argumento que não se encontra na paráfrase de Sexto, o argumento do movimento:

[8] Não pode também ser movido, diz ele. Com efeito, é por nada que seria movido, visto que ou bem não é mais ou bem é tal como é senão, de um lado, não seria ente, e, de outro, não sendo teria, no entanto, se tornado. De novo, se se move e se muda de lugar 12, não sendo contínuo, o ente se divide, e não é algo no ponto de sua divisão; (5) de modo que, em todo lugar em movimento, em todo lugar dividido; ora, se é assim, em todo lugar não é. Com efeito, ele diz que fica privado do ente justamente onde é dividido, referindo-se ao ser dividido no lugar do vazio, como está escrito nos discursos ditos de Leucipo.

Encontramos nesse argumento a referência ao atomista Leucipo. O ser não poderia de modo algum estar em movimento, tanto que se considere como alteração quanto que se considere como translação (DINUCCI, 2008, pp. 14-15). Em todos os casos em que se considerasse o ser em movimento, haveria de ser admitida uma passagem do ser para o não-ser ao ser e assim sucessivamente, o que é passível de ser questionado. Defender tal tese pressuporia rejeitar todas as demonstrações feitas até agora acerca da impossibilidade do ser e do não-ser resumíveis às afirmações absolutas do ser ou do não-ser, coexistência ser e não-ser ao mesmo tempo, impossibilidade de atribuição das qualidades de eternidade-geração, unidade-multiplicidade e, finalmente, impossibilidade do movimento - vir a ser.

Tendo assim mostrado como as doutrinas que admitem o ser (tanto uno quanto múltiplo) como noção fundamental explicativa da estrutura intrínseca do real são doutrinas que se caracterizam por fortes conotações controversas, a exposição do Anônimo prossegue ao abordar a segunda tese do *Tratado*, tese em que se afirma que mesmo que o ser fosse não poderia ser pensado, logo, conhecido.

[9] Se então nada é, as demonstrações dizem tudo sem exceção 13. Pois é preciso que o representado seja (10) e que o não-ente, se pelo menos não é, tampouco seja representado. Mas se é assim, ninguém diz que uma falsidade nada seria 14, diria mesmo que as carruagens lutam em pleno mar, pois todas essas coisas seriam, porque o que é visto e ouvido é pela única razão de ser a cada vez representado. Mas se não é então por esta razão, (15) na medida em que o que vemos não é nada além disso, nesta mesma medida o que vemos, ou concebemos, é além disso. E, com efeito, do mesmo modo que lá muitos

poderiam ver essas coisas de lá, aqui, poderíamos também ser muitos a conceber estas coisas daqui. Assim, o "além disso" não passa de tais coisas; mas quais são as verdadeiras, isso não se revela. De modo que, mesmo se são, as coisas efetivas seriam, decerto, incognoscíveis para nós.

A argumentação é muito próxima à apresentada por Sexto em sua paráfrase, com exceção de que aqui o Anônimo partiria de uma premissa diferente da de Sexto.

Não somente o ser pode ser pensado (esse é o ponto de partida: o ser possui o atributo de ser passível de pensamento), mas, adotando uma postura que talvez se aproxima muito mais à de Parmênides em seu *Poema*, ele parte da premissa de que o ser deva ser pensado para ser<sup>24</sup>.

A partir disso, os argumentos apresentados e a conclusão a que chega são próximas às de Sexto: ao partir da impossibilidade de discernir entre pensamentos verdadeiros e falsos e também reivindicando uma autonomia perceptiva e de juízo de cada órgão, constata-se que o pensamento não é uma instância capaz de captar, apreender e, por conseguinte, conhecer o ser das coisas.

---

<sup>24</sup>Reportamos, assim, as palavras de Cassin: “Enfatizemos o caráter inverso das duas argumentações: com o Anônimo, tiram-se -as consequências da ontologia; com Sexto, recusam-se suas premissas. Atitudes ligadas a posições antitéticas face ao *pseudos*: De M.X.G demonstra a incognoscibilidade pela impossibilidade do *pseudos*, no sentido de sua indiscernibilidade em relação à verdade (se o *pseudos* não existe, é porque ele existe igualmente e tanto quanto o verdadeiro, exatamente como o não-ente existe assim como o ente). Sexto demonstra a incognoscibilidade pressupondo, ao contrário, a existência, no sentido do caráter evidentemente reconhecível, das frases e das entidades fictícias<sup>3S</sup>. Pode-se perceber aí a irrupção da diferença entre uma crítica sofística e uma crítica cética da ontologia: tomar ao pé da letra as premissas e tirar todas as suas consequências, ou colocá-las em dúvida opondo-lhes a força igual, a *isostenia*, do que parece igualmente ser evidente. Sigamos a pista aberta aqui pelo De M.X.G. As duas principais afirmações do Poema: o ser é, o não-ser não é, e a identidade ou o copertencimento do ser e do pensar (Se Parmênides), bastam para produzir a tese característica da sofística: a impossibilidade de distinguir, do ponto de vista do ser, o verdadeiro do falso (então Górgias). Não há lugar para o não-ser, tampouco há lugar para o erro ou a mentira: é a ontologia de Parmênides, e apenas ela, tomada ao pé da letra e levada ao extremo, que garante a infalibilidade e a eficácia do discurso, sofístico por isso mesmo. De novo, o ser é um efeito de dizer, só que não se trata mais aí de uma crítica da ontologia - o seu pretenso ser não passa de um efeito da maneira com que se fala -, mas de uma reivindicação da logologia: "as demonstrações dizem tudo sem exceção" (*ibid.*, 980 a9s.) - uma vez que nada é da maneira que (se) faz crer a ontologia, não há outra consistência senão a de ser argumentada.” (CASSIN, 2005, pp. 38-39).

Finalmente, nos momentos finais da exposição, é apresentada a terceira tese que afirma que, mesmo admitindo que o ser seja e que possa ser apreendido, jamais poderia ser comunicado a outrem:

[10] (20) Mesmo se eram cognoscíveis, diz ele, como alguém poderia torná-las manifestas a outrem? Com efeito, aquilo que alguém viu, diz ele, como enunciaria isto em um dizer? Ou ainda, (980 b) como isto se tornaria justamente manifesto a quem ouve, sem ver? Com efeito, assim como a vista não chega a conhecer os sons da voz, tampouco a audição ouve as cores, mas sons; e aquele que diz, diz, mas não urna cor, nem uma coisa. Assim, aquilo do que ninguém tem ideia, como perguntaria a um outro por meio de um dizer, ou ainda (5) como poderia ter ideia por meio de um qualquer signo da coisa que é outra - senão, se é uma cor, vendo-a, e se é um ruído, ouvindo-o? Pois, para começar, ele não diz uma cor, mas um dizer. De modo que não ocorre nem o conceber nem o ver<sup>17</sup> da cor, assim como do ruído, há apenas o escutar. [11] Além disso, mesmo se é possível conhecer e dizer o que se conhece, como diabos aquele que ouve terá a mesma coisa na ideia? (10) Pois a mesma coisa não tem o poder de estar ao mesmo tempo em vários e que estão separados: dois seria, então, um. Além disso, diz ele, mesmo se uma coisa, sempre sendo a mesma, estivesse em vários, nada impede que ela não lhes pareça semelhante, para eles que não são, em todos os aspectos, semelhantes; e se ela estivesse em um mesmo, na medida em que um tal um exista<sup>19</sup>, eles seriam um e não dois. Nem a si próprio (15) parecem surgir percepções semelhantes àquelas que temos em um mesmo tempo, mas outras, pela audição e pela visão e, diferentemente, o instante presente do instante passado. De modo que ainda menos se perceberia exatamente a mesma coisa que um outro. Assim, se há algo cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são dizeres, e ninguém tem na ideia a mesma coisa que um outro .

Mais uma vez, a proximidade da argumentação do Anônimo e de Sexto Empírico é manifesta e, por isso, não a retomaremos pormenorizadamente desde que os devidos comentários foram feitos em momentos argumentativos anteriores a este e, por conseguinte, remetemos a eles desde já.

Contudo, é dever apontar para uma diferença existente entre as duas paráfrases no que diz respeito à exposição dessa terceira tese. O argumento de Sexto, em linhas muito gerais, resumir-se-ia na reafirmação da autonomia perceptiva e de juízo de cada instância perceptiva estendendo esse argumento para além do domínio do pensamento, para o da palavra\ discurso (remetendo, assim como apontado por Untersteiner, acerca da influência da teoria da percepção de Empédocles). Esse mesmo argumento é também apresentado pelo Anônimo. Entretanto, sua demonstração não para nesse argumento,

levando o autor a apresentar um ulterior e que, de certo modo, poderia se alinhar à doutrina da percepção empedocleana, segundo a sugestão de Untersteiner. Tal argumento avançaria a hipótese de que se efetivamente as palavras são o resultado de certa experiência perceptiva do sujeito com o mundo exterior (mesmo lembrando que de modo algum a palavra derive da coisa no sentido de que a palavra\discurso seja capaz de explicitar o ser das coisas nelas mesmas), ela terá de derivar de uma experiência perceptiva única e intransferível entre o sujeito e o mundo. Ora, se é assim que as coisas se dão à linguagem, sendo a percepção de cada um uma percepção própria, única e intransferível, nada garante que esta possa ser comunicada a outro sujeito, que não passou pela mesma experiência perceptiva do outro que está tentando comunicá-la. Até o mesmo sujeito em momentos diferentes tem experiência da mesma coisa diferentemente, o que torna o ser triplamente incomunicável: pelo fato de não revelar o ser das coisas; pelo fato de que cada um tem experiências próprias, únicas e intransferíveis; pelo fato de que a mesma coisa em momentos diferentes pode ser experienciada diferentemente pelo mesmo sujeito.

O que se pode constatar de tudo o que foi até aqui exposto é que toda e qualquer aventura especulativa acerca do ser é uma aventura que inevitavelmente nos conduzirá a questões de grande problematicidade e de difícil solução. Não importa o número de concessões que se façam ao ser, seja como for ele se mostrará, aos olhos de Górgias, como uma noção fugidia que, ao mesmo tempo em que mostra a si mesma e às coisas, oculta e mistifica tudo, conduzindo os destemidos que se aventuram a descobri-lo nos intransponíveis abismos que o compõem.

O panorama que se delineou, portanto, deve alertar-nos de imediato: o que restou ao homem, ao seu pensamento e à linguagem após tudo o que fora exposto? Nem a paráfrase de Sexto, muito menos a do Anônimo são capazes de responder a esses quesitos. Górgias, talvez, o faça, mas não aqui.

O *Elogio de Helena* nos apresentou uma possível saída para todo esse pouco que agora temos. Será justamente a partir desse abismo entre o ser e o dizer que o mundo, o real, o exterior dar-se-á em toda a sua beleza avassaladora, mas isso já não mais cabe discutir aqui.



## 2 O ELOGIO DE HELENA E O LOGOS COMO SENHOR SOBERANO.

A natureza do texto do *Elogio de Helena* de Górgias permanece enigmática sob certos aspectos ainda nos dias de hoje, o que explica, ao menos parcialmente, a variedade de interpretações até mesmo radicalmente diferentes entre si que foram dadas a esse texto [...]. Já Isócrates (*Elogio de Helena*, 14-15), repreendia Górgias pelo fato de ter chamado de *Elogio* aquilo que na realidade deveria ter sido chamado de defesa da heroína espartana e em tempos mais recentes não faltaram os que apontaram para a paradoxal ausência nesse texto da parte relativa ao *éthos*[...]. Todavia, ambas as observações arriscam parecer errôneas, pois de certo modo fazem referência a um quadro categorial da retórica já estabelecido, que foi elaborado só sucessivamente e que se tornou canônico na formulação dada por Aristóteles (SERRA, 2012, p. 122.).<sup>25</sup>

O *Elogio de Helena* é um pequeno tratado atribuído a Górgias de Leontinos, cuja datação não deixa de ser ainda nos dias de hoje uma questão problemática<sup>26</sup>, texto no

---

<sup>25</sup> “La natura testuale dell’Encomio di Elena di Gorgia rimane ancora oggi per certi versi enigmatica, cioè che almeno in parte spiega la varietà di interpretazioni, anche radicalmente diverse, che di esso sono state fornite [...]. Già Isocrate (Encomio di Elena, 14-15) rimproverava a Gorgia di aver chiamato encomio ciò che in realtà si sarebbe piuttosto dovuto definire una difesa dell’eroína spartana ed in tempi più recenti non è mancato chi ha rimarcato la paradossale assenza nel testo della parte relativa all’ethos [...]. Entrambe le osservazioni rischiano, tuttavia, di risultare fuorvianti poiché in un modo o nell’altro fanno riferimento ad un quadro categoriale della retorica già definito, elaborato solo successivamente é divenuto poi canonico nella formulazione datane da Aristotele.”

<sup>26</sup> Nesse sentido: “Uma datação precisa de *Helena* não é possível, já que as fontes e os testemunhos antigos não dizem nada a propósito: os especialistas, seja do âmbito filológico, seja do filosófico, não puderam fazer outra coisa senão conjecturar, de maneira mais ou menos plausível, por meio de possíveis analogias com a obra de Antífona, *Acerca do assassinato de Herodes*, e com as tragédias de Eurípidas, *Helena* e *Troianas*. Mas, de fato, não existem indicações significativas a ponto de ser possível uma hipótese concreta (GIOMBINI, 2012). Eu creio que é mais fácil sustentar que o *Elogio*, assim como o *Palamedese* o *Epitáfio*, foram escritos no ápice da carreira de Górgias, ou seja, no período posterior ao ano 427, quando, com a viagem a Atenas, o sofista atingiu a máxima notoriedade e vivia anos de objetiva

qual o pensador siciliano apresentaria a sua peculiar concepção de *logos* usando como pretexto o restituir a devida justiça a uma das figuras mais controversas da mitologia homérica (UNTERSTEINER, 2008, pp. 160- 161), Helena de Tróia, a belíssima heroína responsável, segundo o juízo dos poetas, pelo deflagrar da guerra entre os Aqueus e Troianos, conflito que durou 10 anos e que tantas vidas custou aos dois lados dos exércitos beligerantes.

O propósito explicitamente declarado pelo autor do *Elogio* é o de limpar a mácula que os poetas atribuíram à bela, manchando a dignidade desta. O leontiniano fará isso ao oferecer um discurso capaz de convencer quem o escutasse da inocência da bela esposa de Menelao que, ou submetida às forças inelutáveis da Necessidade e do Destino, ou obrigada pela violência física ou do discurso de outrem, ou finalmente tomada por Eros, abandonou seu esposo para seguir Páris em Tróia. Não entraremos no mérito de que o *Elogio* seja ou não efetivamente uma obra que se encaixe no estilo, ou se Górgias talvez devesse ter preferido o termo 'apologia' ou 'defesa' ao termo 'elogio'<sup>27</sup>, encaminhando-nos para a abordagem mais detida e específica da obra.

Como passo preliminar, apresentaremos uma sucinta esquematização do *Elogio* que nos servirá de *guia* para a ulterior análise que se seguirá<sup>28</sup>. Os primeiros cinco parágrafos constituem o *preâmbulo* da obra no qual se introduz a questão a ser tratada e a figura a ser elogiada. Encontra-se inicialmente uma exposição do que é desejável para uma cidade, um corpo, uma alma e um discurso. Para a primeira, é desejável a coragem de quem a habita; para o segundo, a beleza; para a terceira, a sabedoria e, finalmente, para o quarto, a verdade. Ao se atingir para cada instância o que lhe é desejável, garante-se a harmonia; caso contrário há desordem.

Seguindo os ditames expressos na parte inicial de seu texto, Górgias anuncia o objetivo do discurso que se apresta a oferecer. Tendo em vista a *kosmos*, a harmonia, o ele entende apresentar um *logos* capaz de livrar Helena de Troia da mácula que os

---

fortuna.” GIOMBINI, S. 2016, pp. 33-34. Já Untersteiner prefere não avançar hipótese alguma acerca da datação da obra, apelando para a impossibilidade de achar um consenso dentre as propostas avançadas pelos diferentes intérpretes e estudiosos. (UNTERSTEINER, 2008, p. 144).

<sup>27</sup>Para uma reflexão acerca dessa questão, remetemos a GIOMBINI, 2016, pp. 30-32 e SERRA 2012, pp. 121-123, UNTERSTEINER, 2008, p. 160-161, em específico na nota 4 na qual o pensador italiano oferece o seu breve e contundente ponto de vista acerca da imprecisão do termo 'elogio' em prol do termo 'defesa', logo optando pelo termo 'apologia'.

<sup>28</sup> Seguiremos a divisão oferecida tanto por Untersteiner (2008), quanto por Manuel José de Sousa Barbosa (1993) e Inês Luisa de Ornellas e Castro (1993).

poetas lhe atribuíram. Isso será feito ao dar uma lógica ao discurso, oferecendo argumentos sólidos o bastante para a finalidade proposta.

O terceiro parágrafo apresenta uma sintética genealogia da figura a ser elogiada, Helena de Troia, ao passo que o parágrafo subsequente trata da questão da beleza de Helena, introduzindo um tema que será retomado nos parágrafos finais do *Elogio*, ao tratar da visão como instância capaz de mover os homens à ação. Esse tópico será devidamente retomado adiante.

O quinto parágrafo apresenta uma passagem expositiva em que se justifica a inutilidade de oferecer a história de Helena, pois esta certamente já seria do conhecimento de todos. Se fosse oferecida novamente nesse *Elogio*, certamente o discurso perderia de interesse, entediando os que o fossem ouvir. Aparece pela primeira vez uma das funções do discurso segundo Górgias: o deleitar o auditório. Novamente essa questão será retomada adiante.

Tendo apresentado isso, a partir do sexto parágrafo Górgias passa a apresentar as possíveis causas que levaram Helena a agir do modo como agiu: obrigada pelos desígnios do Destino ou pela vontade de um Deus (§§ 6-7), forçada pela violência física ou do discurso (§§ 8-14), ou seduzida pelo amor (§§ 15-19).

Nos parágrafos 6 e 7 Górgias oferece um argumento em que se evidencia como o que é superior naturalmente governa e impera sobre o que é inferior. Se a bela Helena agiu obrigada pelo desígnio do Destino ou pela vontade de um Deus, ela não teve oportunidade alguma de resistir, pois tanto o Destino quanto a vontade de um Deus são instâncias superiores à natureza humana, às quais não é possível se opor. Portanto, se ela agiu obrigada por essas forças, Helena deve ser inocentada. O mesmo argumento se aplica para o caso em que Helena tenha sido obrigada pela violência física de Páris: novamente ela não teria tido como se opor e, portanto, mais uma vez ela deveria ser inocentada da acusação dos poetas.

Os parágrafos de 8 a 14 constituem a parte central do *Elogio* e, curiosamente, a figura de Helena nesses parágrafos parece ser deixada de lado quando Górgias passa a apresentar a sua doutrina do *logos*. Este, o *logos* é, para o pensador de Leontini, um *senhor soberano*, o qual, apesar de ser um corpo muito pequeno, é capaz de feitos quase divinos. O *logos* é capaz desses feitos, pois ele pode suscitar emoções em quem o escuta, não sendo mais sua finalidade principal a de demonstrar ou o dizer o ser das coisas, e sim o despertar emoções desejadas e afastar outras indesejadas. Para tanto, existem vários tipos de *logoi*, sendo o mais poderoso aquele que é acompanhado pelo *metron*, o

ritmo peculiar às composições poéticas e às encenações trágicas nos anfiteatros. Esse tipo de *logos* é o mais poderoso pelo fato de agir mais eficazmente sobre o aparato emocional de quem o escuta, evocando mais eficientemente as emoções desejadas para aquele que profere o discurso.

Tudo isso, contudo, é possível unicamente pelo fato da *doxa* ser o campo de atuação dos *logoi* (§ 11). Esta, a *opinião*, é instável, mutável e inconstante e, por isso, não é um domínio capaz de garantir conhecimentos que se constituam como verdadeiros.

Entretanto, o domínio doxástico é o único possível para o homem, e é neste domínio que o homem se encontra inserido.

A prática do *logos* desemboca em persuasão (§12). Quem é persuadido por um discurso é vítima dessa prática, portanto se Helena fora persuadida pelo discurso, ela fora antes vítima do que responsável de suas ações e por isso não seria passível de ser culpada por elas.

O discurso é aqui apresentado por Górgias como um instrumento que, a partir de uma instância gnosiológica, a doxástica, é capaz de induzir a ação. Tal prática pode ser classificada, segundo o pensador leontiniano, em três tipos distintos (§ 13): a prática do discurso dos astrônomos, dos fazedores de discursos e dos filósofos. Cada qual tem suas características peculiares e atinge a persuasão por vias próprias.

Finalmente, encerrando essa parte central do *Elogio*, Górgias compara o *logos* a um *pharmakon* (§14): o discurso é para a alma aquilo que os medicamentos são para o corpo – pode tanto curar quanto envenenar, dependendo de como for usado.

Os parágrafos que vão de 15 a 19 apresentam, novamente de maneira explícita, a figura de Helena como protagonista do *Elogio* e oferecem o argumento do amor como causa de suas ações. Uma vez mais a bela deverá ser inocentada, pois tanto que ela tenha se apaixonado pela visão do belo Páris, quanto que o deus Eros tenha intercedido, ela não poderia ter resistido a tais forças e, por isso, ela não poderia ter culpa pelos seus atos. A vista, assim como o discurso, é capaz de despertar emoções na alma às quais não se pode resistir. Finalmente, o parágrafo 20 retoma as causas apresentadas de forma invertida e o § 21 encerra o *Elogio* apresentando a possibilidade de que tudo talvez não tenha sido outra coisa do que uma brincadeira.

Uma vez apresentada a estrutura sintética do *Elogio*, retomemos agora cada um dos parágrafos, analisando-os dessa vez detidamente para que se possa dar passos importantes rumo à defesa de nossa hipótese inicial ao articular os três tratados de Górgias, mostrando como as implicações derivadas das teses apresentadas no *Tratado*

estariam na base da concepção de *logos* assim como é abordado por Górgias tanto no *Elogio*, quanto na *Apologia*.

Como se disse, os primeiros cinco parágrafos constituem o preâmbulo do *Elogio de Helena*. Nos primeiros dois, contudo, Górgias parece oferecer uma espécie de premissa metodológica (SERRA, 2012, p. 125) a partir da qual iniciará o seu elogio. De fato:

§1. O ordenamento duma cidade está na coragem dos seus cidadãos, o dum corpo em sua beleza, o dum alma na sua sabedoria, o dum acção na sua excelência e o dum discurso em sua verdade. O contrário será caos. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma acção, a uma cidade e a um negócio de estado, convém elogiar o que for elogiável e censurar o que for indigno. É que existe igualmente erro e ignorância em censurar o louvável e em louvar o censurável.

No primeiro parágrafo, o pensador de Leontini declina a noção de ‘*kosmos*’, ‘harmonia’<sup>29</sup> ou ‘perfeição’<sup>30</sup> peculiar a cada instância específica: o que é desejável é diferente para uma cidade, um corpo, uma alma, uma ação e um discurso<sup>31</sup>. Ademais, afirma-se a necessidade de louvar o que é digno de louvor e censurar o que é reprovável, justamente tendo em vista o estabelecimento e a manutenção do *kosmos* em suas diferentes instâncias. Contudo, o que mais chama a atenção é o que seja para o pensador de Leontini a perfeição para um discurso: a verdade. Ora, parece que se está perante a uma situação problemática, desde que dificilmente uma noção como a de ‘verdade’ pode ser concebida e defendida num contexto tão distante da *aletheia* como o é o de Górgias. O próprio pensador siciliano a discute e a coloca em questão, assim como exposto no momento de nossa análise acerca do *Tratado*.

---

<sup>29</sup> Segundo a tradução de Untersteiner, 2008.

<sup>30</sup> Segundo a tradução de Serra, 2016.

<sup>31</sup> Nesse sentido: “Desse exórdio podemos extrair dois pressupostos: primeiro, que Górgias não reconhece uma virtude única para coisas tão diversas como *pólis*, *soma*, *psiquê*, *práxis* e *logos*, atribuindo a cada uma sua excelência própria, quais sejam, respectivamente, *euandria*, *kálos*, *sophía*, *aretê* e *aletheia*. O segundo que, ao dar uma lógica ao *logos*, o orador ao mesmo tempo atribui justiça ao que é justo, afasta os enganos e diz a verdade. São pressupostos éticos que não poderiam deixar de ser assinados pela *Retórica* aristotélica, que, à diferença do *Górgias* platônico, tanto admite na política a necessidade de atribuir a cada espécie de ser excelências diversas próprias, como admite a caracterização ética do orador por um discurso que se mostra regido por uma adequação entre elogio, justiça e verdade.” MUHANA, 2000, p.42.

Portanto a pergunta parece dar-se de forma mais do que legítima: em que sentido é usado o termo ‘verdade’ no *Elogio*? Nesse sentido, Serra comenta:

A ligação entre *logos* e verdade é ulteriormente remarcado no final da parte introdutória na qual se afirma que a finalidade do discurso é livrar Helena da má fama que a tradição lhe impôs, mostrar o caráter enganoso das acusações a esta e revelar a verdade (*deixai alethes*) em relação à sua história. O ouvinte\ leitor não pode não ficar desorientado perante a situação que lhe se apresenta: de um lado, de fato, é conduzido inevitavelmente a questionar-se se o que é afirmado sucessivamente (§§ 8-14) deve ser aplicado também ao discurso gorgiano; por outro, este se encontra numa posição incômoda ao ter de conciliar o *logos* e a verdade, fato repetidamente afirmado na parte inicial e a descrição da eficácia constrictiva do discurso evidenciada por meio da referência à persuasão e ao engano. [...] Visto o tamanho do empenho teórico que Górgias parece dedicar na parte central do texto, a maioria dos estudiosos entendeu que naqueles parágrafos está contida a pessoal concepção que o sofista tinha acerca do *logos*. Nessa perspectiva, a explícita referência à verdade contida na parte inicial deveria ser considerada como meramente convencional, sem alguma pretensão por parte de Górgias de dar-lhe valor particular, ou até mesmo deveria ser interpretada em chave irônica. Todavia, se trata de “duas soluções ambas exegeticamente desesperadas” (PADUANO 2004: 71). Parece, então, que a única alternativa viável consiste em levar em conta que a pessoal concepção do sofista seja aquela apresentada nos parágrafos iniciais do *Elogio*, nos quais é explicitada a estrita ligação entre o discurso e a verdade; na parte central, por outro lado, Górgias estaria se referindo a vários tipos de discurso diferentes do dele aos quais deveria se contrapor.<sup>32</sup>

A resposta será dada adiante pelo próprio Górgias, mesmo que de forma indireta, no interior da discussão acerca do *logos* apresentada nos parágrafos centrais da obra.

---

<sup>32</sup> “Il collegamento tra *logos* e verità risulta ulteriormente ribadito alla fine della parte introduttiva dove si afferma che scopo del discorso è liberare Elena dalla cattiva fama che la tradizione le ha imposto, mostrare il carattere menzognero delle accuse rivolte e svelare la verità (*deixai talēthes*) relativa alla sua vicenda. L’ascoltatore/lettore non può che rimanere disorientato di fronte alla situazione che gli si prospetta: da un lato è, infatti, portato inevitabilmente a domandarsi se quanto affermato successivamente (§§ 8-14) debba applicarsi anche allo stesso discorso gorgiano, dall’altro trova difficile riconciliare il collegamento tra *logos* e verità ripetutamente asserito nella parte iniziale e la descrizione dell’efficacia costrittiva del discorso sottolineata attraverso il riferimento alla persuasione ed all’inganno. Da qui la difficoltà con cui anche gli interpreti si sono dovuti inevitabilmente confrontare: come si spiega questa discrepanza così marcata? Dato l’impegno teorico che Gorgia sembra dispiegare nella parte centrale del testo, la maggior parte degli studiosi ha ritenuto che in quei paragrafi sia delineata la personale concezione che il sofista aveva del *logos*. In questa prospettiva, l’esplicito riferimento alla verità contenuto nella parte iniziale sarebbe da considerare meramente convenzionale senza alcuna intenzione da parte di Gorgia di attribuirgli un valore particolare o addirittura da interpretare in chiave ironica. Si tratta, tuttavia, di «due soluzioni entrambe esegeticamente disperate» (PADUANO 2004: 71). Sembra allora che l’unica alternativa praticabile consista nel ritenere che la personale concezione del sofista sia quella avanzata nei paragrafi iniziali dell’*Encomio*, in cui viene evidenziato lo stretto legame tra discorso e verità; nella parte centrale, invece, Gorgia farebbe riferimento a varie tipologie di discorso differenti dal suo ed a cui anzi intenderebbe contrapporsi.”. SERRA, 2012, pp. 125-126.

Por ora, é preciso suspender a questão e continuar no caminho que se acabou de começar a trilhar.

§2. Compete também ao mesmo homem dizer o que é justo que se diga e refutar os detractores de Helena, uma mulher a respeito de quem são uníssonos e unânimes quer o crédito que lhe concedem os poetas que escutamos, quer a fama de seu nome, que transporta consigo a lembrança de acontecimentos funestos. O que eu pretendo, ao dar uma lógica ao discurso, é libertar da culpa quem sofre de tão má reputação, desmascarar os que pela calúnia enganam e, mostrando a verdade, fazer cessar a ignorância.

O segundo parágrafo apresenta a finalidade do próprio *Elogio* e introduz a figura a ser elogiada. O *logos* que Górgias quer apresentar tem em vista libertar da mácula atribuída pelos poetas a Helena de Troia por meio da ordenação interna do próprio discurso, por sua harmonia e por sua capacidade persuasiva. Somente ao fazer isso, ao render justiça e reabilitar a honra à heroína, é que se poderá aspirar à ordem, perfeição e harmonia, efetivamente louvando o que é digno de ser louvado e censurando o que for censurável. Isso será feito ao mostrar a verdade e, novamente o pensador siciliano vincula o discurso à *aletheia*, como modo para reverter certa situação anterior ao fazer cessar a ignorância.

§3. Não deixa de ser evidente, e para não pouca gente, que a mulher de que se ocupa este discurso é, pela sua natureza e pela sua genealogia, o que de melhor existe entre os homens e as mulheres. Na verdade, todos sabem ter sido Leda sua mãe e seu pai um deus, ainda que se referisse um mortal: Tíndaro, este, e Zeus aquele; um, porque o era, foi considerado como tal; o outro, porque afirmava sê-lo, foi tratado com desprezo; um foi o mais poderoso dos homens; o outro, o senhor do universo. §4. Senhora de tal origem, ela foi possuidora duma beleza divina. E o que recebeu não o escondeu, mas usou-o. Em muitos despertou inúmeras paixões. Só com o seu corpo, atraiu a si os corpos de muitos homens que aspiravam intensamente a altos feitos. Destes, uns possuíam grandes somas de dinheiro, outros os pergaminhos duma ancestral genealogia, outros o vigor característico da valentia, outros, ainda, a força da sabedoria adquirida. E todos chegavam movidos pelo amor sequioso de vitória ou pela sede invencível de glória. §5. Porquê e de que forma alguém saciou o seu desejo raptando Helena, disso não falarei. O dar-se informações a quem já está informado traz credibilidade, mas não proporciona prazer. Por isso, omitindo agora do discurso esse tempo passado, iniciarei de imediato o discurso e apresentarei os motivos pelos quais o embarque de Helena para Troia surgiu como natural.

Os momentos expositivos sucessivos apresentam de maneira resumida a genealogia da figura a ser elogiada e finalmente se encerra a parte introdutória ao explicitar uma das finalidades do discurso. De fato, essa seria a parte da introdução dedicada àquela parte do preâmbulo em que se contaria a história do ou da protagonista do discurso a ser proferido. Entretanto, a história, o *mythos* de Helena de Troia é de tal maneira conhecido que Górgias nem sequer pensa na possibilidade de apresentá-lo novamente ao seu auditório. A razão disso é logo oferecida: seria pouco interessante, ou seja, proferir uma história tão conhecida por todos despertaria o tédio no auditório, impedindo que o *logos* atingisse o seu objetivo, o de deleitar quem o está escutando. Pela primeira vez, toca-se no tema da finalidade do *logos*, ao menos segundo o ponto de vista do leontiniano. Tudo isso será retomado uma vez mais nos parágrafos centrais do *Elogio*.

Assim, é preciso remeter à análise feita no primeiro capítulo desse trabalho para começarmos a traçar as primeiras ligações que esperamos poderão trazer clareza acerca de nossa hipótese inicial.

Admitamos, pois, a hipótese de que a influência das teses do *Tratado* se manifeste desde o início do *Elogio*. Nesse sentido, ao se negar a enunciar a história do mito de Helena, o pensador leontiniano afirmara logo nos momentos iniciais de seu discurso que a finalidade do *logos* que estava prestes a oferecer era a de deleitar o auditório. Essa afirmação elucida de forma bastante clara uma função que era destinada ao *logos*, ao menos aos olhos de Górgias: os discursos, portanto, não mais se constituiriam como os porta-vozes do ser das coisas; as palavras não mais seriam o que toma o lugar das coisas ou as rememora, mas seriam, atendo-se a esta afirmação, justamente instrumentos para deleitar quem os escuta, ou *eudaimonísticos*<sup>33</sup>. Pode-se perceber, então, desde esses primeiros momentos expositivos do *Elogio*, que a finalidade primordial do discurso parece consistir em suscitar emoções, buscando o prazer e afastando a dor.

Tendo exposto isso, Górgias inicia a construção argumentativa acerca das possíveis causas que levaram Helena a agir do modo como agiu tendo em vista esgotar todas as possibilidades acerca das razões do abandono de seu esposo acometido pela heroína. O ponto de partida de Górgias é a constatação do fato: Helena efetivamente deixou seu esposo e foi para Troia com Páris. A estratégia

---

<sup>33</sup>Utilizando o termo usado por Untersteiner. UNTERSTEINER, 2008, p.174.



argumentativa do pensador siciliano, assim, será não a de tentar demonstrar que Helena não fez o que fez, e sim a de mostrar que a bela heroína agiu da forma como agiu, pois não tinha alternativa possível.

§6. Foi certamente pelos desígnios do Destino, pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da Necessidade, que ela fez o que fez, quer tenha sido levada à força, convencida pelos discursos, ou arrebatada pelo amor. Ora se foi pelo primeiro motivo, é o responsável quem deve ser chamado à responsabilidade. Na verdade, não é possível à providência humana impedir um desejo divino. É da natureza das coisas não ser o mais forte detido pelo mais fraco, mas sim o mais fraco ser comandado e conduzido pelo mais forte, O mais forte comanda e o mais fraco vai atrás. A divindade é mais poderosa que o homem, tanto na força como na sabedoria e me tudo o mais. Se se trata, pois, de virar a acusação contra o Destino e a divindade, liberte-se então Helena da infâmia.

Em seguida apresentam-se as possíveis causas da ação de Helena. A belíssima mulher agiu da forma como agiu ou pelo fato de ser forçada pelos desígnios do Destino (*Tuke*), ou pelos decretos da Necessidade (*Anangke*), ou obrigada pela força física, logo pela Violência (*Bia*), persuadida pelo Discurso (*Logos*), ou arrebatada pelo Amor (*Eros*). Seja como for, a bela Helena jamais teria tido a possibilidade de opor-se, sendo obrigada a agir do modo como agiu sem possibilidade alguma de escolher rebelar-se e resistir.

A partir desse momento de sua exposição, Górgias começa a explorar um argumento que se tornará comum a todo o resto de seu discurso. Mesmo naquele momento expositivo em que aparentemente a figura de Helena sai da cena, o pensador apresenta a sua peculiar concepção de *logos*. O argumento é o do *nomos basileus*, explicitado nesse parágrafo na frase ‘o mais forte comanda o mais fraco’.

No caso de Helena ter sido obrigada pelos desígnios do Destino, ou pelos decretos da Necessidade, ou até mesmo pela vontade de um Deus, não custaria muito mostrar como a mulher não teria tido culpa alguma por suas ações, do momento que ela fora obrigada a agir da forma como agiu por instâncias muito superiores a ela, instâncias às quais um mortal não pode se opor. Nesse sentido, abrindo talvez o leque e atingindo argumentos que não eram de Górgias (mas mais acertadamente atribuíveis a outros pensadores como Protágoras), Giombini diz:

Olhemos somente a primeira razão proposta pelo sofista. Na primeira motivação, Górgias se pergunta se Helena pode ter partido de Troia por vontade divina, por acaso, ou por Necessidade: se assim foi, Helena não pode ser considerada culpada, já que, segundo Górgias, é natural, ou seja, está na ordem das coisas, que o inferior seja vencido e condicionado pelo superior, e que, portanto, o superior guie e o inferior siga, e não o contrário. Ora, um deus é mais poderoso do que um homem: conseqüentemente, é mais forte do que Helena e pode determinar as suas ações. Se o deus quer que seja feita determinada ação, o culpado, se há culpa, será do próprio deus que quis aquela determinada ação, que quis dar um determinado curso aos eventos, enquanto a pessoa interessada limitou-se a sofrer, a seu malgrado, aquilo que não quis. A intervenção do deus leva a *não-responsabilidade* de Helena pelas ações realizadas, e, mesmo que haja, não é possível saber o quão instrumental foi o uso da desresponsabilização na *Helena*; o certo é que Górgias demonstra se mover, ao menos aqui, no interior da consciência e do saber comum, assim como fez em relação à teoria segundo a qual o mais forte vence o mais fraco, suspendendo, dessa forma, o próprio princípio sofístico que diz que o fraco tem a possibilidade de prevalecer sobre o mais forte (GIOMBINI, 2016, p. 36).

Vale também notar como a questão do divino aparece nesses primeiros momentos argumentativos do *Elogio*. Untersteiner prontamente chama a atenção do leitor para o fato de como, nesse momento expositivo, Górgias esteja se fiando a uma concepção muito comum de 'divino' na cultura grega da época, concepção que via o divino como instância que fazia parte de tudo o que compunha a *physis*, logo, fazendo do homem, ele mesmo parte integrante da *physis*, dependente da instância divina<sup>34</sup>. Entendidas como potências, as divindades eram de uma natureza tal que tanto por força, quanto por beleza e sabedoria, se davam como manifestamente superiores à natureza humana. Portanto, sendo superiores, eram naturalmente destinadas a governar sobre o que lhe é inferior. Sempre segundo Untersteiner, o domínio do *nomos basileus* aqui é extrapolado para fora do domínio estritamente político, e é levado para o plano nomeadamente religioso.

Não se deve, portanto, entender aqui o motivo da lei do mais forte que domina o mais fraco em sentido estritamente político. O conceito, aqui, é essencialmente, sobretudo religioso e compreende, por conseguinte, para a divindade em suas manifestações todos os atributos da violência, da sabedoria e de qualquer dote material e espiritual. A divindade, portanto,

---

<sup>34</sup> UNTERSTEINER, 2008, pp. 163-164.

devido à sua natureza de *kreitton*, tende a acolher em si todo possível atributo e a resolver-se e algo abstrato<sup>35</sup>.

O movimento argumentativo subsequente continua explorando o argumento do *nomos basileus*, contudo, no domínio humano da prática de violência de um homem sobre uma mulher.

§7. Se, porém, ela foi arrebatada pela força, tendo sido não apenas ilegalmente forçada, mas também injustamente ultrajada, é evidente que procedeu injustamente quem a raptou e ultrajou, enquanto ela teve a infelicidade de ser raptada e ultrajada. Logo, é o bárbaro que lançou mãos a esta bárbara empresa que merece ser responsabilizado pelo discurso, pela lei e pela ação. Pelo discurso, deverá ser declarado culpado; pela lei, deverá ser votado ao ostracismo; pela ação, deverá sofrer um castigo. Quanto à que foi violentada, exilada da pátria e privada dos amigos, porque não há de mais razoável apiedarmo-nos dela em vez de a difamarmos? Na verdade, ele fez coisas revoltantes, enquanto ela as suportou; é justo, então, que dela tenhamos compaixão e dele horror.

Mais uma vez, Helena é apresentada como uma figura passiva na história, logo, incapaz de se opor às circunstâncias que a obrigaram a agir da maneira como que agiu.

Dessa vez Górgias apresenta a possibilidade de a bela heroína ter sido obrigada pela força física a abandonar a própria pátria, o marido e o lar para ir, contra a sua vontade, para Troia.

Novamente é apresentada uma instância do *nomos basileus*, dessa vez não mais no domínio do divino, mas no do estritamente humano. Ora, é fácil entender que se Helena fora obrigada pela força e pela prática ultrajante de violência a fazer o que fez, ela deverá ser digna de pena e não de reprovação e ignomínia. Sendo Páris mais forte do que ela no que diz respeito à força física, de que maneira ela poderia ter resistido e se oposto? Na verdade, quem deveria ser punido seria justamente o praticante de violência e não a vítima. Nesse sentido, quem praticou violência contra Helena e a ultrajou

---

<sup>35</sup> “Non si ha, dunque, da vedere il motivo della legge del piú forte che domina il piú debole, intesa nel senso schiettamente politico. Il concetto qui é, nella sua essenza, soprattutto religioso e comprende, di conseguenza, per la divinitá nelle sue manifestazioni tutte gli attributi della violenza, della sapienza e di ogni altra dote materiale e spirituale. La divinitá quindi, per la sua stessa natura di *kreitton*, tende ad accogliere in se ogni possibile attributo e a risolversi in qualche cosa di astratto.” UNTERSTEINER, 2008, p. 164.

deveria ser punido em três instâncias específicas. No plano do discurso, logo no que diz respeito ao conhecimento, ele deverá ser culpado (restabelecendo assim a harmonia, como explicitado no primeiro parágrafo); no plano da lei, logo no domínio da cidade e no que diz respeito à justiça, ele deverá sofrer os castigos previstos para tais crimes; no plano da ação, no domínio prático da virtude, ele deverá ser repreendido e castigado<sup>36</sup>.

§8. Mas se foi o Discurso que a convenceu e lhe enganou a mente, também não será difícil defendê-la disso e libertá-la da acusação, como passo a fazer. O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a paixão. Que isto é mesmo assim, vou a demonstrar.

A partir do oitavo parágrafo até ao décimo quarto, abre-se um parêntese dentre o qual a figura que até ao momento tinha sido a protagonista única e absoluta do *Elogio* é deixada de lado, mas vale lembrar que não desaparece, para deixar o lugar a certa discussão que, devido ao espaço concedido a esta, parece ter importância capital no interior da economia do próprio *Elogio*<sup>37</sup>. Nesse momento Górgias inicia uma minuciosa exposição acerca do que ele concebia como sendo *logos*, sua natureza e, principalmente, suas finalidades e mecanismos ao abordar a terceira causa possível que levou Helena a fugir com Páris.

O parágrafo inicia apresentado o *logos* como responsável pela persuasão de Helena a abandonar a pátria e a família e fugir para Troia. Imediatamente, este é

---

<sup>36</sup> Nesse momento Giombini chama a atenção para um fato que, curiosamente, passou quase despercebido pela grande maioria dos comentadores: Górgias, nesse momento de sua exposição, demonstra um agudo conhecimento jurídico. Diz ela: “Aqui se encontra um elemento que passou inobservado pela literatura crítica: o saber jurídico que Górgias exprime. De fato, sustenta o orador, é necessário que o raptor seja condenado, seja pela lei com a privação dos direitos de cidadão, seja pelos outros com o reconhecimento da acusação, e, portanto, que ele seja punido com uma pena pela deplorável ação que cometeu; por um lado, sofrerá a privação dos próprios direitos, e, por outro, deverá responder à acusação no tribunal. Isso porque o raptor violou não somente os seus deveres em relação à família dela, mas também em relação a toda a comunidade. Consequentemente, ele deve não somente ressarcir civilmente o marido e a família com uma multa, mas também ressarcir penalmente toda a cidade com a privação dos seus direitos de cidadão (νόμοιδὲ ἀτιμίας, ἔργοιδὲ ζημίας). Para enquadrar a matéria e compreender em que contexto inserir essas notas de Górgias, é preciso entrar na ordem de ideias segundo a qual, no século V, o direito ainda é matéria *in fieri* e que não temos à disposição uma verdadeira literatura jurídica para confiar a tarefa de se tornar a nossa fonte para o assunto.” GIOMBINI, 2016, pp. 37-38.

<sup>37</sup> Vários são os comentadores que apontam para a centralidade do tema tratado ao longo desses seis parágrafos e como Górgias teria dedicado praticamente um terço do espaço de todo o *Elogio* para expor a sua peculiar concepção de *logos*: desde SERRA, 2012, p. 124, até UNTERSTEINER, 2008, p. 165.

apresentado por aquilo que é, algo capaz de convencer\persuadir ou enganar. Desde os primeiros momentos argumentativos, o pensador de Leontini apresenta o *logos* como algo ambíguo, ambivalente, podendo ser tanto instrumento persuasivo quanto ilusório e enganador. Seja como for, tanto que tenha sido usado como instrumento de persuasão quanto como instrumento de engano, Helena uma vez mais teria sido vítima e não culpada: vítima de um outro tipo de violência (*Bia*), não mais aquela apresentada no movimento expositivo anterior, mas de um tipo novo de violência, um tipo que se pratica discursivamente e que, assim como a violência física surte seus efeitos no corpo, a prática da violência do *logos* age diretamente na alma de quem escuta<sup>38</sup>.

O *logos*, noção plurívoca, cuja plurivocidade é amplamente explorada por Górgias ao longo de sua exposição, é aqui apresentado por ele como senhor soberano, o qual, apesar de ser praticamente imperceptível devido ao seu diminuto tamanho, é capaz de feitos divinos.

Mura, em sua obra *Il mito di Elena tra filosofia, retorica e teatro*, desde cedo adverte o leitor acerca dos perigos oferecidos pelo *logos*, por seus mecanismos e pela sua plurivocidade significativa:

*O logos*, termo segundo o qual Górgias compreende tanto o síngulo vocábulo dotado de significado, quanto uma inteira proposição logicamente ordenada, se manifesta não somente em sua função propriamente persuasiva, mas também naquela estética e gnoseológica, além pela sua capacidade de moldar as almas produzindo prazer e dor. Aliás, os confins entre gnoseologia e retórica tendem, no *Elogio*, a dissolver-se completamente. Tendo perdido a capacidade de *simbolizar* (significar) as coisas, non constituindo-se absolutamente como imagem especular do real, a palavra, na especulação sofisticada gorgiana, cria ela mesma uma realidade autônoma. [...] Desde o princípio dessa passagem aparecem dois verbos sobre os quais se deteve a atenção de muitos estudiosos ao analisar o *Elogio*: *πείθω* (persuado) e

---

<sup>38</sup>Giombini não tarda em esclarecer que essa ideia de atrelar a violência à prática retórica, logo, à arte da persuasão, não fora uma inovação Gorgiana (GIOMBINI, 2016, pp. 37-38). A verdadeira inovação introduzida por Górgias teria sido o fato de ter transposto essa noção comum acerca da afinidade entre a retórica e a persuasão como “certa prática de violência” para um verdadeiro argumento retórico, argumento o qual não deixa de carregar consigo importantes implicações jurídicas e filosóficas. Untersteiner também remarca essa afinidade entre a arte retórica e a violência (UNTERSTEINER, 2008, pp. 165-166), destacando, por sua vez, as implicações religiosas vinculadas a certa concepção de divindade e violência características da visão grega do divino. *Bia* e divino, segundo o comentador italiano, eram noções afins, e sendo a persuasão reconfigurada como uma divindade, também ela estava vinculada à certa noção de violência.

ἀπατάω (engano). O *logos* tem, portanto, a capacidade de persuadir e enganar a alma humana.<sup>39</sup>

O poder do *logos*, esse soberano poderoso capaz dos maiores feitos entre os homens, deve a sua força ao fato de ser capaz de despertar emoções em quem o escuta, emoções as quais eventualmente desembocam em certo tipo de persuasão que pode até mesmo levar à execução de uma ação (assim como foi no caso de Helena, por exemplo). Contudo, o campo de batalha sobre o qual os *logoi* lutam é um campo muito perigoso e incerto. Justamente devido a essa incerteza é que o poder do *logos* é quase ilimitado, tornando-o, efetivamente, esse soberano capaz de feitos divinos.

Ao contrário de uma concepção eleata de *logos*, assim como Mura esclarece desde os primeiros momentos expositivos de sua análise do *Elogio*, em Górgias o *logos* não é um instrumento capaz de comunicar o ser das coisas. Segundo o leontiniano, por conseguinte, não é função do *logos* significar as coisas, ser uma fiel e especular imagem do real capaz de captar, fixar e comunicar o lado imóvel das coisas. Ao contrário, assim como se viu, uma instância desse tipo, dotada de tais características de imutabilidade, permanência e passível de ser captada, pensada e comunicada, sequer pode ser cogitada para Górgias, muito menos compreendida e comunicada.

A ambivalência do *logos*, que pode ser tanto instrumento de persuasão assim como de engano e ilusão, se deve exatamente ao fato dele atuar não mais no domínio do imutável, e sim, no campo incerto e mutável da *doxa*, da opinião.

Estando assim as coisas, é possível perceber como, mesmo o pensador criticando o fato, as noções de persuasão ou de engano\ilusão sejam noções afins, uma cooperando com a outra tendo em vista atingir a finalidade suprema do *logos*, a de convencer quem escuta pelo despertar de emoções desejadas e pelo afastamento de outras tantas indesejadas.

---

<sup>39</sup> “Il λόγος, termine col quale Gorgia intende tanto il singolo vocabolo dotato di senso, quanto un’intera proposizione ordinata in modo logico,<sup>34</sup> si manifesta non solo nella sua funzione propriamente persuasiva, ma anche in quella estetica e gnoseologica, oltre che nella sua capacità di plasmare gli animi producendo piacere e dolore. Anzi, i confini fra gnoseologia e retorica tendono, nell’Encomio, a dissolversi completamente.<sup>35</sup> Perdendo la capacità di simboleggiare (significare) le cose, non costituendosi affatto come immagine speculare della realtà, la parola, nel pensiero sofistico gorgiano, crea essa stessa una realtà autonoma. [...] Sin dal principio di questo passo compaiono due verbi sui quali l’attenzione di molti studiosi si è soffermata nell’analisi dell’Encomio: πείθω (persuado) e ἀπατάω (inganno). Il λόγος ha dunque la capacità di persuadere e ingannare l’animo umano.”. MURA, 2005, pp. 20–21.

Continuando a exposição do *Elogio*, abrindo espaço à discussão acerca do *logos* e de como este era concebido, Górgias apresenta uma série de questões com as quais este deverá se confrontar e, mais que isso, deverá esclarecer de alguma maneira para que os ouvintes desse *logos* a ser apresentado, o próprio *Elogio*, se persuadam da solidez da argumentação oferecida. É exatamente o que o pensador siciliano fará logo em seguida. Antes de continuar, contudo, vale abordar novamente alguns pontos que são tocados ao longo desse movimento argumentativo que acabamos de analisar.

Primeiramente, a função do *logos* não mais é a de expressar e comunicar o ser das coisas, e sim de persuadir ou enganar\iludir, suscitando emoções nos ouvintes

Quanto a essa finalidade, Górgias não deixa dúvidas: o que não é explicitado pelo siciliano é o pressuposto que subjaz a esta concepção de *logos* entendido como instrumento persuasivo e ilusório.

A própria noção de ‘*apathe*’, de engano\ilusão, e a sua afinidade com a persuasão, apontam para a irracionalidade intrínseca ao real, mostrando como o *logos* possa ser esse grande senhor. Não havendo mais uma instância capaz de se colocar como limite último com o qual o *logos* se deva confrontar, é preciso constatar que a única instância possível à qual fazer apelo e na qual os *logoi* incidem é a instância da *doxa*, da opinião instável e insegura.

§9. É necessário, porém, que eu o demonstre também à opinião dos ouvintes. Eu concebo e designo igualmente toda a poesia como um discurso com ritmo. Um temor reverencial, uma comovida compaixão e uma saudade nostálgica insinua-se nos que a ouvem. Por intermédio das palavras, o espírito deixa-se afectar por um sentimento especial, relacionado com sucessos e insucessos de pessoas e acontecimentos que nos são alheios. Mas, adiante! Passemos deste a um outro argumento. §10. Na verdade, os discursos harmoniosos, inspirados pelos deuses, provocam uma sensação de bem-estar, dissipando a tristeza. A força da palavra mágica, convivendo com a opinião do espírito, fascina-o, convence-o e transforma-o por encantamento. Descobriram-se dois processos de encantamento e magia, que são os erros do espírito e os enganos da opinião. §11. Quantos convenceram e convencem outros tantos a propósito de outras tantas coisas, forjando um falso discurso. Na verdade, se todos, a respeito de tudo, conservassem tanto a memória do passado como a noção do presente e a previsão do futuro, o discurso não seria igualmente idêntico para aqueles, que neste momento não conseguem facilmente recordar o passado, reflectir o presente e prever o futuro. De sorte que, para a generalidade dos assuntos, a generalidade das pessoas assume a opinião como conselheira. Mas a opinião, sendo incerta e inconstante, lança os que dela se servem em incertas e inconstantes situações.

Como se viu, o *logos*, apesar de ser um corpo muito pequeno, é capaz de feitos divinos. Dentre suas finalidades, a mais importante e, ao mesmo tempo, a mais fundamental é a de ser capaz de atuar na alma humana despertando emoções. Essa ação sobre a alma a modifica a seu bel prazer, podendo suscitar medo ou acalmar, aniquilar ou incitar o espírito humano. Essas são as capacidades prodigiosas do *logos* segundo Górgias.

Contudo, o *logos* não é responsável unicamente por ser capaz de evocar determinadas emoções em quem o escuta. Dentre os vários tipos de *logoi*, existem alguns que são, segundo o ponto de vista do pensador leontiniano, mais poderosos do que outros. Os *logoi* acompanhados por métrica, ou seja, aqueles característicos da poesia e da tragédia, são mais eficazes do que outros tipos de discurso, pois suscitam sentimentos de uma maneira mais eficaz do que os outros. Ora, se se aceita o fato de que não há mais uma instância imutável capaz de garantir, dentre outras coisas, a objetividade do discurso, já que não cabe mais ao *logos* acessar, compreender e comunicar essa instância, apesar dessa grande aparente limitação, existe ainda, como se viu, uma outra instância passível de ser explorada ao adotar as devidas precauções: a instância doxástica.

Os encantamentos do *logos*, agindo sobre a alma de quem o escuta, moldam-na e determinam o surgimento de certas emoções que, em alguns casos, são capazes de ser fortes o suficiente para mover o homem à prática de uma ação. É exatamente nesses termos que Górgias aponta para o estrito vínculo existente entre o domínio gnosiológico doxástico do *logos* e o campo prático das ações humanas.

Como se disse anteriormente, o *Tratado* se preocupou em mostrar as dificuldades do *logos* a ter acesso a uma instância que lhe garantisse a possibilidade de captar, apreender e comunicar o ser das coisas. Até mesmo essa capacidade do *logos* de captar o ser das coisas foi posta em dúvida. As implicações disso são múltiplas.

Primeiramente, não é mais possível uma instância gnosiológica que seja garantia da objetividade do conhecimento e da comunicação de um homem para outro. Ademais, nem mesmo pode ser considerada uma função do *logos* a de comunicar algo para alguém, já que, mesmo admitindo que exista essa instância imutável, e que se seja capaz de apreendê-la, jamais poderia ser comunicada. Resta lidar, por conseguinte, unicamente com aquela instância que de certa maneira sempre fora considerada a oposta à do ser, a instância da incerteza, da dinamicidade, das eternas flutuações do devir: a *doxa*. Esta assim, resulta o único domínio gnosiológico possível para o homem.



O *logos*, assim, não se encontra mais atrelado a certa noção de ‘verdade’, pelo menos na concepção até então aceita. Na realidade, essa oposição se dissolve em Górgias, deixando o lugar para uma outra oposição que vê no *logos* e na própria *doxa* os polos conflitantes, um exercitando sua influência sobre o outro.

O argumento usado pelo leontiniano é claro: o discurso é tão poderoso, capaz de persuadir mesmo quando não traz relatos que condizem com os eventos, pelo fato de que os homens, em sua condição de vida, não podem conservar a memória de todos os acontecimentos do passado, assim como não são capazes de prever o que está por vir ou, sequer, ter uma noção precisa e completa do presente. Esbarrando nesses limites, sendo os homens incapazes de recordar todos os eventos passados, de prever os futuros e de conhecer completamente os presentes, não resta ao homem fiar-se àquela única instância possível que restou: a *doxa*, apesar de todas as limitações que essa instância traz consigo intrinsecamente – incerteza, dinamicidade e constante mudança.

Eis aqui mais uma oportunidade de vislumbrar influência das teses do *Tratado* no interior da articulação argumentativa do *Elogio*, a passagem em que se explica a condição à qual o homem está inevitavelmente fadado, o domínio incerto e inseguro da *doxa*: incapaz de ter memória de todos os acontecimentos do passado, tendo uma noção sempre parcial e incompleta do presente e sendo incapaz de conhecimentos certos dos acontecimentos futuros, o homem pode unicamente contar com o domínio *doxástico*, única instância à qual tem acesso. Não podendo ter acesso àquela instância capaz de acarretar todos os atributos que lhe são comumente atribuídos, a instância do ser se torna uma doce ilusão sobre a qual o homem tenta erguer seus edifícios especulativos, mas que inevitavelmente esbarra nos problemas que a própria noção de ser traz consigo intrinsecamente. A *doxa*, por conseguinte, é o único caminho possível.

Isso se deve justamente pelo fato de, primeiramente, o discurso não lidar com uma instância imutável assim como fora concebida pelos eleatas (mas não somente por eles, como se viu na análise do *Tratado*), mas também pelo fato de as palavras não serem os *veículos* do ser no domínio comunicativo da linguagem. A terceira tese do *Tratado* atesta isso: mesmo que se admita que o ser seja e que este seja passível de ser conhecido e pensado, jamais poderia ser comunicado a outrem. A terceira tese, por isso, nos leva a nos afastar de certa concepção de linguagem entendida como sendo instrumento eficaz para a transmissão de conhecimentos assim ditos verdadeiros (a partir de uma noção de ser que, como se disse, é de extrema problematicidade), do

mesmo modo em que fora mostrado numa passagem anterior a esta que o pensamento não podia ser considerado um instrumento válido para o conhecimento do ser das coisas. Ora, como poderia se dar essa nova função do *logos*? Como seria possível conceber um modelo de linguagem cuja finalidade fosse a de suscitar determinadas emoções e afastar tantas outras? Novamente é o próprio Górgias a apontar para um possível caminho: é pelo *logos* estar desvencilhado de certas noções de ser que faz com que este senhor soberano exerça todo o seu poder na alma de quem o escuta.

Encontrando seu domínio de atuação na *doxa*, instância incerta, insegura, constante e inevitavelmente submetida às flutuações do devir, o *logos* pode atuar os seus *feitios* na alma de seu auditório. Ao encontrar na *doxa* o terreno ideal para sua atuação, o *logos* se torna o instrumento privilegiado para enganar e iludir quem o escuta, tendo em vista a persuasão.

Nesse domínio, na *doxa*, é que o homem está inserido. No âmbito doxástico não há possibilidade de estabelecer critérios de verdade, ou pelo menos que sejam imutáveis e, portanto, a *doxa* se dá desde imediato como um domínio ameaçador para o homem que seja pego desprevenido para os perigos que o *logos* é capaz de lhe oferecer.

De fato, não é somente uma questão de ausência de critérios de verdade o que torna a *doxa* um campo de atuação perigoso. Mais do que isso, é a capacidade do *logos* moldar a seu bel-prazer a opinião de quem o escuta que apresenta as maiores ameaças para alguém desprevenido e facilmente influenciável por *logoi* venenosos, motivo pelo qual o próprio Górgias adverte sobre os perigos oferecidos por esse senhor poderoso, ao comparar o *logos* a um *pharmakon*, capaz tanto de curar quanto de envenenar.

Mas preste-se atenção, pois os perigos não se dão unicamente no domínio especulativo. Górgias, de fato, em certas ocasiões<sup>40</sup> remarca a possibilidade de *logoi* conduzirem alguém à ação, ou seja, devido ao seu poder, o *logos* seria capaz de despertar emoções que poderiam chegar ao ponto de determinar uma decisão tanto para a ação quanto para a renúncia a esta. Desconfiamos que o caso de Helena seja paradigmático nesse sentido.

O *logos*, esse soberano tão poderoso, ao atuar no domínio doxástico é capaz exercer plenamente todo o seu poder persuasivo. Mais que isso: os seus poderes, o persuasivo ou o ilusório, derivam exatamente das características dessa instância incerta,

---

<sup>40</sup> Nesse sentido, no *Elogio*, a figura de Helena apresenta claramente essa questão, assim como a questão da visão tratada nos §§16-19.

dinâmica e de perpétua mudança. Ademais, a instância doxástica é garante da eficácia da ação do *logos*. Esta, a *doxa*, a instância da incerteza e da mutabilidade, é a instância ideal na qual o *logos* pode agir e, de modo irracional\ emotivo<sup>41</sup>, modificá-la ao surtir certo engano\ilusão que conduz à persuasão e, eventualmente, à ação<sup>42</sup>.

Os caminhos persuasivos, contudo, podem conduzir a dois destinos distintos, cada qual característico da instância sobre a qual o *logos* age. Como muito acertadamente observa Futter em seu artigo *Gorgias and the psychology of persuasion* (FUTTER, 2011, p. 8 e seguintes), esse processo pode dar-se em duas instâncias diferentes, ao depender de como o discurso é usado e tendo em vista qual finalidade a ser atingida. Os mecanismos da ação persuasiva podem tanto desembocar em erros do espírito, quanto em enganos da opinião. No primeiro caso trata-se genuinamente daquilo que Górgias chama de ‘engano\ilusão’: é a ação de um *logos* sobre a instância irracional humana, a instância emotiva típica das composições poéticas e trágicas; no segundo caso, trata-se da ação do *logos* sobre a *doxa*, entendida aqui como instância cognitiva que conduz alguém a considerar algo como *aceitável*. Nesse caso, a persuasão dar-se-ia num registro diferente daquele dos erros do espírito, pois aqui a persuasão não seria própria e exclusivamente derivada unicamente da ação de um *logos* sobre o aparato emotivo do ouvinte. Parece haver nessa instância certa relevância a consistência do

---

<sup>41</sup>UNTERSTEINER, 2008, p. 175-176.

<sup>42</sup> Muito pertinentes, nesse sentido, as palavras de Futter: “A noção de *doxa* não é um conceito unívoco. A questão fundamental- se é esta- é que podem ser encontrados três sentidos possíveis de *doxa* nesse trabalho. O Primeiro, em certas passagens, *doxa* parece ser melhor concebida como certa instância ou faculdade intelectual. Por exemplo, no §11, Górgias argumenta acerca da fragilidade intelectual do homem- as limitações de uma memória imperfeita, percepção do presente e previsão- a qual necessita da *doxa* como guia, apesar de insegura e incerta. Nesse contexto, *doxa* parece dar-se como uma instância cognitiva secundária, apesar de ser a que mais os homens se relacionam. [...] Em outros momentos do discurso, a *doxa* é melhor compreendida como sendo o estado cognitivo de um agente. Por exemplo, no *Helena* §13, Górgias oferece três exemplos de persuasão pelo *logos*: os discursos dos astrônomos, os debates jurídicos, e as disputas entre filósofos. [...] Considere-se a seguinte frase: “‘É necessário, porém, que eu o demonstre também à opinião dos ouvintes’”. Nessa sentença, o caso dativo sugere que a *doxa* é uma espécie de instrumento usado pelo orador, tornando-se, assim, nem uma instância cognitiva, nem uma condição subjetiva de consideração de algo como verdadeiro. Esse é, portanto, o terceiro sentido de *doxa* que pode ser encontrado no *Helena*.” (FUTTER, 2011, pp. 4-5). “The concept of *doxa* is by no means a straightforward one. The basic problem — if it is that — is that at least three possible meanings of *doxa* and its cognates may be distinguished in the work. First, in some places, *doxa* is best understood as an intellectual faculty or power. For example, in (11), Gorgias argues that man’s intellectual frailty — the limitations of imperfect memory (μνήην), awareness (ἔννοια), and foreknowledge (πρόνοια) — necessitates his use of *doxa* as guide (ὥστε περι τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψῆι παρέχονται) even though it is insecure (ἀβέβαιος) and slippery (σφαλερά). In these contexts, *doxa* seems to be a second-rate cognitive power, albeit one upon which human beings must rely. [...] Consider the following clause: ‘it is necessary to offer a proof to my hearers with an opinion’ (δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι) (9). In this sentence, the dative case suggests that *doxa* is a kind of instrument used by the orator, and so is neither a cognitive power nor a subjective state of taking something to be true. This is then the third sense of *doxa* discernible in the *Helen*..”

próprio discurso, ou seja, parece entrar em jogo uma questão lógica que coopera na ação do *logos* sobre o aparato emotivo de quem o escuta.

A questão é que Górgias não explora minimamente no *Elogio* essa noção, assim como não a retoma alhures: a nomeia para que, logo em seguida, a abandone e volte a tratar exaustivamente do primeiro caso de persuasão, o da ilusão. Voltaremos a essa questão novamente<sup>43</sup>. Por enquanto é preciso seguir a ordem das ideias do *Elogio* e continuar o caminho traçado por Górgias.

§12. Que motivo nos impede, pois, de pensar que também Helena se terá deixado seduzir do mesmo modo pelos discursos, não de sua livre vontade, mas como se fosse arrastada por uma força poderosíssima? De facto, no que respeita à situação de persuasão, esta não é de modo algum apenas parecida com a necessidade, mas possui a mesma força. É que o discurso persuasor da mente, persuade-a, força-a tanta a acreditar no que foi dito como a consentir no que é feito. Portanto, é quem persuade que é culpado de prática de violência, ao passo que a que foi persuadida, porque constringida pelo discurso, é sem razão, objecto de má reputação. §13. Que a persuasão, saída do discurso, também manipula a mente a seu bel-prazer, há que compreendê-lo antes de mais por aqueles discursos dos astrónomos que, destruindo uma opinião com outra opinião por eles criada, fazem com que as coisas incríveis e nada evidentes surjam como verosímeis aos olhos da opinião. Depois temos os inevitáveis debates, em que um só discurso, quando regido com arte, encanto e convence toda uma multidão, mesmo sem respeitar a verdade; em terceiro lugar, as discussões filosóficas, em que a rapidez do pensamento se mostra capaz de tomar facilmente alterável a credibilidade da opinião. §14. Relação idêntica possuem a força do Discurso em ordem à disposição do espírito e a prescrição dos medicamentos para a saúde do corpo. Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que aterrorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito.

Os argumentos que encerram esse momento expositivo do *Elogio*, momento em que Górgias apresenta a sua peculiar concepção de *logos*, sua finalidade, seu domínio de atuação e mecanismos de ação, retomam a figura de Helena e concluem o percurso argumentativo acerca do próprio *logos*.

Como primeira coisa, o pensador de Leontini reafirma a necessidade de livrar Helena de toda culpa se realmente ela fora enganada ou persuadida pelo *logos* de outro.

---

<sup>43</sup> Tudo isso será tratado exaustivamente pelo próprio Górgias na *Apologia de Palamedes*, discurso que será analisado logo em seguida.

A razão disso foi explicitada pelos argumentos nos quais o leontiniano expôs os mecanismos de ação do *logos*. Portanto, se Helena fora vítima do *logos* de outro, ela deve ser inocentada de toda e qualquer culpa. Ademais, o *logos* é capaz de, além de persuadir pelo engano e pela ilusão que cria, também de levar alguém a agir. Esse vínculo entre persuasão e ação é reafirmado aqui por Górgias: apesar de sua ação, pelo menos pelo que é apresentado aqui no *Elogio*, dar-se no aparato emotivo do ouvinte, essa ação moldadora da alma exercida pelo *logos* é capaz de convencer alguém a fazer ou não fazer determinada ação. Parece ter sido exatamente o que aconteceu com Helena: se ela realmente fora persuadida pelo discurso de alguém, a ação deste não se limitou a plasmar e a modificar sua alma, logo não se limitou ao domínio gnosiológico, mas estendeu-se até ao campo prático da ação humana, levando Helena a agir da maneira como agiu pelo engano e pela constrição de que é capaz.<sup>44</sup>

O pensador de Leontini continua a sua exposição apresentando uma classificação de três tipos diferentes de *logoi*, cada qual agindo em uma específica esfera e segundo regras peculiares a cada tipologia. O primeiro faz referência aos discursos dos astrônomos, ou seja, aos discursos dos filósofos naturalistas que pretendiam explicar a *physis*, uma instância perceptível a partir daquilo que perceptível não era, tornando, desse modo, visível o que não o era aos olhos da multidão ao substituir uma opinião por outra que se apresentasse como mais confiável. O segundo tipo de discurso é o dos oradores dos tribunais em que um orador devia convencer a um grande número de ouvintes. Tais discursos deviam persuadir pela solidez e pela robustez da argumentação (McCOY, 2010, pp.40 e seguintes) muito mais do que pela simples disposição harmoniosa das palavras (a qual, contudo, não deixa de ser importante até mesmo nesse tipo de discurso). Finalmente, o terceiro tipo é o das disputas filosóficas em que a rapidez do pensamento e a destreza do orador determinavam a vitória modificando e alterando a credibilidade da opinião.

---

<sup>44</sup> Nesse sentido: UNTERSTEINER, 2008, pp. 176-177; GIOMBINI, 2016, pp. 38-39; SERRA, pp. 124-125.

Os parágrafos que encerram a exposição das causas das ações de Helena nesse elogio apresentam Eros como última possível causa do agir da heroína que desembocou no abandono do esposo e a fuga para Tróia. O amor é apresentado por Górgias a partir de duas perspectivas diferentes as quais, todavia, ainda assim se alinham a todo o método expositivo apresentado até agora. Em um primeiro momento, o amor é apresentado como certa instância muito próxima ao logos tanto no que diz respeito à sua natureza quanto a seus efeitos, ao passo que, em um segundo momento expositivo, retomando o argumento do *nomos basileus* assim como tinha aparecido nas primeiras duas causas (no domínio inelutável do divino entendido como *Necessidade e Destino*), o amor é apresentado como a divindade *Eros*. Mais uma vez, quer se trate das paixões causadas pela visão ou quer se trate da ação de um Deus, Helena deverá ser livrada da mácula.

§15. E que fique dito: se ela se deixou convencer pelo discurso, não agiu contra a lei; pelo contrário, teve pouca sorte. Passo entretanto a expor a quarta causa com um quarto argumento. Se foi realmente o amor que causou tudo isto, não será difícil eximi-la da responsabilidade pela falta que dizem ter cometido. De facto, as coisas que nós vemos possuem uma natureza, não a que nós queremos, mas a que foi atribuída a cada um. Pois bem! Através da visão, a mente é afectada igualmente em seu comportamento habitual.

No movimento argumentativo central do *Elogio*, Górgias apresentou sua concepção de *logos* explicitando seu âmbito de atuação, suas funções e finalidades. Como se viu, este senhor soberano, atuando no campo da *doxa*, era capaz tanto de enganar pela magia da palavra quanto de persuadir, capaz de determinar tanto erros do espírito quanto enganos da opinião, ou seja, a ação do *logos* seria capaz de surtir em quem o escuta tanto o efeito de enganar no nível doxástico do conhecimento<sup>45</sup> quanto de enfeitiçar pelo suscitar determinadas emoções desejadas e pelo afastamento de outras indesejadas tendo em vista a persuasão do auditório.

Ora, nesse novo movimento argumentativo, o pensador leontiniano, ao apresentar o amor como quarta e última causa possível das ações de Helena, apresenta um argumento muito interessante ao vincular o amor ao órgão perceptivo da visão. Se o discurso apresentado pelo siciliano atingira até o momento a finalidade preposta no começo da obra, a de livrar a bela Helena da mácula que os poetas legaram-lhe, ao tratar das primeiras três causas, nada mais natural é aceitar que se realmente a heroína fora levada a agir do modo como agiu pela vista das belas formas de Páris, esta, Helena, novamente deverá ser livrada da culpa que mancha a sua imagem, pois assim como o *logos* é capaz de mover as pessoas ao suscitar certas emoções em quem o escuta, a vista também é capaz e, mais que isso, assim como o *logos* é capaz de enganar e iludir pela sua ação na alma dos ouvintes, a vista também seria capaz dos mesmos feitos. Górgias o demonstra da seguinte maneira:

§16. Na verdade, sempre que a vista contempla formações bélicas e o seu bélico uniforme, juntamente com o seu bélico armamento de bronze e de ferro, tanto de defesa como de ataque, logo ela se perturba perturbando a mente, a ponto de muitas vezes, aterrorizadas, as pessoas fugirem do perigo potencial como se ele fosse real. Com efeito, a forma habitual de viver, garantida pela lei, é destruída pelo pânico provocado pela visão que, entrando no espírito, provoca o desprezo que daquilo que é considerado nobre pela lei, quer daquilo que de vantajoso é trazido pela vitória. §17. Há quem, tendo visto coisas terríveis, perca também nesse preciso instante a presença de espírito face à situação que se lhe apresenta. É assim que o medo bloqueia e destrói a lucidez. Muitos caem em sofrimentos vãos, em doenças terríveis e em loucuras incuráveis: de tal modo a vista grava no espírito as imagens dos acontecimentos presenciados. E muita coisa pavorosa fica omitida, mas o que é omitido é idêntico ao que é referido.

---

<sup>45</sup>Nesse sentido, para maiores esclarecimentos, remete-se à nota 24.

O pensador siciliano, para explicar como a vista possa ser uma instância dotada de características semelhantes às do *logos*, lança mão de um argumento de extremo interesse na economia global da obra e que, de certa forma, retoma outro argumento apresentado no *Tratado* (CAVALCANTE, 2016, p.107) no qual encontramos, uma vez mais, a predominância da instância sensorial visual sobre todos os outros sentidos, quase remarcando por caminhos diferentes a primazia da vista em afetar a alma do homem em face das outras instâncias cuja capacidade de afetar a alma humana seria menor e mais restrita, por assim dizer.

A vista é apresentada pelo leontiniano como certa instância capaz de suscitar emoções em quem vê. Claramente, para demonstrar isso, Górgias usa um exemplo que facilmente mostra a capacidade da vista de despertar emoções principalmente se aquilo que é visto é algo que não agrada quem vê, mas que suscita temor e pavor. Ao ver um exército completamente disposto e organizado para a batalha, plenamente armado, marchando na direção de quem o vê, o soldado pertencente ao exército rival que deverá enfrentar esse exército marchante e pronto à luta, certamente esse tipo de visão seria capaz de despertar medo e temor em qualquer um. Mas imagine-se a seguinte situação: que essa visão seja tão aterrorizante ao ponto de obnubilar completamente o juízo do contemplante e que, por essa razão, o terror tomasse conta dele e, mesmo tendo ciência dos riscos e das punições de se quebrar a lei da cidade, este soldado completamente tomado pelo pavor da visão do exército inimigo marchando em sua direção, abandone o posto e deixe o campo de batalha tendo em vista evitar a luta para salvar a própria vida. O medo de perder a vida fora maior do que o medo da punição por ter ido contra uma lei da cidade, mas mesmo assim, este soldado preferiu se tornar um desertor ao enfrentar o inimigo e arriscar perder a própria vida. O fato que desembocou na determinação de uma maior vantagem e utilidade em se tornar desertor em face da possibilidade de se perder a vida em campo de batalha, fora um processo desencadeado por uma determinada visão aterrorizante que afetou de tal maneira a alma de quem a contemplou que o levou à execução de determinada ação.

Não é preciso muito para perceber como os processos sobre a alma exercidos pelo *logos* sejam muito parecidos, em determinadas circunstâncias, aos exercidos pela vista e que a capacidade tanto de um quando da outra de suscitar emoções seja também muito próxima. Para tentar lançar um pouco mais de luz acerca dessa questão:



As pessoas, diz Górgias, ao serem tomadas pelo pavor, tal como no exemplo da visão de um exército bem armado, podem se desorganizar mentalmente, pois no instante em que veem, “perdem o sentido do presente” (§17). Assim a imagem, ou melhor, o que a imagem diz para aquele que a vê, pode bem fazer com que a pessoas caiam em doenças terríveis e loucuras incuráveis (καὶ deinâis nósois καὶ dysiátois maníais periépeson). Pela sequência do raciocínio de Górgias, compreende-se que tanto as imagens percebidas pela visão “inscrevem no pensamento as imagens das coisas vistas”, como também as imagens provocadas pela fala, tal como o exemplo de Helena imitando as vozes das esposas dos soldados. Os discursos, nesse contexto em que é desenvolvido por Górgias, podem ter também a capacidade de produzir sofrimentos, doenças e loucuras, na medida em que também têm a potência necessária para atingir intensamente as emoções (SALLES, 2014, p. 107).

Mas se é verdade que a visão de certas disposições de figuras como a de um exército completamente armado, podem suscitar medo e pavor levando até mesmo à loucura quem as vê, por outro lado certas disposições de figuras podem suscitar em quem as contempla felicidade e harmonia.

§18. Por outro lado, os pintores quando, a partir de muitas cores e corpos, acabam por modelar, com perfeição, um corpo e uma figura, deleitam aí a vista: a produção de estátuas de homens e a criação de imagens de deuses proporcionam aos olhos uma contemplação agradável. Nestas condições é natural que a vista se aflija em relação a umas e se apaixone em relação a outras. Por outro lado, múltiplos objectos provocam em muita gente paixão e desejo em relação a muitas obras e corpos.

Nesse momento, Górgias encerra o argumento referente à vista e seus mecanismos de ação sobre o espírito humano ao apresentar o outro lado da moeda das funções da vista e sua ação sobre a alma, aquele em que se mostra como a visão seja também capaz de despertar emoções agradáveis pela contemplação de formas harmoniosas e belas.

Vale notar que parece que o leontiniano resgata aqui a analogia apresentada anteriormente que comparava o *logos* a um *pharmakon*. Nesta, o pensador siciliano afirmara que assim como um remédio é capaz de curar ou de tirar a vida de um corpo (aproximando, nesse momento de sua exposição, o amor a certa doença que aflige o corpo), o *logos* também seria capaz de curar ou fazer adoecer a alma humana.

Deslocando o eixo de sua discussão do *logos* para o domínio das percepções visuais, Górgias parece advertir que esse mesmo processo que pode conduzir a curar

uma doença pode se verificar também no domínio visual das percepções. Contemplar objetos apavorantes pode suscitar medo e terror em que as vê, desembocando até mesmo em loucura, ao passo que a contemplação de formas harmoniosas e belas pode curar a alma humana ao despertar felicidade, paixão ou até mesmo amor. O amor, assim, é considerado como algo que faz parte do homem, ao ser concebido como desejo. Afirma-se, por conseguinte, uma vez mais, a capacidade da vista de despertar emoções em quem contempla determinadas formas e objetos, demonstrando que não é uma função exclusiva do *logos* a de suscitar emoções nos homens.

§19. Portanto, se o olhar de Helena sentiu afeição pelo corpo de Alexandre e transmitiu à mente o combate de Eros, que há nisso de estranho? Se ele é um deus, dotado da força divina dos deuses, como poderia o mais fraco rejeitá-lo e afastá-lo de si? Se se trata duma doença humana e dum erro de ignorância da mente, não há que condenar isso como falta, mas julgá-lo como um infortúnio: na verdade, aconteceu da forma que aconteceu, devido aos enredos da fortuna e não aos conselhos da inteligência, devido aos constrangimentos do desejo e não aos preparativos da arte.

Esse movimento argumentativo se encerra repetindo que, se até aqui foram aceitos os argumentos apresentados para livrar Helena da mácula que os poetas lhe atribuíram, então deve-se aceitar até mesmo esse último, ainda mais se, ao invés da visão das belas formas de Paris, fora um Deus o responsável pelo fato da bela Helena ter agido da maneira como que agiu. Nesse momento Górgias resgata, mesmo que muito rapidamente, sem explorar o argumento, a questão do *nomos basileus* exercido no inelutável domínio do divino. Em todos os casos, Helena deve ser inocentada novamente.<sup>46</sup>

Chega-se, assim, aos dois parágrafos finais do *Elogio*:

---

<sup>46</sup> Mura, nesse sentido: “Retornando a Górgias, na última seção do *Elogio* a percepção visiva de que o amor é um dos reflexos possíveis, tende a dominar o homem e a não ser dominado por este. Portanto, do momento que a capacidade das sensações de despertar emoções pode ser considerada equivalente ao poder de sugestão do *lógos*, não se pode considerar “amor” como uma justificação menos válida e eficaz em relação a todas as outras apresentadas anteriormente”. Do original: “Ritornando a Gorgia, nell’ultima sezione dell’*Encomio* la percezione visiva, di cui l’amore è un rifl esso, è incline a dominare l’uomo e non a esser dominata da questo. Quindi, poiché la capacità di coinvolgimento emotivo delle sensazioni può essere considerata equivalente al potere di soggezione del *λόγος*, non si deve considerare «amore» come una giustifi cazione meno valida ed effi cace rispetto alle altre trattate in precedenza.”. MURA, 2005, pp. 29-30.

§20. Que necessidade haverá, pois, de considerar justa a condenação de Helena que, se fez o que fez por se ter apaixonado, por ter sido persuadida pelo discurso, arrastada pela violência ou forçada pela deusa Necessidade, fica completamente ilibada da acusação? §21. Com este discurso afastei a ignomínia que pesava sobre uma mulher e permaneci fiel ao objectivo que fixei no início do discurso; tentei destruir a injustiça dum censura e a ignorância dum opinião; quis fazer deste discurso um elogio para Helena e um divertimento para mim.

Aproximando-se de sua conclusão, o pensador de Leontini retoma, enumerando-as em ordem invertida, as quatro causas do agir de Helena, enquanto o *Elogio* se encerra, de maneira complexa, abrindo à possibilidade de uma brincadeira.

### 3. A APOLOGIA DE PALAMEDES: O FATO QUE JAMAIS ACONTECEU

A *Apologia de Palamedes* faz parte dos documentos gorgianos que chegaram até nós de forma completa conjuntamente ao *Elogio de Helena*, obra que analisamos no capítulo anterior dessa dissertação, o *Epitáfio* <sup>47</sup> conjuntamente às doxografias de Anônimo e Sexto Empírico sobre o *Tratado do não-ser*.

Ao contrário do discurso que tinha em vista livrar a bela Helena da mácula da qual os poetas investiram-na ao longo da tradição oral de marca homérica, a *Apologia de Palamedes* desde os primeiros momentos argumentativos se apresenta ao leitor-ouvinte de forma bastante diferente. Se no *Elogio* é possível encontrar um proferidor do discurso que, ao proferi-lo, quer livrar alguém da mácula e da ignomínia partindo de antemão do fato de que o ato já fora consumado (a traição de Helena, o abandono da família e da pátria cometido pela bela heroína e o conseqüente deflagrar da sanguinária

---

<sup>47</sup> Apesar de alguns não considerarem esse documento um real testemunho de Górgias: tende a ser considerado mais um conjunto de fragmentos isolados do que um verdadeiro discurso, assim como, por exemplo, são considerados o *Elogio* e a *Apologia* (SPATHARAS, 2001).

guerra entre Áqueos e Troianos), no caso da *Apologia* o cenário é completamente diferente.

A defesa se dá em primeira pessoa, isto é, o cenário dramático é composto como se Palamedes em primeira pessoa tivesse preparado a sua defesa a ser apresentada no tribunal e ele mesmo a tivesse apresentado. Mas as peculiaridades não se resumem a isso.

Se por um lado o *Elogio* toma como pretexto o fato de livrar da culpa a bela Helena e, a partir disso, Górgias aproveita para apresentar uma longa e primorosa exposição acerca do que seria a sua peculiar concepção de *logos*, na *Apologia* o que se encontra é uma minuciosa exposição ordenada de argumentos que, ao que parece, visariam mostrar a maior possibilidade de um fato ter acontecido de um certo modo do que de outro – no caso, mostrar o fato de que Palamedes não cometeu o crime de que é acusado e que a acusação movida contra o herói grego por Ulisses é fundada sobre argumentos frágeis e não condizentes com o comportamento de um homem racional.

Essa particularidade da *Apologia* poderia ter fortemente contribuído, ao nosso ver, na consolidação da concepção de que, primeiramente, Górgias nada mais teria sido do que um mestre da arte retórica sem ulteriores pretensões e compromissos filosóficos<sup>48</sup>, logo, que a própria *Apologia* nada mais seria do que um exemplo de discurso retórico que teria sido usado pelo leontiniano para ensinar certa arte a seus alunos, fazendo desse discurso uma espécie de material didático para ensinar as pessoas como construir bons discursos persuasivos. Em segundo lugar, devido a essa conjuntura de fatos, a própria *Apologia* teria sido deixada de lado mesmo quando a figura dos pensadores que acabaram por serem rotulados (acertadamente ou não) como ‘sofistas’, fora reabilitada no interior do panorama especulativo-filosófico ocidental, sorte que não aconteceu com o *Elogio* e o *Tratado*, obras que foram exaustivamente estudadas e comentadas<sup>49</sup>.

Mais uma vez, é preciso tomar cuidado com esse tipo de visão. Assim como no *Elogio*, também aqui no caso da *Apologia* defendemos a possibilidade de que esse discurso não seja somente uma ferramenta didática usada por Górgias para ensinar aos outros como vencer disputas verbais. Aderindo à hipótese levantada por Untersteiner

---

<sup>48</sup> Nesse sentido, UNTERSTEINER, 2008, p. 209 Nota 1.

<sup>49</sup>Mazzara, ao notar esse fato, critica a análise feita por Untersteiner e promete uma análise mais acurada e aprofundada. (MAZZARA, 1983).

(2008, p. 201), acreditamos na necessidade de ler e interpretar as obras de Górgias como um conjunto que não deve ser separado e, portanto, ler a *Apologia* como um *continuum* do *Elogio* e, assim como o diretor de uma peça de teatro que não aparece na encenação mas que tudo redigiu e tudo orquestrou para que a apresentação acontecesse com sucesso, tendo ambos, o *Elogio* e a *Apologia*, o *Tratado do não-ser* como base teórica fundamental, uma espécie de pressuposto fundamental sem o qual tudo não passaria de um aglomerado de afirmações conflitantes.

Como é possível que Górgias, no início do *Elogio*, fale que a virtude do discurso é a verdade, sendo que a verdade é algo de extrema problematicidade se considerarmos as três teses do *Tratado* as quais, seguindo a linha argumentativa que apresentamos desde o início das análises e mantivemos até o momento, estão à base dos discursos gorgianos? E como essa questão aparece e é tratada no interior da exposição da *Apologia*?

Apresentaremos um breve resumo do conteúdo dos parágrafos do discurso para que, logo em seguida, se apresente uma análise mais detida dos parágrafos fundamentais que nos permitirão apresentar argumentos a favor de nossa hipótese inicial<sup>50</sup>.

O discurso apresenta 37 parágrafos estruturados da seguinte maneira<sup>51</sup>:

§§1-5: Início da defesa, momento em que Palamedes apresenta uma série de argumentos que visam conquistar a benevolência do auditório. O argumento inaugural usado é o da morte à qual, segundo Palamedes, todos estão sujeitos e à qual ninguém pode escapar: fará a diferença a justiça ou não da morte, o que será determinado, no caso específico do herói grego, pelos juízes que têm o poder de decidir se condenar ou não à morte um homem inocente. Assim, desde os primórdios da argumentação, Palamedes se coloca do lado dos injustiçados, cujo destino será decidido por juízes que deverão ser convencidos da inocência do acusado, possuindo esses a

---

<sup>50</sup> Não será oferecida uma análise de todos os parágrafos do discurso, ao contrário do que foi feito no caso do *Elogio de Helena*: pela extensão do discurso que se está a analisar e pela própria ordenação interna da argumentação apresentada na *Apologia*, a qual visa esgotar todas as possibilidades de um fato para demonstrar a intrínseca impossibilidade de se cometer esse fato, se preferiu dar ênfase aos parágrafos que mais explicitamente nos servirão para defender argumentos a favor de nossa hipótese inicial. Nos limitaremos, no que diz respeito aos parágrafos de menor relevância, a enunciar o argumento geral do parágrafo para, logo em seguida, continuar na exposição.

<sup>51</sup> Compartilhamos da divisão estrutural apresentada por Manuel José de Sousa Barbosa e Inês Luisa de Ornellas e Castro, assim como da divisão oferecida por Martinez, 2008.

força necessária para isso, ao passo que ao acusado resta a força de seu discurso, tendo ele a certeza de sua inocência.

§§ 6-12: Palamedes apresenta a primeira parte da prova de sua inocência. Tendo anunciado a falsidade da acusação movida por Ulisses (§6), o herói inicia sua defesa apresentando a prova da impossibilidade material dele ter cometido o crime de que é acusado. A argumentação é construída visando destruir todas as bases de todas as hipóteses possíveis que poderiam ter determinado o ato de traição. Ela é oferecida nos seguintes termos: impossibilidade de se comunicar com um bárbaro, pois para que a comunicação pudesse acontecer isso deveria ter sido organizado por alguém e deveria ter acontecido ou somente entre Palamedes e o bárbaro, ou na presença de outras testemunhas, tendo pactuado garantias para que a segurança de todos fosse preservada e tendo estabelecido uma recompensa proporcional ao risco corrido ao se trair a pátria. Seja como se imagine esse encontro, em circunstância alguma ele poderia ter acontecido assim como a acusação afirma.

§§13-21: Palamedes apresenta a segunda parte de sua prova. Tendo demonstrado a impossibilidade material do crime, o acusado passa a demonstrar que mesmo admitindo que ele tivesse tido a oportunidade para cometê-lo, ele jamais teria querido trair a pátria. Os argumentos usados por Palamedes são:

a) o acusado não teria aspiração alguma ao governo nem sobre os gregos (que seria impossível sendo eles os melhores dentre os homens), nem sobre os bárbaros;

b) completo desinteresse para acréscimo de riqueza, pois o acusado já gozava de uma situação financeira que lhe permitia o bem viver e um estilo de vida que não exigia ulteriores ganhos;

c) completo desinteresse para maior honra, pois o acusado já teria conduzido uma vida honrada e já gozaria da estima dos gregos;

d) ausência de benefícios derivados do ato de traição: o acusado não traria para si nenhum benefício do ato de traição; na realidade só traria para si inconvenientes e infortúnios, sendo sua segurança ameaçada;

e) todos agem tendo em vista o bem dos amigos e o mal dos inimigos, mas traindo a pátria Palamedes obteria exatamente o contrário; isso não seria razoável, pois não se deseja o mal dos amigos e o bem dos inimigos;

f) novamente o acusado afirma a ausência de vantagens ao se trair a pátria, ao passo que todos agem tendo em vista o que é mais útil;

g) devido aos argumentos acima, demonstra-se que todas as consequências do ato de traição trariam mais malefícios do que benefícios ao agente, o que deveria ser suficiente para demonstrar a impossibilidade mesmo psicológica de se querer cometer um ato desses.

§§22-32: Palamedes, tendo apresentado as duas provas da impossibilidade de ele ter cometido o crime de que é acusado, passa à interpelação direta do acusador Ulisses. A argumentação é apresentada de forma a minar as bases da fundamentação da acusação. Para que a acusação tivesse fundamentos legítimos:

a) ou o acusador tinha conhecimento certo da traição (conhecimento obtido de forma direta, ou por participar do ato de traição, tornado o acusador cúmplice, ou por ter testemunhado em primeira pessoa o crime ou tendo conhecimento oriundo do relato de um participante em primeira pessoa);

b) ou o acusador teria uma testemunha do crime e, por essa razão, deveria ser capaz de apresentar essa testemunha ao tribunal para que pudesse oferecer um relato do acontecido;

c) ou o acusador meramente supôs a traição e, por essa razão, não possui conhecimento certo.

Em todos os casos, a acusação se mostraria sem fundamento.

§§25-27: Negando-se a oferecer argumentos que se dirigissem diretamente contra a conduta de Ulisses e que relatassem crimes cometidos pelo acusador (conduta que mancharia a honra do acusador ao dirigir-se diretamente contra a pessoa e não contra os argumentos oferecidos), Palamedes decide continuar na apresentação de argumentos que demonstrassem a problematidade da acusação movida por Ulisses. Nesse sentido o acusado demonstra a inconsistência de certas afirmações proferidas pelo acusador em que um sujeito possuiria ao mesmo tempo características contraditórias. Todo argumento desse tipo deveria ser descartado devido justamente a essa característica.

§§28-36: Palamedes encerra a interpelação ao acusador e passa à interpelação aos juízes; a argumentação é dividida assim:



§§28-32: Palamedes apresenta resumidamente o modo em que conduziu a sua vida até o momento da acusação, tendo em vista mostrar que o estilo de vida e o próprio caráter do acusado não condiriam com um ato tão reprovável quanto o ato de trair a pátria;

§§ 32-36: Anúnciação da renúncia do acusado à apresentação de amigos que apresentassem discursos em favor dele (prática comum em casos de julgamento), preferindo que a solidez da argumentação oferecida falasse por si só; mônimo aos juizes sobre as nefastas consequências à honra destes ao se sentenciar injustamente à morte um homem que mais que outros favoreceu o próprio povo e a humanidade como um todo.

§ 37: Conclusão da defesa: .Palamedes, devido à excelência de seu auditório, se recusa a oferecer uma recapitulação de todos os argumentos apresentados em sua defesa.

Apresentada a estrutura geral do discurso, pode-se agora retomar os principais parágrafos e continuar a nossa exposição. Os primeiros cinco parágrafos da *Apologia* abrem o movimento argumentativo da defesa de Palamedes:

§1. Tanto a defesa quanto a acusação não estabelecem um decreto sobre a morte. Com efeito, a Natureza, no dia em que surgiu, condenou à morte, com um voto claro, todos os mortais. Corre-se também o risco do desprezo e da estima social, caso eu tenha de morrer segundo a justiça, ou de forma violenta, coberto dos maiores ultrajes e da culpa mais infamante. §2. Quanto a essas duas questões, vós tendes todo o poder sobre uma, enquanto eu o tenho sobre a outra; do meu lado, tenho a justiça; vós tendes a força: se quiserdes, facilmente me podereis mandar matar; vós sois poderosos naquilo em que me não foi dado possuir poder algum. §3. Pois bem! Se o acusador Ulisses me acusasse visando a salvação da Grécia, ou porque sabia perfeitamente que eu entregara a Grécia aos bárbaros, ou porque presumia que, de qualquer forma, as coisas assim se passavam, nesse caso, ele seria o melhor dos homens. E como não, se ele salvara a Pátria, os filhos, a Grécia inteira, punindo, além disso, o culpado? Mas se foi por inveja, por desonestidade e perfídia que ele urdiu a presente acusação, do mesmo modo que, por aquelas razões, seria considerado um excelente homem, por estas mesmas será considerado um péssimo homem. §4. Ao falar destes assuntos, por onde hei-de começar? Que dizer em primeiro lugar? Em que ponto da minha defesa me deverei eu deter? É que uma acusação não demonstrada provoca um espanto evidente e, por causa desse espanto, o discurso fica forçosamente bloqueado se eu nada descobrir a partir da própria verdade e da presente situação de constrangimento, perante mestres mais perigosos do que inventivos. §5. Que o meu acusador me acusa sem a certeza absoluta, disso eu tenho a absoluta certeza. Na verdade, sei com toda a certeza nada ter feito do que me acusam,

nem percebo como poderia alguém ver o que não aconteceu. Se ele inventou a acusação supondo que as coisas se passariam assim, de dois modos vos demonstrarei que ele não fala a verdade. Com efeito, nem que o quisesse eu teria possibilidade, nem tendo possibilidade, eu quereria empreender tais acções.

De maneira muito próxima à estratégia argumentativa usada no *Elogio de Helena*, aqui também Górgias utiliza como início do discurso certo tipo de argumentação que tem em vista introduzir certa questão a partir da qual o autor apresentará uma nova perspectiva acerca da mesma. No *Elogio* tratou-se de mostrar como a bela Helena, seja como tenham acontecido os fatos, não pode evitar-se a ir com Páris para Troia; no caso da *Apologia* trata-se de mostrar, por meio de um *logos*, a inocência de um homem acusando injustamente por Ulisses.

Nos primeiros dois parágrafos Palamedes, a partir do tema da morte, já estabelece discursivamente a necessidade de se julgar a partir de certos critérios de justiça (UNTERSTEINER, pp.201-202; CAVALVANTE, 2016, p. 117), pois todo e qualquer julgamento que tem em vista decidir sobre a vida ou a morte de um homem não incide diretamente sobre a morte em si, desde que a natureza já determinou de antemão que o destino de todos os mortais terminasse inevitavelmente com ela, e sim pelo fato de que um julgamento incidirá diretamente sobre a justiça ou a injustiça de uma condenação à morte.

Se no caso da morte os mortais não têm responsabilidade alguma, do momento que todo mortal está fadado inevitavelmente a ela de maneira natural, no caso específico de um julgamento de pena de morte certos homens passam a ter responsabilidade sobre esta. Os juízes, os quais têm o poder de decisão sobre a vida ou a morte de um acusado, são investidos dessa responsabilidade, sendo eles os artífices de uma condenação ou absolvição justa se o julgamento for conduzido segundo critérios justos. O exórdio de Palamedes traz em questão justamente esse fato: não podendo os juízes saber certamente o que acontecera, Palamedes, única pessoa, conjuntamente a Ulisses, que sabe certamente de sua inocência, deverá construir um discurso para mostrar aos juízes esse fato. O *logos*, incapaz de ter acesso à verdade e de comunicá-la, será então o instrumento pelo qual o acusado tentará expor o fato de sua inocência ao seu auditório. Não podendo ter acesso à verdade absoluta e, muito menos, podendo comunicá-la a outrem, restará ao *logos* a finalidade de persuadir quem o escuta, exatamente como se viu no *Elogio de Helena*.

A argumentação avança no terceiro parágrafo com a explicitação do fato de que o acusador, para mover a acusação, ou viu diretamente o fato acontecer, logo *sabia* certamente do acontecimento, ou supôs o fato, e nesse caso ele não teria um conhecimento certo acerca da questão, e sim meramente certa opinião tendo escutado o *logos* de outro. Seja como for, Palamedes questiona não tanto o caráter pessoal do acusador, mas as razões que levaram Ulisses a mover a acusação contra ele e, desde imediato, o acusado não deixa de sugerir certa má-fé por parte do acusador Ulisses. Entretanto, novamente esbarra-se na impossibilidade de acesso à verdade<sup>52</sup>: os juízes não conhecem o fato, não o experienciaram e, por esse motivo, é preciso que Palamedes construa um discurso que seja capaz de mostrar-lhes o que aconteceu segundo o acusado. Tudo, portanto, deverá ser exposto via discurso, via *logos*.

Finalmente, os últimos dois parágrafos do exórdio apresentam as intenções discursivas que Palamedes pretende trilhar a partir daqui.

Em um primeiro momento, o herói aponta para a grande dificuldade de se defender de uma acusação que parte de um fato que jamais aconteceu. De fato, Palamedes constata a impossibilidade de refutar algo que absolutamente não aconteceu. Contudo lá está ele, acusado de um crime que não cometeu e obrigado a defender-se. Não havendo objeto de refutação, resta ao acusado construir um discurso capaz de esgotar todas as possibilidades de realização do crime. Somente assim Palamedes pode vislumbrar uma possibilidade de demonstrar a sua inocência.

Contudo, mais uma vez esbarramos nos limites do *logos*: o discurso que o acusado está prestes a construir e proferir não será capaz de trazer à luz a verdade, mas poderá somente apresentar argumentos plausíveis que terão em vista apontar para a inconsistência e a não-plausibilidade dos argumentos da acusação. Em outras palavras, se o discurso de defesa de Palamedes atingir o seu objetivo, mostrar aos juízes a maior

---

<sup>52</sup> Gostaríamos, nesse sentido, de reportar brevemente as palavras de Martinez a respeito de uma questão discutida entre os comentaristas acerca de uma possível oposição entre *verdade e opinião*, oposição que parece ser colocada pelo próprio Górgias: “Vários comentaristas destacam nessa passagem a oposição entre *aletheiae doxa doxa*, verdade e opinião (que será retomada no § 24), ou conhecimento e crença, como querem alguns, para interpretá-la como característica do que seria uma teoria do conhecimento para Górgias, em que o conhecimento resultaria superior à opinião.<sup>41</sup> Tal conclusão, no entanto, pode ser precipitada, sobretudo se observarmos que os dois termos da dicotomia parecem ter o mesmo peso, ao menos nesse momento, para que possamos julgar a superioridade de um sobre o outro. Certamente, assinala-se uma distinção entre os dois termos (reforçada pelos advérbios que os acompanham, de clareza e incerteza, respectivamente), mas o contraste maior que se destaca aqui é entre os dois motivos que teriam levado Odisseu a formular a acusação: devoção (*ευνοια*) à Hélade ou inveja/perfídia, uma vez que sua acusação, fosse baseada no conhecimento ou na crença, estaria plenamente justificada desde que motivada pela *ευνοια*.” MARTINEZ, 2008, pp. 93-94. Cavalcante também chama a atenção para esse fato (CAVALCANTE, 2016, p. 120).

plausibilidade de sua inocência, este terá se apresentado de uma maneira mais sólida do que o discurso de acusação.

Palamedes tentará mostrar a sua inocência por duas vias distintas: sua defesa será articulada em duas provas, uma objetiva, a outra subjetiva. Essa estratégia argumentativa abre mão de uma acusação direta contra o acusador Ulisses, e privilegia claramente a via do discurso. Não podendo refutar um fato acontecido, Palamedes analisará todas as possíveis razões que poderiam tê-lo levado a cometer o ato de traição contra a pátria, tanto as razões materiais quanto as motivações psicológicas. Ao fazer essa análise o herói tentará mostrar a impossibilidade de realização do ato em todas as instâncias possíveis, fato que eventualmente explicitará o caráter pouco plausível da acusação movida contra ele.

A partir do sexto parágrafo até o décimo segundo, Palamedes apresenta a exposição da primeira das duas provas que pretende apresentar aos juízes, a prova material da impossibilidade de ter cometido o crime do qual é acusado:

§6. Irei abordar, em primeiro lugar, esta hipótese, a de que eu não tenho a possibilidade de o fazer. De facto, era preciso que, antes de mais, a traição tivesse um início qualquer, início esse que poderia ser uma conversa. É que antes de acções a empreender, é necessário que haja conversações prévias. Mas como seriam possíveis conversações sem quaisquer encontros? E de que forma teria sido possível um encontro sem ele se ter dirigido até mim ou eu ter ido até junto dele? Tão-pouco uma mensagem em tabuinhas teria chegado sem um portador §7. Mas suponhamos isto: que foi possível uma conversa. Nesse caso, pois, ter-nos-emos, com certeza, encontrado, eu com ele e ele comigo. De que modo? Quem encontra quem? Um grego encontra-se com um bárbaro. Mas como? Escutando ou falando? A sós? Mas cada um de nós ignora a língua do outro. Com um intérprete, então? Nesse caso, um terceiro teria testemunhado coisas que convinha manterem-se ocultas. §8. Mas seja: também isso aconteceu (embora isso não tenha acontecido). Seria necessário, então, que eles dessem e recebessem garantias mútuas. Qual teria sido, pois, a garantia? Um juramento? Mas quem iria acreditar num traidor como eu? Reféns? Quais? Eu teria entregue, por exemplo, o meu irmão, pois não tenho outro, e o bárbaro um dos filhos. A ser assim, na verdade, tratar-se-ia duma caução da maior confiança, tanto dele em relação a mim, como de mim em relação a ele. Mas tais coisas teriam sido notórias para todos vós. §9. Dirá alguém que baseamos a caução em objectos de valor, eu dando e eu recebendo. Poucos objectos, então? Mas não é normal receber poucos objectos em troca de grandes serviços. Muitos? Como se teria então efectuado o transporte? De que modo uma só pessoa os levaria? Ou tê-los-ão levado muitas pessoas? Mas se fossem muitos a levá-los, muitas seriam as testemunhas da conjura, ao passo que sendo um só não seria muito o que se transportava. §10. E o transporte, efectuou-se de dia ou de noite? Mas, sendo as sentinelas numerosas e próximas entre si, não seria possível passar por elas sem ser notado. Terá sido então de dia? Mas a claridade dificulta tais coisas. Seja. Terei eu saído para receber os tais objectos ou ter-mos-á ele trazido, vindo ao meu encontro? Ambas as coisas são, na verdade, impraticáveis. E

após os ter recebido, como é que os terei ocultado, tanto dos que se encontravam no interior como dos que estavam fora? Onde os terei colocado? Como os terei guardado? Se me servisse deles, far-me-ia notado; mas não me servindo, que utilidade retiraria deles? §11. Por ventura terá acontecido o que de facto não aconteceu: ter-nos-emos encontrado, teremos conversado, teremos chegado a um acordo, terei recebido dele objectos preciosos, ter-me-ei dissimulado após os ter recebido, e escondi-os. Teria sido necessário sem dúvida, realizar aquelas coisas por causa das quais aconteceram estas. Pois bem! Isto é ainda mais impraticável do que o que foi referido. Na verdade, ao agir, fá-lo-ia só ou na companhia dos outros? Quais? É evidente que com alguns dos que me acompanhavam. Homens livres ou escravos? Eu ando habitualmente convosco, que sois livres. Algum de vós sabe, então, de alguma coisa? Que fale. Por outro lado, no que respeita os escravos, de que forma não seria inverossímil? Na verdade, eles acusam-nos deliberadamente para obterem a liberdade, ou mediante o constrangimento, se torturados. §12. E de que forma a acção teria sido levada a cabo? É óbvio que seria necessário fazer entrar inimigos mais poderosos do que vós, o que é impossível. Como é que eu os teria introduzido? Pelas portas? Mas não estava em meu poder abri-las ou fechá-las; pelo contrário, os chefes é que são os senhores delas. Por sobre as muralhas, então, servindo-me de uma escada de corda? Mas, nesse caso, não teria sido logo descoberto, já que elas estão reforçadas de sentinelas a toda a volta? Abrindo então uma brecha através da muralha? Mas nesse caso todos se teriam apercebido, pois a vida militar decorre ao ar livre, em acampamentos, onde todos observam todos e por todos são observados. Seria assim inteiramente impossível para mim fazer o que quer que fosse, onde quer que fosse.

Nesse momento vê-se que Górgias\Palamedes lança mão de um tipo peculiar de argumentação, uma estratégia de recuo, em que se afirma, em um primeiro momento, a impossibilidade de algo para, logo em seguida, conceder o que fora negado anteriormente a fim de refutá-lo definitivamente por outro argumento<sup>53</sup>. Ao apresentar e refutar todos os elementos necessários para que um ato de traição se concretizasse, Palamedes visa minar as bases argumentativas da acusação e, ao tornar visível a impossibilidade do primeiro elemento, conseqüentemente, o acusado poderá mostrar a impossibilidade de todos os outros justamente pela estratégia argumentativa de que lançará mão.

Os argumentos usados para a prova da impossibilidade material do ato de traição são:

a) para que a traição acontecesse esta deveria ter tido um início, uma conversa, por exemplo (§6);

---

<sup>53</sup>Assim como se disse no início dessa análise, não serão analisados todos os parágrafos da *Apologia*. Pela estrutura argumentativa apresentada na prova *lógica* optou-se por reportar sucintamente o tema geral de cada parágrafo; o que nos interessa, nesse momento, é mostrar a forma em que Górgias apresenta um exemplo de prova de um fato, não tanto o conteúdo específico de cada passagem.

- b) quais as circunstâncias em que se deu o encontro que permitiu a primeira conversa (como fora possível um encontro entre o acusado e os bárbaros?); quem participou do encontro (Houve a presença de outros além do acusado e do bárbaro? Haveria testemunhas do encontro? Se houver, deveriam ser apresentadas ao longo do processo.) (§7);
- c) Quais as garantias oferecidas para esse encontro e como entregá-las sem que ninguém dentre os gregos o notasse? (§8-9);
- d) Quando tudo isso poderia ter acontecido, de dia ou de noite, e como ocultar a recompensa obtida pelo ato de traição? (§10);
- e) Admitindo que tudo isso tivesse acontecido, quem teria auxiliado no bom êxito da operação, homens livres ou escravos? Em ambos os casos haveria testemunhas que poderiam relatar no julgamento o fato acontecido (fato que não se deu: Ulisses fora incapaz de apresentar qualquer testemunha) (§11);
- f) Como garantir o acesso dos bárbaros entre os muros gregos sem que ninguém o notasse? (§12).

A argumentação apresentada por Palamedes e, principalmente, a estratégia adotada por este ao oferecer seu discurso esgotam por completo toda e qualquer causa que poderia ter permitido o acontecimento do ato de traição – sempre lembrando que Palamedes parte de uma concessão ao acontecimento do fato, não tendo este jamais acontecido. Seja como se queira interpretar o fato, Palamedes mostra que dificilmente ele teria conseguido praticar o crime de que é acusado e, mesmo admitindo por absurdo que este tivesse conseguido praticar o ato de traição, teria sido muito pouco provável que tivesse acontecido sem que pelo menos alguém dentre os seus companheiros de armas, os mesmos que agora estão lá para julgá-lo, se apercebesse de alguma coisa. Estando assim as coisas, o acusado, ao expor a impossibilidade material de execução do ato de traição avança e começa a apresentar a segunda prova de sua inocência, a da via subjetiva.

Os parágrafos que vão de §13 a 21 são os dedicados à segunda prova da inocência de Palamedes, momento em que o herói articula a sua defesa partindo da premissa de que, mesmo que tivesse tido a oportunidade de cometer o crime de que é acusado, jamais teria desejado cometê-lo:

§13. Examinai em comum também isto. Por que razão me conviria querer efectuar tais coisas se, de todos, era eu quem tinha mais poderes? Na verdade, ninguém deseja correr os maiores riscos, gratuitamente, nem ser considerado o maior celerado na maior baixeza. Mas por que razão (Eu insisto de novo nisto)? Para exercer o poder de forma absoluta? Sobre vós ou sobre os bárbaros? Sobre vós seria impossível, pois sois tantos e tão valorosos, e possuis tudo o que de melhor existe: as virtudes dos vossos antepassados, a quantidade das riquezas, os altos feitos, a nobreza de sentimentos, o governo das cidades. §14. Sobre os bárbaros, então? Quem iria permitir isso? Com que poder eu, um grego, sozinho, conduziria bárbaros em grande número? Pela persuasão ou pela força? Certamente, nem eles consentiriam ser persuadidos nem eu conseguiria obrigá-los. Mas talvez eles se dispusessem a entregar-se de bom grado se recebessem uma recompensa em dinheiro pela sua traição? Mas seria mesmo uma grande loucura tanto acreditar em tais coisas como admiti-las. Na verdade, quem é que trocaria a realeza pela escravidão? Ou o melhor pelo pior? §15. Dirá alguém que me lancei a tais actos sequioso de dinheiro e de riquezas. Na verdade, as riquezas fazem falta aos que muito gastam, não aos que resistem aos apetites da sua natureza, mas aos que deles são escravos e que procuram, mediante o dinheiro e o esplendor da sua generosidade, comprar os altos cargos. Nada disso se encontra em mim. Posso apresentar a minha vida passada como um testemunho fiel de que estou a dizer a verdade. Deste meu testemunho vós sois testemunhas: viveis habitualmente comigo, por isso o sabeis. §16. Nem mesmo, por causa de honras, um homem moderadamente sensato se lançaria em tais coisas. Com efeito, é da virtude e não do vício que derivam as honras; como poderia ser estimado um homem que trairia a Grécia? Além disso, nem se dava o caso de eu me encontrar carente de estima social. Na verdade, eu era respeitado entre os mais respeitáveis pelas minhas notáveis qualidades, e entre vós por causa da minha sabedoria. E, certamente, nem por causa duma situação de estabilidade alguém iria fazer tais coisas. Na verdade, o traidor é odioso a todos: à lei, à justiça, aos deuses, à grande maioria dos homens. Ele viola a lei, anula a justiça, corrompe as multidões, ultraja os deuses. Por outro lado, uma tal vida, rodeada dos maiores riscos, não lhe traria estabilidade. §17. Seria então por eu pretender auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos? É que mesmo com estas intenções se poderia ter cometido uma injustiça: tudo me teria acontecido ao contrário, acabando por prejudicar os amigos e auxiliar os inimigos. Ora este procedimento, por um lado, nada lograria de bom; por outro, ninguém pratica o mal por desejar sofrer maus tratos. §18. Resta ver se eu terei agido para fugir a algum receio, sofrimento ou perigo, mas ninguém poderá dizer se eu tenho alguma coisa a ver com isso. Na verdade, toda a gente age, geralmente, em função deste duplo objectivo: ou visando algum lucro, ou fugindo a algum sofrimento. Fora disto, todo o mal que é feito é obra de loucos. Não é difícil ver que, agindo deste modo, eu me prejudicaria; com efeito, traíndo a Grécia, traía-me a mim próprio, traía os meus filhos, os amigos, o bom nome dos antepassados, a religião dos meus pais, os seus túmulos, a pátria, o mais importante da Grécia. Aquilo que para todos está acima de tudo teria sido por mim confiado a mãos injustas. §19. Considerai ainda o seguinte: como não se me tornaria a vida impossível de viver após ter praticado tais acções? Para onde seria forçado a fugir? Para a Grécia? Para ser punido pelos meus crimes? Mas quem, de entre os que tinham sido prejudicados, me acolheria? Permaneceria então entre os bárbaros? Prescindindo de tudo que de melhor existe, despojado da mais excelente reputação, mergulhado numa aviltante infâmia, tendo repudiado os penosos trabalhos penosamente empreendidos no decurso de minha vida por causa da virtude? E tudo isto por culpa minha, que é o que de mais humilhante existe para um homem, ser infeliz por culpa própria. §20. Nem mesmo entre os bárbaros eu teria crédito. Como confiariam em mim aqueles que sabiam que eu praticara a mais desleal das acções, ao entregar os amigos aos inimigos? A vida tornar-se-ia impossível para quem já não era digno de confiança. Na verdade, qualquer pessoa que tivesse perdido os seus bens, que

tivesse sido afastada do poder ou fugido da pátria, poderia recuperar tudo isso; mas quem tivesse perdido a confiança dos outros, não mais a ganharia. Pelo que acaba de ser exposto fica, pois, demonstrado que, quanto a trair a Grécia, nem que eu quisesse eu teria possibilidades, nem tendo possibilidades eu o quereria

Duas coisas chamam a atenção nessa parte do discurso. A primeira é uma questão formal (CAVALCANTE, 2016 p.127; MARTINEZ 2008, pp.97-98; SPATHARAS, 2001, p. 406-407; UNTERSTEINER, 2008, pp. 205-206) e diz respeito à estrutura em que é apresentada essa parte da defesa. Apesar de Górgias continuar usando uma estratégia argumentativa de recuo, os argumentos apresentados nessa prova são examinados e refutados cada um por si de maneira muito parecida à estratégia argumentativa usada no *Elogio*, ao contrário do que foi feito no caso da primeira prova, a prova material em que se criara uma cadeia argumentativa em que o argumento era primeiramente negado, para logo em seguida ser concedido e finalmente negado por um terceiro. Apesar dessa diferença argumentativa, o intuito da argumentação permanece o mesmo, assim como os limites do *logos* também continuam valendo: não tendo os juízes testemunhado em primeira pessoa o fato de que Palamedes é acusado, e não tendo acontecido absolutamente esse fato fazendo com que não haja algo concreto a ser refutado pela defesa, resta ao herói novamente fazer uma análise de todas as possíveis causas que poderiam tê-lo convencido a trair a Grécia tendo em vista esgotar toda possibilidade de realização do crime. Nesse sentido, Martinez diz:

O método utilizado nesse exame também é o apagógico, porém o esquema formal é diferente: cada motivo é considerado, e refutado, separadamente, sem que nenhum dele resulte do anterior ou o pressuponha, e cuja consequência é eliminar todas as possibilidades. Como observa Long, Górgias não trata a questão de modo superficial, mas elenca e elimina todas as razões que um homem sensato teria para praticar traição – poder, dinheiro (e o que ele envolve), estabilidade, ajudar os amigos e prejudicar os inimigos – para, finalmente, sintetizá-las em duas categorias: alcançar um lucro ou evitar um prejuízo (§ 19),<sup>50</sup> e Palamedes demonstra como, em cada caso, se tivesse cometido o crime, teria alcançado o resultado oposto (MARTINEZ, 2008, p. 97).

A segunda questão a ser observada é o cenário que Górgias quer criar ao colocar na boca de Palamedes as palavras de sua segunda prova. Se no *Elogio* o pensador de



Leontini parte do fato de que Helena tinha fugido para Troia com Paris e, a partir disso, constrói um discurso que tinha em vista mostrar a inocência da belíssima heroína, mesmo tendo que se colocar contra certos valores comumente aceitos na Grécia do seu tempo, no caso da *Apologia* o leontiniano adota uma estratégia diametralmente oposta, fazendo com que, pela boca de Palamedes, o herói construa um discurso que primasse em expor como a vida deste fora conduzida durante toda ela segundo as leis e os costumes da *polis*.

Os argumentos apresentados nessa parte da *Apologia* não serão retomados em seus pormenores, do momento que na introdução já foram apresentados. Destacamos que o argumento central que perpassa toda a análise dessa parte da defesa verte na afirmação de que quem faz algo o faz sempre tendo em vista uma vantagem ou um lucro e nenhuma pessoa sensata age propositalmente tendo em vista uma desvantagem ou um prejuízo. O bem e o útil são os fins perseguidos em toda ação. A partir desse postulado é desenvolvida toda a análise subsequente: a questão que é posta pelo herói injustamente acusado é exatamente a de quais benefícios e vantagens, sejam elas de honra, fama, riqueza ou poder, Palamedes poderia ter obtido ao trair os gregos. Qual teria sido a vantagem desse ato?

Conforme os argumentos são apresentados e analisados, um a um são refutados, mostrando que em instância alguma o acusado teria tirado vantagem ou algum benefício ao trair os gregos, logo, que jamais Palamedes, um homem honrado e sensato, teria desejado cumprir um ato tão celerado e irrazoável. De fato, segundo as palavras do próprio Palamedes, somente um louco agiria visando um mal, tendo em vista prejudicar os amigos e ajudar os inimigos (§§18-19).

Tendo esgotado todas as possibilidades, mais uma vez o acusado se mostra como tendo sido injustamente acusado por algo que, mesmo que quisesse fazer, não teria tido a possibilidade e, por outro lado, mesmo que tivesse tido a oportunidade, jamais teria desejado fazê-lo. As duas provas, assim, se mostram como partes complementares de um movimento argumentativo muito mais amplo que tinha em vista trazer à luz a pouca plausibilidade da acusação, sua fragilidade face os argumentos apresentado pela defesa.

Tudo isso, como se viu, se dá em dois níveis diferentes, o primeiro estritamente objetivo, o segundo no plano subjetivo. Tudo isso apresentado, tendo-se mostrado como um indivíduo respeitador das leis e dos costumes e, mais que isso, apresentando-se do lado dos ultrajados e injustamente acusados e como homem honrado e sensato, Palamedes finalmente se encontra numa posição favorável para se dirigir diretamente

contra o seu acusador Ulisses, mas, uma vez mais, a estratégia argumentativa escolhida é surpreendente.

A interpelação do acusador Ulisses talvez possa ser considerada a parte de maior relevância de toda a *Apologia* no interior do horizonte de nossa análise:

§22. Depois disto, porém, quero dialogar com o meu acusador. Sendo quem és, acusas-me deste modo baseado, afinal, em quê? Vale a pena, na verdade, examinar com cuidado o modo como falas, sendo quem és, como se um indigno falasse a outro indigno. Acusas-me com perfeito conhecimento de causa ou baseado em conjecturas? Se é com perfeito conhecimento de causa, estarás informado por teres presenciado, por teres participado ou porque quem participou te informou. Se foi por teres presenciado, indica a estes o modo, o lugar, o tempo, quando, onde e como o presenciaste. Mas se foi por teres participado, então estás sujeito às mesmas acusações. Se, porém, o soubeste por um participante, seja ele quem for, que venha, que se mostre e apresente o seu testemunho. Será assim mais digna de credibilidade a acusação que foi testemunhada. Mas até agora nenhum de nós apresentou qualquer testemunha. §23. Dirás talvez que representa o mesmo o facto de nem tu apresentares testemunhas de coisas acontecidas, segundo dizes, nem eu de coisas não acontecidas. Mas não representa o mesmo. Com efeito, o que não aconteceu de modo algum pôde ser testemunhado, enquanto em relação ao que terá acontecido não só não é impossível, mas até fácil, não só fácil como até forçoso. Porém, tu não foste capaz de encontrar sequer testemunhas, verdadeiras ou falsas, ao passo que eu não tenho qualquer possibilidade de encontrar testemunhas. §24. Que tu não conheces bem aquilo de que me acusas, torna-se assim evidente. Resta então dizer que, não sabendo, inventas. Então tu, ó mais audacioso dos homens, baseando-te na opinião, que a coisa menos digna de fé, e desconhecendo a verdade, ousas condenar um homem à morte? Como sabes que ele praticou tal acção? Com certeza que é dado a todos formar uma opinião a respeito de tudo, e nisso tu em nada és mais sábio do que os outros. Nem é nos que julgamos que sabemos que convém depositar confiança, mas nos que sabemos; nem há que dar mais crédito à opinião do que à verdade, antes pelo contrário, há que dar mais à verdade do que à opinião. §25. Pelos argumentos aduzidos, acusaste-me de duas coisas bem opostas, de sabedoria e de loucura, que não podem ser possuídas pelo mesmo homem. Na verdade, quando reconheces que eu sou engenhoso, habilidoso e inventivo, acusas-me de sabedoria; por outro lado, quando afirmas que eu traí a Grécia, acusas-me de loucura. Loucura é, de facto, lançar-se a empreendimentos impossíveis, inúteis, vergonhosos, com os quais ficarão os amigos prejudicados, os inimigos beneficiados e a vida do próprio condenada à desonra e à insegurança. E contudo, de que forma há-de ser forçoso acreditar num homem que, no mesmo discurso sobre a mesma pessoa, afirma a respeito dela duas coisas tão opostas? §26. Eu gostaria que me informasse se consideras os sábios como homens irreflectidos ou sensatos. Se os considera irreflectidos, a opinião é inédita, mas não verdadeira; se os julga sensatos, certamente que não é consentâneo com as pessoas de bom senso cometer os maiores erros e, perante o bem, optar pelo mal. Ora se eu sou sábio, não errei; mas se errei, então não sou sábio. Logo, em ambos os casos, serias mentiroso. §27. Não quero acusar-te de muitos e graves crimes, quer antigos quer recentes, por ti cometidos, embora o pudesse fazer; o que eu quero, de facto, é destruir a acusação que me é dirigida, não com o teu mau procedimento, mas com a minha boa conduta. Em relação a ti, pois, era isto.

Nessa interpelação direta a seu acusador, Palamedes se nega uma vez mais a atacar diretamente a pessoa de Ulisses, preferindo deixar espaço à argumentação, à força do *logos* e à solidez de um discurso bem construído e proferido. Nesse momento de sua defesa, Palamedes lança com toda a força seu ataque à acusação que lhe é feita.

A refutação da acusação pode ser dividida em duas partes distintas (CAVALCANTE, 2016, p. 132). Na primeira, o acusado questiona o tipo de conhecimento que Ulisses supostamente teria tido para formular a acusação de traição movida contra Palamedes; na segunda, o acusado revela a inconsistência das acusações que Ulisses avançou ao ter chamado o herói acusado de sábio, em um primeiro momento, para logo em seguida atribuir a este o ato de traição o qual, como fora demonstrado na segunda prova, a subjetiva, seria um ato de que somente uma pessoa que perdera a razão seria capaz. Ulisses teria mentido em ambos os casos, minando a credibilidade do acusador e, por conseguinte, a da própria acusação. Entremos nos meandros da argumentação oferecida:

Partindo do apoio documental que nos é facultado pela *Defesa de Palamedes*, o critério em questão é o da experiência directa, baseada na apreensão dos fenómenos, cuja fidedignidade assenta no carácter irrecusável do imediatamente vivido: o depoimento prestado será tanto mais valioso quanto provenha de alguém que detém o conhecimento relativo a um determinado acontecimento “por o ter visto, ou por ter tido responsabilidade nele, ou por o ter sabido de quem nele tomou parte”. As provas que Górgias privilegia, no contexto judicial em que decorre a argumentação de Palamedes, são inequivocavelmente de índole empírica, e o eventual recurso ao testemunho presencial poria termo ao debate como tal. Nesse plano, a caracterização do “verdadeiro” releva do senso comum mais espontâneo, sendo o dizer autêntico naturalmente ajustado aos fatos a que se reporta e que autorizadamente descreve (PINTO, 2000, p. 328).

Nos §§23 e 24 Palamedes inicia sua interpelação ao questionar Ulisses acerca da ausência de testemunhas do ato que supostamente teria cometido: ora, um fato que aconteceu é passível de ser testemunhado diretamente por pessoas presentes e, a partir desse testemunho, construir um *logos* sobre ele. Por essa razão, Ulisses deveria ter sido capaz de encontrar alguém que tivesse testemunhado o ato de traição, coisa que o acusador fora incapaz de fornecer.

Diferente é o caso de Palamedes: ele também não apresentou testemunhas no processo, mas isso pelo fato de que é impossível encontrar testemunhas de algo que

jamais aconteceu. No primeiro caso, Ulisses afirma que o fato aconteceu mas, mesmo assim, não fora capaz de encontrar qualquer pessoa que pudesse relatá-lo a partir de uma experiência direta do fato; no segundo caso, sabendo Palamedes que o fato jamais aconteceu, é-lhe impossível apresentar qualquer testemunha que tivesse tido experiência direta de algo que nunca se concretizou.

Até aqui se demonstrou que a culpa de Palamedes não existiu, nem como fato, nem como pensamento determinado pela vontade [...]. Há-se conhecimento claro unicamente daquilo que aconteceu (§23), e, por isso, há verdade; de tudo aquilo que não aconteceu pode-se fazer unicamente suposições [...] o que não merece absolutamente confiança se comparado à verdade (§24). Aflora novamente, como primeiro momento conclusivo, a desvalorização da opinião perante a verdade, em conformidade ao postulado explicitamente apresentado no início do discurso (§3).(UNTERSTEINER, 2008, p.205)<sup>54</sup>

Feita essa distinção entre as impossibilidades de apresentação de testemunhas, Palamedes continua fazendo uma ulterior distinção, dessa vez no nível gnosiológico dos graus do saber. De fato, diz o acusado, para que Ulisses pudesse mover a sua acusação de forma legítima ou ele testemunhou de maneira direta o ato de traição, ou ele participou ativamente a este (essas duas primeiras hipóteses teriam garantido uma forma mais certa e segura de saber, pois derivariam de uma experiência individual direta do acontecido), ou escutou um relato feito por alguém que experienciou diretamente o fato (essa terceira e última hipótese, além de configurar um tipo de conhecimento mais nebuloso, pois seria um relato, ou seja, um *logos* construído a partir de uma experiência direta e não uma experiência direta em si mesma, já fora refutada no movimento

---

<sup>54</sup> Finora si é dimostrato che la colpa di Palamede non é esistita, né come fatto, né come pensiero determinato dal volere [...]. Solo di ciò che é accaduto (§23) si dá chiara conoscenza e, quindi, verità; di ciò che non é accaduto si puó fare solo supposizione [...], ma che non merita fiducia alcuna difronte alla formulazione della verità (§24). Riaffiora, come primo momento conclusivo, la svalutazione dell'opinione di fronte alla verità, conforme al postulato chiaramente espresso all'inizio del discorso (§3).” UNTERSTEINER, 2008, p.205.

argumentativo anterior, no qual Palamedes constatara a incapacidade de Ulisses de apresentar qualquer testemunha, seja verdadeira quanto falsa que fosse).

Se Ulisses tivesse visto diretamente, logo ele saberia certamente do fato, mas o fato nunca aconteceu, o que deslegitima, nesse sentido, a acusação movida. Não é possível ver algo que não aconteceu, portanto, Ulisses está mentindo ao acusar Palamedes de algo que não se realizou. Se Ulisses viu, então ele participou do ato de traição, logo ele mesmo seria réu, imputado a ser julgado conjuntamente ao acusado Palamedes e, portanto, o acusador se tornaria passível da mesma acusação que moveu ao acusado. Se tivesse escutado um relato de uma testemunha que viu em primeira pessoa o ato de traição acontecendo, Ulisses teria sido capaz de apresentá-la ao tribunal para que esta prestasse o seu depoimento aos jurados, fato que, como se viu anteriormente, o acusador fora incapaz de fazer.

Seja como for, nas três hipóteses acima expostas por Palamedes, Ulisses moveu a sua acusação de maneira injusta e infundada: ele não viu o fato acontecer, logo, não teve experiência direta e pessoal do acontecido pelo qual acusa Palamedes; não participou do ato, pois, além de nunca ter acontecido, faria de Ulisses um conspirador passível de ser acusado do mesmo crime de que acusa Palamedes; finalmente, se tivesse escutado um relato de alguém que viu o fato acontecer, Ulisses teria apresentado testemunhas, o que fora incapaz de fazer. Nos três casos, percebe-se a fragilidade da acusação, movida a partir de argumentos inseguros, demonstrando certa má-fé por parte do acusador Ulisses perante o acusado Palamedes. A acusação movida por Ulisses, portanto, se demonstra movida a partir de certas suposições, não de um conhecimento claro e firme do que aconteceu (CAVALCANTE, 2016, p.134. MARTINEZ, 2008, pp. 94-95. MARTINEZ, 2016, p. 71, UNTERSTEINER, 2008, pp. 205-207). Encerra-se, assim, a primeira parte da interpelação do acusador.

Na segunda parte da interpelação, Górgias, pela boca de Palamedes, apresenta o que poderia ser considerado um esboço do princípio de não-contradição— aliás, apresentado aqui em termos bem parecidos aos usados para apresentar o mesmo princípio na exposição da primeira tese do *Tratado do não-ser*— oferecido nos seguintes termos: Ulisses, ao reconhecer as contribuições que Palamedes deu aos gregos e à humanidade, o chamara de homem *sábio*, ao passo que, ao acusá-lo de traição,

claramente estaria considerando o herói acusado como um homem *louco*<sup>57</sup>. Ora, como é possível que um sábio possa ser ao mesmo tempo louco? Sabedoria e loucura são atributos opostos<sup>58</sup> e não podem estar no mesmo sujeito ao mesmo tempo. Se Ulisses considerou certo dia Palamedes como sábio e agora como louco, em ambos os casos Ulisses teria mentido. Mente agora ao chamar o acusado de louco, já que até então era considerado sábio, e mente também ao chamar Palamedes de sábio, pois se realmente ele traiu a Grécia, ele é louco e não sábio. Mais uma vez a acusação é minada em seus argumentos e a suspeita de que a boa-fé do acusador Ulisses seja íntegra também começa a se alastrar sobre todo o processo.

A interpelação ao acusador Ulisses é concluída por Palamedes ao reafirmar a renúncia do acusado a atacar diretamente a pessoa do acusador, mesmo deixando claro que o poderia fazer enunciando crimes cometidos por Ulisses, tanto recentemente quanto em tempos mais antigos. A força da argumentação, do *logos*, deve ser o elemento suficiente para expor ao auditório a versão de Palamedes, e é exatamente isso que se quer: fazer com que a disposição das palavras, o uso de argumentos de maior probabilidade e a solidez dos argumentos apresentados sejam os protagonistas da defesa.

A *Apologia* se encaminha, assim, para a sua parte conclusiva com o apelo de Palamedes proferido, agora, diretamente aos juízes:

§28. Em relação a vós, juízes, quero falar-vos de mim, do que é odioso embora verdadeiro, do que não seria admissível a quem não fosse acusado, mas que convém a quem é acusado. Vou dar-vos, então, conta do que foi a minha vida passada e da sua razão de ser. Peço-vos, pois, que ao recordar-vos algo dos meus ilustres feitos, ninguém inveje o que for dito, antes considere inevitável que quem se vê acusado de coisas terríveis e falsas fale também um pouco das coisas verdadeiras e belas perante vós, que as conheceis, o que me é muito agradável. §29. A primeira coisa e também a segunda e a mais importante é que a minha vida passada, do princípio ao fim, é, na sua totalidade, irrepreensível e isenta de toda a acusação. Ninguém, na verdade, poderá referir a meu respeito qualquer acusação verdadeira de maldade para convosco. Com efeito, nem mesmo o acusador apresentou qualquer prova do

---

<sup>57</sup> Como fora demonstrado na prova subjetiva, quem age tendo em vista um mal ou um prejuízo é um louco e uma pessoa irrazoável: Palamedes, ao analisar os benefícios que teria tirado ao trair a Grécia, demonstra claramente como de maneira alguma teria tirado algum benefício desse ato, incorrendo a inúmeros prejuízos; além do mais, teria favorecido um inimigo e prejudicado um amigo, o que é digno de pessoas sem juízo e razão (desde que todos agem tendo em vista um bem ou um lucro -§§13-14-).

<sup>58</sup> Cavalcante (2016, p. 135), chama a atenção acerca do fato de Palamedes\Górgias não explicar exatamente a razão da contradição entre sabedoria e loucura: a hipótese levantada é a de que uma explicação desse tipo desfavoreceria a defesa da tese a ser apresentada pelo acusado e, por essa razão, prontamente evitada.

que disse. Assim, o meu discurso equivale a um ultraje sem qualquer fundamento. §30. Poderia afirmar, e afirmando-o não mentiria nem seria refutado, que não sou irrepreensível, mas também um grande benfeitor vosso, dos Gregos e de toda a humanidade, não apenas dos contemporâneos como também dos vindouros. Quem é que tornou a vida cheia de recursos, de penosa que era, e ordenada a partir da desordem, ao inventar as táticas militares, coisa importantíssima para os sucessos militares, as leis escritas que velam pela justiça, os caracteres escritos como um auxiliar da memória, as medidas e os pesos conciliando relações comerciais fáceis, o número como sentinela das riquezas, os sinais luminosos como mensageiros poderosíssimos e muito rápidos, o jogo dos dados, como forma de passar sem tédio o tempo de lazer? Por que razão vos recordei então tudo isso? §31. Por um lado, para deixar bem claro em que coisas eu ocupo o meu espírito; por outro, para fornecer uma prova de que me mantenho afastado das acções más e vergonhosas. Na verdade, não seria possível que quem se dedica àquelas coisas se dedicasse igualmente a estas. Julgo assim que, se eu próprio em nada vos prejudico, em nada também deverei ser por vós prejudicado. §32. Nem sequer mereço, por causa dos meus hábitos diferentes de vida, ser molestado, nem pelos mais novos nem pelos mais velhos. Para os mais velhos não sou incomodativo e para os mais novos não sou inútil; não invejo quem possui a felicidade e compadeço-me dos infelizes. Também não olho com desprezo a indigência, nem aprecio mais a riqueza do que a virtude; pelo contrário, aprecio mais a virtude do que a riqueza. Não sou inútil nas assembleias nem inactivo nos combates, cumprindo o que foi determinado e obedecendo aos chefes. Mas não é do meu feitio elogiar-me a mim próprio; as circunstâncias presentes é que forçaram a defender-se de toda a maneira quem também assim era acusado.

O apelo aos juízes feito por Palamedes inaugura o último movimento argumentativo da *Apologia* e pode ser dividido em duas partes. A primeira se constitui como uma espécie de autoelogio que Palamedes faz a si mesmo ao descrever brevemente as benfeitorias com as quais o herói contribuiu à melhora da vida dos homens, suas invenções e contribuições à *polis*. Também o acusado se preocupa em relatar como sua conduta jamais fora algo passível de qualquer suspeita, pois Palamedes sempre viveu segundo os costumes e as leis da cidade, prezando pela moderação e obedecendo às leis por vontade de obedecê-las, jamais por temor delas<sup>59</sup>. Um homem assim jamais teria sido capaz de trair a pátria.

A interpelação se encerra vendo o herói injustamente acusado chamar a atenção dos juízes acerca dos perigos à honra desses ao acusar injustamente um homem:

---

<sup>59</sup> Cavalcante (2016, p. 139) e Martinez (2008, pp.110-111) apontam para o fato de que, nesse momento, Górgias se preocupa em mostrar como o protagonista de sua defesa sempre viveu em conformidade aos valores tradicionais da cidade e dos gregos, o que não aconteceu no *Elogio de Helena*: a hipótese que se lança é que parece que tentar apresentar novas perspectivas acerca dos valores comumente compartilhados e aceitos poderia revelar-se uma estratégia perigosa no interior do contexto em que a *Apologia* se dá, o de um tribunal.

§33. Resta-me dirigir-vos uma palavra a vosso respeito, dita a qual porei termo à minha defesa. Sem dúvida que a lamentação, as preces, as súplicas dos amigos são coisas úteis quando o processo decorre perante a multidão. As para vós, que sois a fina-flor dos Gregos e que de tal reputação gozais, não é mediante as ajudas dos amigos, nem pelos pedidos, nem pelas lamentações que é preciso convencer-vos, mas mediante o que for inequivocamente justo; pela minha parte, é preciso que eu afaste a acusação mostrando-vos a verdade e não enganando-vos. §34. É-vos necessário não prestar mais atenção às alegações do que aos factos, nem preferir as acusações às refutações, nem pensar que o tempo breve é um juiz mais sábio do que o tempo longo, nem considerar mais digna de credibilidade a calúnia do que os dados da experiência. De facto os homens bons têm, em relação a tudo, uma grande preocupação em não errar, mais ainda nas coisas irreparáveis do que nas reparáveis. Se estas se podem evitar para os que as previam, aquelas tornam-se irremediáveis mesmo para os que se arrependem. É disso que se trata quando homens condenam homens à morte. É precisamente esta a situação que agora se vos depara. §35. Pois bem! Se, mediante os discursos fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos factos, seria fácil a sentença logo após o que foi dito. Mas, como assim não é, velai pela minha vida, gastai mais tempo, mas decide com a verdade. Correis, de facto, um grande risco: trata-se de afastar ou ficar com a fama de homens injustos. Para as pessoas de bem, é preferível a morte a uma fama aviltante. Enquanto a primeira é o fim natural da vida, a outra é a sua doença. §36. Se me condenásseis injustamente à morte, isso tornar-se-ia evidente para muita gente. Na verdade, não sendo eu um desconhecido, antes pelo contrário, sendo bem conhecido de todos os Gregos, a vossa maldade seria igualmente conhecida. Todos vos acusariam de serdes vós a cometer uma injustiça flagrante, e não o acusador. Na verdade, é em vós que reside o poder de julgar. E não haveria erro mais grave do que este. Com efeito, não só cometeríeis um erro em relação a mim e aos meus pais decidindo contra a justiça, mas ficaríeis ainda com a consciência de terdes praticado contra vós mesmos um acto indigno, ímpio, ilegal e injusto, ao condenardes à morte um homem, vosso companheiro de armas, que vos foi útil, um benfeitor da Grécia, um grego, ó Gregos, sem terdes demonstrado a existência inequívoca de qualquer injustiça ao a credibilidade da acusação. §37. Da minha parte tenho dito e fico-me por aqui. É de regra, perante juízes de qualidade inferior, evocar brevemente o que foi longamente referido. Mas em relação aos Gregos que são os primeiros de entre os primeiros da Grécia, não vale a pena nem sequer pretender que eles não prestam atenção nem estão recordados do que foi dito

Uma acusação nesses moldes traria aos juízes infâmia e má reputação e, retomando um argumento apresentado no exórdio da própria *Apologia*, se configuraria como um ato de violência contra um homem inocente.





#### **4 CONCLUSÃO: UMA ARTICULAÇÃO POSSÍVEL: O *TRATADO*, O *ELOGIO* EA *APOLOGIA***

Cumprindo com a proposta inicialmente enunciada, a de considerar os discursos do pensador de Leontini em conjunto, estamos nesse momento em condição para finalmente nos encaminharmos para a conclusão desse trabalho e apresentar uma possível articulação entre as três teses apresentadas no *Tratado do não-ser*, o *Elogio de Helena* e a *Apologia de Palamedes*.

O ponto de partida será a primeira análise que se apresentou nessa dissertação, pois é justamente a partir das três teses do *Tratado* que se espera poder apontar para algumas das questões que apareceram ao longo dos outros dois discursos considerados e que podemos agora abordar novamente à luz do próprio *Tratado do não-ser*.

##### **O cenário após o *Tratado***

O cenário que se tem após a análise do *Tratado do não-ser* é bem resumido pelas últimas linhas da análise. É preciso repensar as possibilidades de uma noção como a de ser após a problematização levantada por Górgias a partir da apresentação das três teses fundamentais de seu tratado. O que poderia restar ao homem, ao pensamento e à

linguagem após as evidências de que toda possibilidade do ser ter-se mostrado de extrema dificuldade?

Parece que, inserido nesse cenário, o que sobrou pode não ser muito. De fato, as três teses enunciadas no *Tratado* gorgiano mostraram como toda filosofia ou movimento especulativo que se fundasse na noção de ser para se erguer e se sustentar – principalmente naquela noção de ser de marco eleata – inevitavelmente tendem a esbarrar em problemas e inconsistências dificilmente superáveis ou solúveis. Ademais, mesmo admitindo a possibilidade do ser, pouco melhoraria o cenário, pois o que é não poderia ser conhecido e, mesmo que pudesse sê-lo, jamais poderia ser comunicado a outrem. Tudo isso revela essa noção como algo que, quando muito, teria um valor subjetivo e, por assim dizer, individual para cada um dos homens, sendo cada experiência pessoal, intransferível e incomunicável. Além disso, ao desvincular o ser das noções de pensar e de dizer e ao mostrar a possibilidade do pensamento poder lidar com aquilo que não é, expondo em decorrência disso tudo o abismo que existe entre as coisas exteriores (que são objeto dos sentidos) e o pensamento (que é a instância que não pode lidar imediatamente com as coisas exteriores, e sim deve lidar unicamente com pensamentos, os quais não coincidem jamais com as próprias coisas exteriores), o tratado gorgiano traz à tona a questão da dificuldade em se estabelecer qualquer critério objetivo de verdade pelo menos a partir das elaborações ontológicas de marco eleata, apresentando um cenário delicado no que diz respeito primeiramente ao conhecimento e às suas possibilidades e, conseqüentemente ao que diz respeito ao homem e suas ações.

Ora, será que o cenário após o *Tratado* é realmente assim dramático para o *logos*, como pode parecer em um primeiro momento, ou seria possível encontrar uma saída capaz de apontar para uma solução aos problemas e inconvenientes aos quais se incorre ao deparar-se com as três teses do *Tratado*? O caminho pode já ter sido apontado ao longo das análises do *Elogio de Helena* e da *Apologia de Palamedes*. Vejamos como.

### **Os caminhos do *logos* na *doxa***

A parte central do *Elogio* apresenta a peculiar concepção de Górgias acerca do *logos*, sua finalidade e função. Viu-se que para o pensador leontiniano esse senhor soberano, cujo corpo é quase imperceptível, mas de poder quase ilimitado, capaz de feitos considerados mágicos, é capaz disso justamente por não estar vinculado a qualquer instância epistemológica que se coloque como horizonte último com o qual deva se confrontar. As três teses do *Tratado* dissolvem pelos seus argumentos esse horizonte último, libertando, se assim se pode dizer, o *logos* das amarras do ser.

Como afirmado anteriormente, uma das questões proeminentes que aflora ao se problematizar a noção de ser é a dificuldade em se estabelecer critérios de verdade e meios eficientes de comunicação do ser para outrem, fato que desemboca na impossibilidade de conhecimentos assim ditos verdadeiros e na impossibilidade comunicativa do ser, tornando a linguagem uma ferramenta não destinada a expressar o ser das coisas e o pensamento uma ferramenta inadequada para acessar ao ser das mesmas tendo em vista o conhecimento dessa instância como una, imutável, inengendrada, ilimitada e eterna.

Ora, se realmente é preciso reconhecer a dificuldade em se continuar na via do ser devido a todas essas questões nas quais nos deparamos ao considerar o ser como noção fundante, o que possivelmente nos resta é tentar trilhar a via que restou, aquela que por antonomásia sempre fora considerada a via oposta à via do ser. É preciso adentrar nos meandros erguidos sobre o terreno incerto e inseguro da *doxa*.

Apesar de tudo, é preciso constatar que, talvez, a questão que Górgias queria oferecer fosse outra. A preocupação para com o discurso é um tema que o leontiniano apresenta e afirma em várias passagens de seus discursos (*Elogio de Helena*, § 14; *Apologia de Palamedes*, preâmbulo §§1-5) e, como se disse, não poupa palavras para alertar acerca dos perigos que o *logos* pode oferecer, como, por exemplo, o envenenamento da alma de quem o escuta. Quando proferido e usado, um *logos* é capaz de criar, com os seus feitiços e a sua magia, mundos em que, por exemplo, é possível restituir a dignidade a figuras às quais a dignidade tinha sido tirada (a Helena do *Elogio*), ou permitir que um herói que injustamente fora acusado e condenado à morte por perfídia e inveja, possa proferir a sua defesa (o Palamedes da *Apologia*). Novamente a analogia do *logos* como *pharmakon* é exemplar para representar isso. É preciso conhecer o *logos*, saber de seus poderes para poder usá-lo e evitar os envenenamentos da alma, tendo em vista o melhor. Uma vez mais, também nesse caso um caminho já fora apontado ao longo das análises apresentadas anteriormente nessa dissertação.

Apesar disso, é-se chamado a lidar constantemente com a questão da verdade, noção que aparece reiteradamente ao longo dos discursos gorgianos. Talvez seja conveniente desconfiar do sentido de verdade que Górgias está oferecendo e tentar explorá-lo um pouco mais detidamente.

Parece, de fato, que o pensador siciliano esteja lidando com certa concepção de verdade que é apresentada de um jeito no *Elogio* e de outro na *Apologia*<sup>60</sup>, concepções que parecem ser refletidas na própria estrutura intrínseca de cada um dos discursos e elaboradas *ad hoc* para cada um dos cenários construídos para cada um dos protagonistas. Procedamos com ordem.

O que se pode notar no *Elogio* é o fato de que Górgias não se preocupe em negar que Helena tenha cometido o ato pelo qual os poetas a culpavam. Pelo contrário, é exatamente ao partir da constatação que as coisas aconteceram assim como os poetas relataram que se redige um discurso cuja finalidade é a de restituir a honra à heroína que fora considerada responsável pelo deflagrar da Guerra de Tróia. O intuito do discurso em questão, seu compromisso com a verdade, é o de oferecer argumentos que mostrem que Helena agiu da maneira como agiu pelo fato de que esta não teve alternativa possível a não ser a de abandonar o seu lar, o seu esposo e a sua família para fugir com Páris para Tróia. Se o discurso atingir esse objetivo, este terá honrado com a verdade, caso contrário, não persuadindo quem o tivesse escutado, tal compromisso permaneceria não honrado.

Talvez se possa vislumbrar que a noção de verdade que parece estar em jogo no *Elogio* é uma noção que se constrói à medida em que se aceitam os argumentos oferecidos, percebendo o encadeamento dos argumentos que esgotam as possibilidades de Helena ter tido a chance de escolher entre agir e não agir. Ao esgotar as possibilidades que poderiam ter causado a ação de Helena, Górgias tem em vista oferecer um discurso capaz de reverter uma opinião comumente aceita pelo senso comum, a de que Helena fosse indigna e culpada pela morte de tantos homens e bravos guerreiros, por outra opinião oposta a esta, capaz de apresentar o outro lado da questão, a de que Helena não tivera oportunidade alguma de escolher partir ou não partir, tendo sido obrigada por forças muito maiores e poderosas do que ela.

Ao substituir uma opinião por outra por meio de um *logos*, se constrói uma nova verdade que será mantida até que outra, de maneira mais sustentável, aparentemente

---

<sup>60</sup>Ao menos essa é a nossa hipótese.

mais sólida e mais útil, seja apresentada e lhe tome o lugar. Uma noção assim parece não ferir as três teses do *Tratado*.

O caso da *Apologia* é sensivelmente diferente do *Elogio*. Uma vez mais se encontra nesse discurso a questão da verdade, porém, neste ela é tratada explicitamente nos moldes de graus de conhecimento os quais não necessariamente estariam em posições conflitantes entre si, tratando-se de uma questão de modos de aquisição de conhecimentos determinantes, conhecimentos com maior ou menor grau de clareza; a noção de verdade estaria contida nesse domínio (*Apologia de Palamedes* §§ 22-24).

Contrariamente ao que aconteceu no *Elogio*, Górgias na *Apologia* parece querer mostrar que um fato absolutamente não aconteceu. Para isso monta um cenário em que Palamedes, o herói injustamente acusado por Ulisses, ele mesmo prepara e profere a sua própria apologia no tribunal. Tendo que demonstrar um fato que absolutamente não aconteceu será preciso que o acusado avalie e esgote todas as possibilidades que teriam proporcionado o acontecimento do fato pelo qual é acusado e, demonstrando a impossibilidade de realização de cada uma dessas possibilidades, finalmente defender a tese de que teria sido muito mais razoável ele não ter cometido o crime (como de fato ele não o cometera) do que tê-lo realizado. Toda a argumentação do discurso é norteada tendo em vista essa finalidade: ao mostrar a maior probabilidade de não ter cometido o crime do que de tê-lo cometido, espera-se persuadir os juízes para que não condenem Palamedes à morte.

Inserida nesse cenário, a questão da verdade se apresenta na parte em que Palamedes dirige a sua palavra diretamente a seu acusador Ulisses. O discurso é incapaz de transmitir a verdade, assim como os juízes não poderiam ter acesso a ela, uma vez que não presenciaram o fato do qual Palamedes é acusado. Por essa razão é preciso elaborar este discurso de maneira tal que os argumentos apresentados sejam sólidos o suficiente para persuadir quem o está escutando. Mesmo assim, é preciso levar em conta constantemente que todo e qualquer discurso sobre algo será sempre diferente da percepção direta e imediata desse mesmo algo, ou seja, reitera-se aqui a questão levantada na segunda e na terceira tese do *Tratado*, segundo a qual existe um abismo entre o pensamento e as coisas e entre essas e as palavras, mesmo admitindo que é a experiência da coisa que de certa forma está na base dos processos que geram as palavras.

Ora, para que a acusação de Ulisses fosse legítima, este deveria estar em posse de um conhecimento o mais certo possível do crime de que acusara Palamedes e, para que isso acontecesse, ou Ulisses estivera presente no momento em que Palamedes traiu a Pátria e, por isso, viu em primeira pessoa o fato, logo, teve experiência direta do fato, determinando um conhecimento caracterizado pelo maior grau possível de clareza; ou ele participara do ato de traição, o que faria que ele tivesse um conhecimento do mais alto grau de clareza, mas ao mesmo tempo o tornaria cúmplice do ato de traição; ou escutou um relato de quem testemunhara o crime, conhecimento caracterizado por um grau menor de clareza, pois todo *logos* de uma experiência é diferente e mais nebuloso do que a experiência em si. Como se viu, Ulisses não estava em posse de nenhum dos três tipos de conhecimento.

Nesse breve trecho da *Apologia*, Górgias, pela boca de Palamedes, parece querer apresentar uma nova noção de verdade a qual não se daria mais meramente no domínio da construção discursiva, mas envolveria diretamente uma questão fundamental apresentada na terceira tese do *Tratado* assim como é tratada pelo Anônimo, a de que a experiência das coisas gera a palavra, apesar do abismo que separa essas duas instâncias. Mais do que isso, apesar de haver a oposição entre opinião e verdade, como se disse na análise da *Apologia* quando essa questão apareceu, tal oposição é aparente. Tratando-se de uma questão de maior ou menor grau de clareza de conhecimento, afirma-se que é possível ter acesso a um grau caracterizado por uma maior clareza ao se ter experiência direta de algo. Portanto, não se nega pura e simplesmente o conhecimento ou a verdade, mas o que Górgias parece estar propondo é uma nova concepção de conhecimento e de verdade que leve em consideração os limites do *logos*, das capacidades intelectuais humanas e de sua condição de vida, a *doxa*, e que, mesmo assim, garanta a possibilidade de certo tipo de conhecimento, mesmo que provisório, sendo o que se apresenta de forma mais segura, provável e útil o conhecimento que dominará certo âmbito\época\ situação.

O critério que deverá nortear tudo isso é explicitado em uma passagem anterior da própria *Apologia* (§§16-19), momento em que Palamedes afirma que todos agem tendo em vista o mais útil, sendo irracional agir tendo em vista o benefício dos inimigos e o prejuízo dos amigos ou de si próprio – critério que acreditamos poder ser aplicado ao caso do *logos* apresentado no *Elogio*, assim como a todos os homens em posse de suas faculdades racionais. Conhecimentos que se apresentam de forma mais clara possível e que aparentem oferecer maior utilidade do que outros se constituirão como

verdades que permanecerão em vigor até que outro conhecimento que aparente ser mais seguro, provável e útil do que este se apresente. Analogamente ao caso do conhecimento, também as ações se nortearão pelos princípios elucidados nos parágrafos 18 e 19 da *Apologia*, pois somente pessoas irracionais seriam capazes de ações que favorecessem o inimigo e prejudicassem o amigo, sendo ações desse tipo portadoras de desgraça e prejuízo ao próprio agente.

Completando o quadro, se levarmos em conta a exposição oferecida por Górgias na *Apologia* é possível acrescentar a essa noção de verdade uma outra noção que nos parece complementar, a noção de verdade apresentada no *Elogio*, as duas apresentadas à sua maneira por Górgias nos dois discursos que foram abordados nessa dissertação. A noção de verdade do *Helena* se constrói no papel do discurso de modificar uma opinião antiga por outra; a da *Apologia* se dá nos moldes de um conhecimento caracterizado por maior ou menor clareza. Ambas as noções, a nosso ver, de certa forma implicam as três teses do *Tratado*. Espera-se ter mostrado que em momento algum há conflito entre as noções de verdade e as teses do *Tratado*, e sim, que tais concepções são apresentadas por Górgias justamente em conformidade às teses, jamais em oposição.

Ora, se é verdade que o cenário oferecido após a análise do *Tratado* parece oferecer certa saída aos impasses iniciais, longe se está de ter efetivamente resolvido a questão de fundo que perpassa inevitavelmente os três discursos georgianos. De fato, apesar de ter mostrado certa possibilidade de conhecimento (apesar de todas as limitações do *logos*, da *doxa* e da condição do homem inserido no domínio doxástico), de ter apresentado argumentos que permitem cogitar a ação no domínio das flutuações do devir e de ter individuado certo critério provisório dos conhecimentos e das ações, ainda não é possível estabelecer de que maneira acontece a decisão definitiva que permite a substituição de uma opinião por outra, ou que estabeleça o que seja efetivamente o mais útil aqui e agora para a situação presente em que se é chamado a agir. Mas já não mais cabe aqui prosseguir por esse caminho.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

### FONTES PRIMÁRIAS:

GÓRGIAS. *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Tradução de Loveday e Forter. ROSS, W. D. (ed.), *The Works of Aristotle*, vol. VI. Oxford: Clarendon Press, 1961.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena e Tratado do não-Ente*. Tradução de Maria Cecília M. N. Coelho. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_, *Encomio di Elena*. Trad. Maria Tassinato: 2004. Em <http://sentieridellamente.it/files/Gorgia-Encomio-di-Elena.pdf>; acessado em 10-03-2015;

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Fernando Mão de Ferro (Ed.). Manuel Barbosa (Trad.). Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GÓRGIAS. *Sobre o não-ente. Elogio de Helena*. Tradução de Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. In **Cadernos de Tradução**. São Paulo, 4:5-14, 1999. (Departamento de Filosofia da USP)

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.

## COMENTÁRIOS:

BRUNSCHWIG, Jacques. *Górgias et 'incommunicabilité. La Communication*, Atas do XV Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Montréal: 1971.

CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo, Siciliano, 1990.

\_\_\_\_\_. *Homero filósofo: algumas cenas filosóficas primitivas em Homero*— Lúcio Salles(trad.). ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. IV nº 8, 2010. \_\_\_\_\_, *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. [L'Effetsophistique]. Ana Lúcia de Oliveira (Trad.); Maria Cristina Franco Ferraz (Trad.); Paulo Pinheiro (Trad.). São Paulo: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*. Lille: Presses Universitaires, 1980.

CAVALCANTE, A.G.B. TESE: *Sobre Górgias: nem ser nem não-ser*. Brasília- DF: Universidade de Brasília, 2016.

\_\_\_\_\_. *Acerca do Tratado sobre o não-ser de Górgias*. Pólemos, Brasília, vol. 3, n. 6, dez 2014.

CONDELLO, F. *Due note all'Encomio di Elena gorgiano*, «Eikasmos» XIX, 2008, 83-93.

DINUCCI, A.L. *Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. O que nos faz pensar nº24, PUC: Rio de Janeiro, outubro de 2008.

\_\_\_\_\_, *Apresentação e tradução da paráfrase do MXG do Tratado do Não-ser de Górgias de Leontinos*. In Trans/Form/Ação, 2008, 31(1), p.197-203.

\_\_\_\_\_. *Kairós, retórica e ética em Górgias de Leontinos*. Em Controvérsia - Vol. 4(1): jan-jun 2008; pp. 18-25

\_\_\_\_\_. *Nota sobre o trágico e o lapso entre o ético e o natural em Górgias de Leontinos*. Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – janeiro a dezembro de 2007.

\_\_\_\_\_. *Os axiomas do pensamento socrático*. In Dissertatio, (26), 2007, p. 155 -166.

FINLEY, M. *Política no mundo antigo*. Trad. Gabinete Editorial de Edições 70.

Lisboa, Edições 70, 1997.

FREIRE BRAZIL, V.T. TESE: O mo(vi)mento do discurso: *entre o Tratado sobre a Natureza ou sobre o Não-ser e o Elogio de Helena*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2012.

FUTTER, D. *Gorgias and the Psychology of Persuasion*. *Akroterion* 2011, vol. 56, pp. 3-20.

GAGARIN, M. *Did the Sophists Aim to Persuade?* Berkeley: University of California Press, Journal Division, 2000.

GAZZOLDI, E. *Gorgia da Leontini e l'Encomio di Elena: la questione della responsabilità morale*. Pavia: Istituto Universitario di studi superiori di Pavia, 2014.

GIOMBINI, S. *Gorgia epidittico: commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede e all'Epitafio*. Aguaplanoeditrice: Passignano sul Trasimeno, 2012.

\_\_\_\_\_, *Há algo novo na Helena de Górgias?*. *NuntiusAntiquus*, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 27-45, 2016;

GUTHRIE, W. K. C., *Os Sofistas*. Tradução, João Rezende Costa. São Paulo; Paulus, 1995.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. Martins Fontes, São Paulo. 1995.

KAHN, C. H. *The greek verb 'to be' and the concept of being, Foundations of Language 2 – International Journal of Language and Philosophy* (1966), pp. 245-265.

KERFERD, G. B. *Gorgias on Nature or That Which Is Not*. *Phronesis*, Vol. 1, No. 1, Nov., 1955.

\_\_\_\_\_. *O movimento sofista*. São Paulo, Loyola, 2002.

MACHADO RIBEIRO, A. *A PERSUASÃO DE GÓRGIAS: A PERSONA PLATÔNICA NO PALCO ATENIENSE*. *Kl é o s n*.19: 153-176, 2015

MARTINS, R.R. Tese de mestrado: *A retórica de Górgias– considerações sobre o Górgias de Platão e sobre o Górgias histórico*. Rio de Janeiro: PUC, 2011.

MARTINEZ, J.T. Tese de mestrado: *A defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não –ser de Górgias*.Campinas: UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. *A articulação entre os discursos remanescentes de Górgias de Leontini*. *Revista Ética e filosofia política*, Número XIX – Volume II – dezembro de 2016;

MAZZARA, G. *Gorgia: Origine e struttura materiale della parola*.Em: *L'antiquitéclassique*, Tome 52, 1983. pp. 130-140.

McCOY M. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Tradução: Lívia Oushiro. São

Paulo: Madras, 2010.

MURA, F. *Il mito di Elena, tra filosofia, retorica e teatro*. Edizioni On-line (2005) em [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it); acessado em 30/08-2015;

MURTA, C. *Parmênide, a tradição e o parricídio*. Natal:Princípios, vol. 12 n.17-18. 2005. pp. 77-99.

NATALI, C. *Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica*. Em FILOSOFIA POLITICA, vol. NS IV, 1999, pp. 35-57 .

PITT, R.C. *Górgias crítico de Parmênides. Existência e Arte* - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano II - Número II – janeiro a dezembro de 2006.

PINTO, M. J. V. *A doutrina do logos na sofística*. Lisboa: Colibri, 2000.

RENAULT, A. (direção) *História da Filosofia Política/1 - A liberdade dos Antigos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999

SALLES, L.L.B.M. Tese de mestrado. *GórgiasLeontino: Da palavra como pharmakon*. – Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, 2014.

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

SANTOS, C.A. *O Górgias retórico e o Górgias de Platão*. Tese de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2008.

SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*; London: Yale University Press, 1999.

SEAGAL, C.P. *Gorgias and the Psychology of the Logos*. Harvard: Studies in Classical Philology, Vol. 66 (1962), pp. 99-155;

SERRA, M. *Elogio del disaccordo: per una filosofiapolitica del linguaggio*. RIFL vol.6, n.3: 121-132,2012;

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

SPATHARAS, D.G. *Patterns of Argumentation in Gorgias*. Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 54, Fasc. 4 (Aug., 2001), pp. 393-40;

TASSI. R. *Itineraripedagogici*. Bologna: Zanichelli editore S.p.A., 2009.

UNTERSTEINER, M. *I sofisti*. Milano: Bruno Mondadori. 2008;

WARDY, R. *The Birth of Rhetoric: Górgias, Plato and their Successors*. London: Routledge, 1996.

WESOLY, M. *La dimostrazione propria di Gorgia*. PEITHO / EXAMINANT  
IQUA 1 (4) / 2013. pp. 159-189.





