

Josiane T. Martinez

A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser, de Górgias

Tese apresentada ao departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Lingüística, na área de Letras Clássicas.

**Instituto de Estudos da Linguagem
Unicamp
2008**

Josiane T. Martinez

A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser, de Górgias

Tese apresentada ao departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Lingüística, na área de Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira

Co-orientador: Prof. Dr. Trajano A. R. Vieira

**Instituto de Estudos da Linguagem
Unicamp
2008**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

M366d

Martinez, Josiane Teixeira.

A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias / Josiane Teixeira Martinez. -- Campinas, SP : [s.n.], 2008.

Orientador : Flávio Ribeiro de Oliveira.

Co-orientador : Trajano Augusto Ricca Vieira.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Górgias. 2. Retórica. 3. Filosofia grega antiga. 4. Sofistas. I. Oliveira, Flávio Ribeiro de. II. Vieira, Trajano Augusto Ricca. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

oe/iel

Título em inglês: The Gorgias ~ Palamedes and his connection with the Treatise on not being.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Gorgias; Rhetoric; Ancient Greek philosophy; Sophists.

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Doutor em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira (co-orientador), Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, Profa. Dra. Patrícia Prata, Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro..

Data da defesa: 28/02/2008.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Lingüística.

BANCA EXAMINADORA:

Trajano Augusto Ricca Vieira

Trajano Vieira

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

[Signature]

Patrícia Prata

Prof. Prata

Roberto Bolzani Filho

[Signature]

Adriano Machado Ribeiro

[Signature]

Paulo Sérgio de Vasconcellos

Isabella Tardin Cardoso

Brunno Vinicius Gonçalves Vieira

Este exemplar é a redação final da
tese / dissertação e aprovada pela
Comissão Julgadora em:

29 105 108

Trajano Vieira

IEL/UNICAMP
2008

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aos meus queridos pais, Mário e Josefa, pelo amor e apoio incondicionais ao longo de todos esses anos, e a meus professores e amigos queridos, que, direta ou indiretamente, contribuíram na elaboração dessa tese.

Em especial, agradeço a meu orientador, Flávio Ribeiro de Oliveira, a minha orientadora durante estágio no exterior, Bárbara Cassin, e à prof.^a Maria Cecília Coelho, por suas críticas, conselhos e orientação valiosas, pela atenção, paciência e gentileza que sempre me dispensaram, mas também, e principalmente, por serem pessoas que me motivaram e inspiraram meu trabalho. Do mesmo modo, agradeço também a outros professores que, envolvidos ou não com a tese, tiveram uma participação fundamental na minha formação: a prof.^a Jeanne-Marie Gagnebin, o prof. Haqira Osakabe e o prof. Trajano Vieira.

Expresso ainda meus agradecimentos aos demais professores da banca – Patrícia Prata, Roberto Bolzani Filho e Adriano Ribeiro – pela leitura acurada, pelas relevantes observações e pela disponibilidade e gentileza em participar deste trabalho, bem como a todos os amigos que, de alguma forma, com palavras ou gestos, me incentivaram e apoiaram.

Por fim, agradeço a Capes, pelo importante auxílio financeiro, e aos funcionários da secretaria de pós-graduação do IEL, pela atenção e gentileza com que sempre me trataram.

Resumo

O presente trabalho pretende uma interpretação individualizada do pensamento de Górgias e isenta de uma visão estereotipada sobre os sofistas. Desse modo, a partir da tradução e análise dos discursos gorgianos conhecidos como *Defesa de Palamedes* e *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza*, nos propomos a investigar como esses dois discursos se articulam no que diz respeito às idéias gorgianas sobre conhecimento, linguagem e discurso. Em nossa análise, partimos do pressuposto de que os discursos remanescentes de Górgias apresentam uma coerência não apenas formal, estilística, mas também conceitual, que proporcionam, senão uma teoria explícita e categórica sobre o conhecimento e a linguagem, proporcionam ao menos certos elementos que nos permitem inferir um novo modo de pensar e conceitualizar a linguagem e o discurso em sua relação com o conhecimento.

Abstract

This work is an effort to make an individualized interpretation of Gorgias' thought, exempt of stereotypes about the sophists. Thus, we translate and analyze Gorgias' texts known as *Palamedes* and *On not being or on nature*, in order to examine how these two discourses are connected in regard to the Gorgias' ideas about knowledge, language and discourse. In our analysis, we presuppose that the remaining Gorgias' texts present not only a formal and stylistic coherence but also a conceptual one, which provide, if not an explicit and categorical theory on knowledge and language, at least certain elements that allow us to infer a new way of thinking and conceptualizing the language and the discourse in relation to knowledge.

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1: <i>Os sofistas e a Atenas do século V a.C.</i>	11
Capítulo 2: Textos e traduções	
<i>Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza</i>	29
<i>Defesa de Palamedes</i>	41
Capítulo 3: Análise do <i>Tratado sobre o não-ser</i>	61
Capítulo 4: Análise da <i>Defesa de Palamedes</i>	79
Conclusão.....	117
Apêndice: <i>Algumas considerações sobre a relação entre linguagem, conhecimento e verdade no pensamento de Górgias e Nietzsche</i>	121
Bibliografia.....	137

INTRODUÇÃO

Quem eram os sofistas? Por que estudar os homens que se tornaram conhecidos sobretudo por fazer uso de uma argumentação tão hábil quanto inescrupulosa, bem como por seu eterno papel de oponentes de Sócrates, e, por extensão, da “verdadeira” filosofia?

Feita uma constatação banal, a de que a História do pensamento antigo é também a história da transmissão dos textos, e que, portanto, aceitar sem discussão a visão de Platão sobre os sofistas seria no mínimo ingênuo, a resposta advém da consideração de que talvez o aspecto mais importante de qualquer movimento intelectual não sejam as conclusões que ele nos apresenta sobre o mundo, mas sim as questões que ele suscita. Assim como na tragédia a originalidade de um autor não reside no desfecho que ele dá ao mito, a herança intelectual de um pensador não se mede por suas respostas, mas pelos problemas que formula, e, quanto a isso, podemos dizer que as questões propostas pelos sofistas gregos a respeito da linguagem, da política, da sociedade e do conhecimento, embasadas numa perspectiva humanista e muitas vezes relativista da realidade, são questões que continuam presentes na atualidade.¹

Até que ponto as percepções sensoriais devem ser vistas como infalíveis e quais problemas resultam dessa visão? Qual a natureza da verdade e a relação entre essência e aparência? Qual a relação entre linguagem, pensamento e realidade? Os deuses são

¹ Albin Lesky, em sua história da literatura grega, afirma que, independentemente do que pensemos sobre o movimento sofista, todos devemos estar de acordo com o fato de que nenhum movimento intelectual pode ser comparado a ele quanto à permanência de seus resultados e de que as questões propostas pelos sofistas nunca deixaram de se renovar na história do pensamento ocidental até os nossos dias (Lesky, *A History of Greek Literature*, p.341, *apud* Guthrie, W. K. C., *The sophists*, p.3, que cita também o italiano Gigante (*Nomos Basileus*, 1956, p.15): “The theoretical foundation of the general doctrine of law in the twentieth century recapitulates the speculation of fifth-century Greek Sophistic”). O efeito das teorias sofísticas sobre o Iluminismo do séc. XVIII é descrito por Ernst Cassirer, em sua obra *Philosophy of the Enlightenment* (1951, p.285), em que ele justifica sua afirmativa de que “after more than two thousand years the eighteenth century establishes direct contact with the thinking of antiquity. The two fundamental theses represented in Plato’s *Republic* by Socrates and Thrasymachus oppose each other again”.

cognoscíveis? Ou existem apenas em nossas mentes? Nesse caso, seriam invenções humanas que servem à manutenção da ordem social? Quais os problemas de viver numa sociedade democrática? O que é justiça? Como o indivíduo deve agir em relação a valores impostos por outros, sobretudo numa sociedade que exige obediência às leis e ao Estado? Qual a natureza e o objetivo da educação? O que deve ser ensinado, por quem e para quem? Questões como essas os sofistas formularam e discutiram, questões que revelam um processo de transição de um mundo tradicional para um mundo com novos problemas, para uma nova forma de pensar o homem e seu papel na sociedade.²

Infelizmente, esses pensadores gregos parecem ter sido relegados pela maioria dos acadêmicos a um papel secundário na tradição filosófica, fato decorrido, em grande parte, da ferrenha oposição platônica que se lhes opôs. O presente trabalho propõe uma interpretação crítica do pensamento de Górgias, e, sobretudo, isenta de uma visão estereotipada sobre esses pensadores.

Para tanto, é preciso termos em mente, antes de mais nada, que definir a sofística como um movimento intelectual já é em si bastante problemático. Tradicionalmente, o que agrupamos sob o nome de sofistas é um certo número de pensadores do século V a.C., em sua maioria originários de diferentes partes do mundo grego, que viajavam, ensinavam, davam conferências e compunham tratados e/ou discursos, e que confluíram em Atenas na segunda metade do século. É verdade que havia entre eles contatos pessoais, e partilhavam certas práticas educativas e intelectuais, mas isso não parece suficiente para provar a existência de uma ‘escola’ ou de um ‘movimento’ unificados pela adesão consciente a certos princípios.

Ao contrário, as evidências apontam antes para uma pluralidade de percursos individuais, para uma heterodoxia de idéias, de interesses, intelectuais ou políticos, e não para

² Ver Kerferd, *The sophistic movement*, p.2.

a existência de ‘uma’ sofística. Como observa Pernot, é o olhar dos outros, adversários ou admiradores, “que os fez existir enquanto sofistas e lhes atribuiu uma comunhão de opiniões à qual talvez eles mesmos não pretendessem.”³ A idéia de uma sofística unitária parece ter surgido no interior do pensamento de Platão, criada por ele como um artefato, ou, nas palavras de Noel,⁴ como um conceito operatório, para se diferenciar e constituir sua própria filosofia.⁵

Isso considerado, em nosso trabalho julgamos pertinente fazer um esboço do contexto histórico em que viveram esses pensadores que seriam conhecidos como sofistas, para entendermos como suas idéias e práticas relacionam-se com o momento histórico em que se inserem, o da democracia ateniense. Desse modo, iniciamos o presente trabalho com um capítulo que traz uma rápida contextualização sociopolítica desse período (capítulo 1).

Quanto à definição precisa da perspectiva epistemológica (com perdão do anacronismo) que se atribui (ou se recusa) aos sofistas, a questão é mais problemática. As evidências de que dispomos se referem mais à atividade prática do que teórica desses pensadores, e, uma vez que as fontes que possuímos dos textos sofísticos são em sua maioria fragmentos esparsos, compostos às vezes de uma única frase, via de regra de segunda mão (um comentário, uma citação, uma paráfrase, enfim, uma versão do que teria sido um dia o “original”), há que se ter muito cuidado com a margem deixada para a interpretação, bem

³ Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp.27-28. Desse modo, quando no presente trabalho utilizamos o termo sofistas, no plural, pensamos antes na somatória desses percursos individuais do que em uma escola de pensamento (como, por exemplo, ao elencarmos na página anterior as questões propostas pelos sofistas).

⁴ Noel, Marie-Pierre. “Lectures, relectures et mélectures des sophistes”, *Noesis* 2, p.34, *apud* Ribeiro, *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. São Paulo, 2002, Tese de Doutorado, p.165.

⁵ Cf. Cassin, *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995, pp.9-11; Most, “Sophistique et herméneutique”, *in* Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986, p.236. Isso não impediu, no entanto, que a sofística acabasse por se constituir em um modelo ambíguo, apropriado por diferentes tendências, conforme a recepção que se fez, e se faz, do objeto. Assim, ora ela é interpretada como a aurora de um primeiro *Iluminismo* (Hegel, Grote), ora como uma “aventura existencial, subjetivista, trágica” (Untersteiner), ora dotada de uma liberdade discursiva surpreendentemente moderna, e assim por diante, como observa Cassin (*Positions de la Sophistique*, p.9).

como com as possíveis generalizações dela decorrentes no que diz respeito a premissas epistemológicas, pois o que se aplica a um sofista não se aplica necessariamente a outro.

A interpretação, sem dúvida, é não só necessária como útil, pois é na interpretação mesma que se constitui nossa exegese e nosso conhecimento, nosso método e ciência, afinal é por meio das leituras que fazemos desses pensadores antigos (e mesmo da leitura das leituras) que construímos novas formas de pensar a cultura. Mais discutível, no entanto, são as generalizações. Ainda que usadas com fins didáticos, como não nos furtamos a fazer em nosso capítulo inicial, é fundamental sempre termos em mente a grande diferença quantitativa e qualitativa entre as informações de que dispomos sobre as idéias de cada um dos sofistas, o que torna necessário um estudo individualizado dos autores para chegarmos a uma definição mais precisa das idéias e premissas epistemológicas de cada um deles, se é que um dia poderemos chegar a tanto.⁶

Não pensamos que seja possível extrair dos fragmentos de Górgias uma *teoria* (no sentido de um conjunto sistemático de idéias) sobre o conhecimento ou a linguagem, mas podemos sim extrair deles importante material para reflexão filosófica sobre esses temas. A hipótese que seguimos é a de que os três discursos remanescentes de Górgias (ainda que não apresentemos aqui uma análise do *Elogio a Helena*) possuem uma coerência não apenas formal, estilística, mas também conceitual, que proporcionam, senão uma teoria explícita e categórica sobre o conhecimento e a linguagem, proporcionam ao menos certos elementos que

⁶ Como nos alerta Schiappa (*ibid.*, p.126), atribuir teorias a autores antigos com base em poucas e isoladas afirmações pode descaracterizar o processo de investigação intelectual na Grécia antiga durante os séc. VI e V. O helenista apóia-se em Havelock ("The Linguistic Task of the Presocratics", in *Language and thought in early Greek philosophy*, ed. Kevin Robb. Hegeler Institute, 1983), segundo o qual, os pensadores desse período, mais do que lidarem com problemas intelectuais já estabelecidos (como sugere o vocabulário usado por Aristóteles ao descrever os filósofos anteriores), estariam ainda buscando uma nova linguagem na qual a existência de tais problemas tomariam forma. Schiappa apóia-se também em Solmsen (*Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton University Press, 1975), que sugere que os avanços mais importantes do século V não tomavam necessariamente a forma de doutrinas, mas eram antes experimentos no modo de pensar a respeito das coisas.

nos permitem inferir um novo modo de pensar e conceitualizar a linguagem e o discurso em sua relação com o conhecimento.

Como foi observado por Coelho,⁷ até o início da década de 80 os sofistas tinham sido quase sempre tratados em bloco, tanto por seus detratores como por seus defensores. Desse modo, nos capítulos seguintes nos propomos a pensar apenas em Górgias, um sofista do qual temos relativa fortuna, três textos aparentemente completos: *Elogio a Helena*, *Defesa de Palamedes*, e o *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza*, este parafraseado em duas versões, a de Sexto Empírico (circa séc. II d.C.) e a do *Sobre MXG – Sobre Melisso, Xenófanés e Górgias*, de um doxógrafo anônimo.⁸

A versão de Sexto, filologicamente menos problemática, tem sido a mais traduzida e utilizada pelos estudiosos. Já a versão do *MXG*, se, por um lado, apresenta muitos problemas quanto ao seu estado de preservação, bastante precário, com muitas lacunas e trechos quase irrecuperáveis (na reconstrução dos quais muitas vezes já se impõe uma interpretação, como observa Schiappa⁹), por outro, essa versão pseudo-aristotélica tem a vantagem de nos fornecer um testemunho mais claro da relação de Górgias com Parmênides e a ontologia eleata, ao agrupar Melisso, Xenófanés e Górgias, em uma sucessão antes lógica que cronológica.¹⁰ Além

⁷ Coelho, *Górgias: verdade e construção discursiva*. São Paulo, 1997, Dissertação de Mestrado –USP, p.6.

⁸ Durante muito tempo esse texto foi atribuído a Aristóteles, o que determinou sua publicação tradicionalmente no final do *corpus*. Diels, por exemplo, não incluiu o *MXG* em suas edições dos pré-socráticos, mas o editou separadamente (*Doxographi Graeci*). Sobre a datação e autoria desse tratado, as hipóteses são várias e divergentes: já foi atribuído a Aristóteles (é o que dizem geralmente os manuscritos), a Teofrasto, a um peripatético do séc. III a.C; ou do séc. I d.C., ou ainda a um cético. Atualmente, as hipóteses são de que tenha sido escrito por um megárico, ou por um representante do renascimento do eleatismo, ou por um aristotélico que pirroniza. Pequeno tratado composto de três unidades distintas, o *Sobre MXG* também provocou dúvidas quanto à identificação dos filósofos tratados nas duas primeiras partes (Xenófanés no lugar de Melisso, Zenon no lugar de Xenófanés), mas nunca sobre a do da terceira parte (Górgias), visto a concordância com a versão de Sexto (Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p.122). Quanto à datação original do *Tratado sobre o Não-Ser*, temos um testemunho (DK 82 A 10) que o coloca à época da 84ª Olimpíada (444-1), mas esse nem sempre é aceito e entre os helenistas não há consenso sobre sua datação, talvez apenas quanto a ser o texto mais antigo dentre os que possuímos de Górgias.

⁹ Schiappa, E., “Rhetoric and philosophy in *On not being*”, in *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999, p.133.

¹⁰ Cf. Coelho, *ibid.*, pp.15-16, e Cassin, *ibid.*, p.122-123.

disso, o doxógrafo anônimo nos traz informações diferentes das de Sexto e tem sido alvo de crescente interesse.¹¹

No *Tratado sobre o não-ser*, de Górgias, vemos apresentada de modo denso e complexo a posição filosófica desse sofista, que elabora fortemente a crítica da identidade do ser, da natureza e da verdade, bem como nos aponta o caráter demiúrgico do *lógos*, como o expôs Cassin.¹² Considerando que seus outros discursos remanescentes também refletem, embora de outra forma, seu pensamento filosófico, um de nossos objetivos seria o de analisar como se dá essa espécie de relação entre teoria e prática (para usar as palavras de Cassin¹³), isto é, observar como a *Defesa de Palamedes*, um texto classificado ora como epidítico ora como judiciário, articula-se com o *Tratado sobre o não-ser* no que diz respeito às idéias gorgianas sobre conhecimento, linguagem e discurso. Assim, em nosso segundo capítulo apresentamos os textos e as traduções do *Tratado sobre o não-ser* e da *Defesa de Palamedes*, seguidas da análise sobre o *Tratado* (capítulo três) e de uma análise mais detalhada sobre o *Palamedes*, objeto de nosso capítulo quatro.

Ademais, acreditando que a vertente sofística, ou, ao menos, uma certa leitura que podemos fazer dela, pode realmente repercutir em pensadores modernos e contemporâneos, em diversos campos do saber (como artificialmente os separamos: filosófico, científico,

¹¹ Como observa Coelho (*ibid.*, p.9), seria incorreto dizer que a preocupação com o estudo comparativo ou a priorização do *MXG* é um fato recente, porém nas últimas décadas tem ocorrido uma reavaliação constante das obras de Górgias, e, nesse processo, o *MXG* tem sido tema de vários estudos críticos, além de ter sido reeditado e amplamente comentado por Cassin (em 1980), em um estudo que até o presente momento nos parece ser o mais aprofundado.

¹² Para análise da autora sobre o *Tratado sobre o não-ser*, ver Cassin, *L'Effet Sophistique*, pp.23-65.

¹³ Cassin, *ibid.*, p.190s. Aqui gostaríamos de fazer uma ressalva: apesar de utilizarmos os termos 'teoria' e 'prática', não defendemos a idéia de que o *Tratado sobre o não-ser* seja essencialmente teórico em contraposição aos seus outros dois discursos (ver nota 6). Uma outra ressalva seria a de que, quando utilizamos o termo 'filosófico', não pensamos nesse adjetivo como oposto à 'retórico', uma vez que tal oposição entre os termos já é decorrente da filosofia platônico-aristotélica. Como observa Schiappa (*ibid.*, p.137), antes dos escritos de Platão as "disciplinas" de retórica e filosofia não eram nomeadas nem reconhecidas como disciplinas distintas e rivais (ver capítulo 3, nota 1).

político, etc),¹⁴ mas que é preciso uma investigação mais cuidadosa para não incorrerem em generalizações precipitadas, e que é possível, apesar da fragmentação de nossas fontes, detectar, ou melhor, traçar algumas linhas de convergência entre o pensamento de Górgias e alguns modernos, foi nossa intenção investigar em que medida as idéias gorgianas sobre conhecimento, linguagem e discurso estão presentes no pensamento filosófico de Nietzsche, mais especificamente como se mostra em seu texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*.

Assim, a título de ensaio (isto é, como um experimento), propomos um apêndice com a análise desse texto nietzschiano, acompanhada de algumas reflexões sobre os pontos de contato com o pensamento de Górgias (para o entendimento das quais pressupomos a leitura dos capítulos precedentes do presente trabalho).

O que propomos aqui, portanto, são algumas análises dos textos de Górgias e algumas reflexões que eles podem suscitar, de grande interesse atual, acreditamos, para o pensamento contemporâneo, seja filosófico, lingüístico, ou mesmo político e literário.

¹⁴ Claro que em cada momento por um viés e de forma diferente.

Sobre a tradução

Uma vez que um dos nossos objetivos é justamente fazer uma análise desse discurso, tão pouco conhecido, como a *Defesa de Palamedes*, julgamos não só conveniente como necessário apresentar o texto original e a tradução, para que o leitor possa julgar por si mesmo a pertinência de nossos comentários. Além disso, como também utilizamos o *Tratado sobre o não-ser* em sua versão menos conhecida, julgamos interessante apresentá-la aqui devidamente traduzida (também acompanhada do original grego para prováveis confrontações). No entanto, como as duas versões do tratado são bastante diferentes em um trecho que é fundamental para a análise que fazemos no capítulo três e entendemos que as duas versões devem ser lidas como complementares, optamos por traduzir também os parágrafos finais da versão de Sexto (83-87, que correspondem à terceira tese de Górgias: “se é e pode ser apreendido, não pode ser explicado a outrem”).

A tradução da *Defesa de Palamedes* foi feita com a preocupação de nos mantermos fiéis antes à semântica do que à forma do texto original. Assim, ainda que fosse nossa intenção inicial manter, na medida do possível, as aliteraões, as simetrias, a preferência por palavras cognatas nas escolhas lexicais e outras figuras de linguagem, tão características de Górgias, a maior parte se perdeu na tradução. Quanto à versão anônima do *Tratado sobre o não-ser*, que nos foi transmitido por via indireta, já uma paráfrase (em que se nota a influência do vocabulário aristotélico e da escola cética¹⁵), a fidelidade ao estilo não foi fator de inquietação, pois a maior dificuldade para qualquer tradutor é, seguramente, antes de mais nada, selecionar as lições propostas pelos filólogos, uma vez que o manuscrito se encontra terrivelmente corrompido. Quanto aos textos originais, salvo indicação contrária, utilizei

¹⁵ Coelho, *ibid.*, p.70, e Cassin, *ibid.*, p.122.

basicamente a edição de Untersteiner da *Defesa de Palamedes*, e segui a edição proposta por Barbara Cassin para o *Tratado sobre o não-ser*.¹⁶ Outras traduções e comentários também foram consultados para a resolução de problemas interpretativos que, no decorrer do trabalho, foram trazidos à tona através da análise dos elementos de linguagem.¹⁷

¹⁶ Cassin, "De Melisso, Xenophane, Gorgia", in *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?* Paris, Seuil, 1998. A edição crítica de Cassin dessa versão do *Tratado Sobre o Não-Ser* foi originalmente publicada em *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Lille, Presses Universitaires de Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.

¹⁷ Para textos e traduções, vide bibliografia.

OS SOFISTAS E A ATENAS DO SÉCULO V A.C

Quem eram os sofistas? Os homens e a palavra

De acordo com Guthrie¹, as palavras gregas *sophos*, *sophia* (que costumamos traduzir por “sábio” e “sabedoria”) foram usadas desde os tempos mais antigos, adquirindo, como era de se esperar, algumas nuances de sentido. Inicialmente, essas palavras denotam uma perícia em determinada atividade: um cocheiro, um áugure, um escultor são *sophoi* cada um em sua ocupação. Esse sentido generalizou-se para o de conhecedor geral ou prudente; é assim que o termo foi usado para designar os sete *Sophoi*, Sábios, cuja sabedoria consistia principalmente na arte prática de estadista, ou simplesmente alguém de bom senso, como em *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides.²

Além da generalização, este termo, de valor inicialmente positivo, também sofreu outras mudanças em sua conotação, de acordo com o ponto de vista do usuário. Píndaro escreveu que sábio é aquele que sabe por natureza, em contraste com os que adquiriram conhecimento através do aprendizado.³ Para Ésquilo, sábio não é o homem que sabe muitas coisas, mas aquele cujo conhecimento é útil.⁴ Em *Filoctetes*, Neoptólemo, acusado por Odisseu de agir de modo não *sophon*, responde que o certo e justo (*dikaion*) é melhor do que o *sophon*.⁵

O verbo *sophizesthai*, da mesma raiz de *sophia*, usado por Hesíodo para designar a aquisição da arte da navegação e por Teógnis para falar de si mesmo como poeta,⁶ e que a

¹ Guthrie, *The Sophists*, pp.27-34.

² vv.749-750: *χρηὸν δ' ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν / γυναῖκα χρηστὴν καὶγαθήν, ἢ μὴ γαμεῖν* (o homem sensato deve manter uma mulher boa e honesta em seu lar, ou não se casar).

³ Píndaro, *Ol.* 2.86.

⁴ Ésquilo, frag. 390.

⁵ Sófocles, *Filoctetes*, 1246.

⁶ Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 649; Teógnis 19.

princípio denota o exercício de qualquer arte, sofreu desenvolvimento paralelo até significar trapacear e enganar, ou ser supercapcioso.

A palavra *sophistes*, “sofista”, é o nome do agente derivado do verbo *sophizesthai*, e sabemos, por Diógenes Laércio (1.12), que, antes de adquirir sentido pejorativo, *sophistes* foi por muito tempo sinônimo de *sophos*: Heródoto denomina sofista Pitágoras, Sólon e todos os fundadores do culto dionisíaco,⁷ e, por meio de um fragmento de Aristóteles e de um de Isócrates, sabemos que os sete Sábios eram chamados de sofistas.⁸ A palavra também era usada para se referir a poetas, músicos, videntes, rapsodos, inventores, etc.⁹

Segundo Guthrie¹⁰, supunha-se que o *sophistes* era mestre, alguém que se propunha a tornar sábio aquele que recebesse seus ensinamentos, o que estaria de acordo com o fato de que o nome se aplicava muitas vezes a poetas, pois, para os gregos, instrução prática e moral eram função precípua do poeta; no século V, no entanto, parece que a palavra começou a ser usada também para se referir a escritores em prosa, quando a função didática veio a se exercer cada vez mais por meio desse gênero. O *sophistes*, então, seria aquele que escreve ou ensina por ter conhecimento ou perícia especial para se comunicar e sua *sophia* é prática, seja no campo da conduta moral e da política, seja no das artes técnicas.¹¹ Não é de estranhar, portanto, que posteriormente Platão usasse o termo *sophistes* para designar uma classe particular, a dos educadores que instruía os jovens e apresentavam exercícios públicos de eloquência mediante pagamento.

⁷ Heród. 4.95.2; 1.29.1.

⁸ Aristót. fr. 5 Rose, Ross p.79; Isócr. *Antidosis* 235, 312.

⁹ Em *Prometeu acorrentado*, por duas vezes Prometeu é designado como sofista (vv. 62, 944). Kerferd apresenta (e comenta) uma lista classificada, com referências, dos primitivos usos da palavra, em seu artigo de 1950 na *Classical Review*, *The first greek sophists*, p.8.

¹⁰ Guthrie, *ibid.*, p.29.

¹¹ Guthrie, *ibid.*, p.30.

Vemos, então, que a palavra sofista apresentava tanto um sentido geral quanto específico, não necessariamente negativos. No entanto, em Atenas, já na segunda metade do séc. V, homens como Protágoras de Abdera, Górgias de Leontini, Pródico de Céos, Hípias de Élis ou Trasímaco de Calcedônia, aos quais se somava o ateniense Antifonte, desenvolviam uma influente atividade intelectual que parecia ser suficientemente provocativa aos olhos de boa parte dos cidadãos (tanto quanto o era a de Sócrates) para que se tornassem fator de controvérsia e a palavra sofista adquirisse novo sentido, como nos aponta a comédia de Aristófanes.¹²

Em *As Nuvens*, Aristófanes claramente utiliza o termo *sophistes* de modo satírico e depreciativo, implicando charlatanismo e velhacaria: os sofistas são elencados junto com os adivinhadores de Turii, os doutores charlatães, janotas de cabelos compridos, poetas ditirâmicos e astrônomos espúrios,¹³ o que desmente a idéia de que Platão ou Sócrates teriam sido os únicos responsáveis por tratar a palavra, e a categoria que ela designava, com

¹² Como nos lembra Müller (“Sophistique et démocratie”, in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986, p.179), as idéias propagadas pelos sofistas não tiveram boa acolhida por parte de todos os cidadãos atenienses: se, por um lado, havia Péricles e outros membros da camada superior que as apreciavam, por outro, essas idéias eram vivamente rejeitadas por outros cidadãos. Segundo o helenista, eram rejeitadas sobretudo pelas camadas inferiores do *demos*, que temiam que as tendências à crítica religiosa “minassem a religião oficial e, por conseguinte, a própria ordem política em vigor, assim como temiam que certas críticas de caráter social viessem a abalar sua posição privilegiada de cidadãos atenienses com igualdade de direitos políticos, conquistada com árduas lutas.” Some-se a isso o fato de que nem todos os sofistas partilhavam dos ideais democráticos e os adversários da democracia poderiam se servir das idéias e argumentações dos sofistas para justificar suas concepções antidemocráticas.

¹³ vv.331-34: ΣΩ. Οὐ γάρ, μὰ Δί', οἷσθ' ὅτι ἡ πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστάς,
Θουριομάντεις, ἰατροτέχνας, σφραγιδονυχαργοκομήτας,
Κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας, - ἄνδρας μετεωροφένακας
Οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιούσιν.

Sócr. Por Zeus, é porque tu ignoras que elas [as nuvens] alimentam uma multidão de sofistas, adivinhadores de Turii, médicos artistas, ociosos cabeludos ocupados com suas unhas e anéis, torneadores de coros cíclicos, mistificadores aéreos: ociosos indolentes que elas alimentam porque as cantam em seus versos.”

Ver também v.360, em que Sócrates e Pródico são denominados “meteorossofistas”, isto é, peritos em fenômenos celestes; no verso 1111, Sócrates promete que suas aulas tornarão Feidípides um hábil sofista, a respeito do que Estrepsíades comenta: “um pobre diabo de face pálida, queres dizer”; e, no verso 1309, a palavra sofista é usada pelo coro com o sentido de “velhaco, trapaceiro” para se referir a Estrepsíades em suas negociações com os credores.

descrédito. Sobre esta hipótese, Havelock afirma que “os dramaturgos da Velha Comédia jogavam com o preconceito [contra o intelectualismo], se na verdade não o criaram, e quando Platão usa a palavra *sophistes* esta já tinha perdido a dignidade”.¹⁴ Jowett, em sua introdução à tradução do *Sofista* de Platão, também argumenta neste sentido, ao dizer que os principais sofistas podem ter sido homens bons e honrados, mas sua má reputação em Atenas já era algo corrente por diversas razões, como o fato de serem estrangeiros, ganharem grandes fortunas, excitarem a mente dos jovens, etc., e não foi de modo algum invenção de Platão.¹⁵

Observamos que, embora os sofistas fossem vistos com bons olhos por parte de seus contemporâneos, pois não podemos nos esquecer de que havia muitos jovens ricos dispostos a receber seus ensinamentos, e a pagar por isso,¹⁶ o fato é que a palavra *sophistes*, inicialmente de valor positivo, foi-se transformando gradualmente até adquirir também um sentido pejorativo, perdendo sua identidade ao ponto de se tornar uma categoria estigmatizante, sinônimo de quem possui um falso saber e cuja finalidade é a fraude, para a qual se serve do paralogismo.¹⁷

Embora Platão, que provavelmente não conheceu a primeira geração de sofistas pessoalmente, mas relatou esta experiência em seus diálogos no século posterior, não tenha sido o primeiro ou o único a desqualificar os sofistas, foi sua impressão sobre eles e o fato de nos apresentar Sócrates como seu tenaz oponente filosófico os fatores preponderantes para

¹⁴ Havelock, *The liberal temper in greek politics*, p.158.

¹⁵ Jowett, *Dialogues of Plato*, p.325, *apud* Guthrie, *ibid.*, p.12.

¹⁶ Não devemos nos esquecer também de que Protágoras foi amigo de Péricles, e respeitado por ele o suficiente para discutirem juntos um problema de responsabilidade jurídica durante um dia todo (fr. A 10 DK); além disso, em 444 a.C., foi Protágoras o escolhido por Péricles e pelo regime democrático ateniense para estabelecer a Constituição de Turii (fr. A 1, § 50 DK); cf. Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, p.9. Seria apenas posteriormente, durante a Tirania dos Quatrocentos, que Protágoras seria condenado ao exílio e suas obras queimadas em praça pública (na verdade, uma hipótese ainda a ser comprovada, pois as evidências de que dispomos não são conclusivas).

¹⁷ Aristóteles, *Refutações Sofísticas*, *passim*.

que, por séculos, se ainda não até hoje, a opinião corrente a respeito dos sofistas fosse depreciativa.

Com efeito, o que nos restou da obra dessa primeira geração de sofistas são apenas fragmentos, em alguns casos bastante diminutos e nem sempre fáceis de interpretar, e suas teorias, em grande parte, são conhecidas através dos filósofos que as refutam, Platão e Aristóteles. Como afirmou Romeyer-Dherbey, a fortuna histórica do pensamento platônico-aristotélico, que constitui a ossatura da metafísica ocidental, relegou à sombra os testemunhos mais favoráveis aos sofistas, de modo que a imagem da sofística nos surge através de uma distorção polêmica,¹⁸ a qual não é fácil de deslindar, pois a informação disponível sobre os sofistas é indireta e fragmentária, enquanto a obra do maior de seus adversários nos chegou em sua totalidade.¹⁹

Em diversos diálogos Platão acusa duramente os sofistas, como no *Protágoras*, em que Sócrates aconselha seu amigo dizendo-lhe: “Não percebes, Hipócrates, que o sofista é um mercador de todas as coisas de que se alimenta a alma?” (312a); em um outro diálogo, *O Sofista*, os sofistas são (des)qualificados como caçadores interessados em jovens ricos, mercadores de assuntos referentes à alma, fabricantes e vendedores de conhecimento, atletas

¹⁸ Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, pp.3-4.

¹⁹ Não se trata, evidentemente, de colocar a questão em termos simplistas, mas de estarmos atentos ao fato de que pensar em “predomínio” de uma corrente filosófica sobre outra implica pensar também no modo pelo qual as doutrinas nos foram transmitidas, questão sempre de muitos componentes, tanto subjetivos como objetivos, e por demais complexa para tratarmos aqui. Diremos apenas que as fontes que possuímos são o resultado de várias triagens ao longo da história, das quais talvez a mais marcante tenha sido a ocorrida na passagem da Antiguidade à Idade Média. Como afirma Kerferd (*ibid.*, p.5), os sofistas “proporcionaram o que pareceu ser um material pronto para as interpretações moralizantes e cristianizadoras da história”. E se o presente trabalho se abstém de uma análise mais detalhada sobre a relação entre Platão e os sofistas, o faz justamente por se tratar de uma questão que exigiria uma investigação ampla e minuciosa, fora de nosso escopo, que envolveria igualmente uma revisão da representação tradicional que temos de Sócrates. Como observa Rosseti, num artigo em que ele se propõe justamente rever a imagem desse filósofo, enquanto a imagem dos sofistas vem sendo cada vez mais problematizada, a de Sócrates permanece intocada, inalterada como a do sábio que à falácia e à falta de escrúpulos dos sofistas opõe a filosofia, como se a representação tradicional de Sócrates não tivesse nada de problemático em relação aos sofistas (Rosseti, “Rhétorique des Sophistes – Rhétorique de Socrate”, in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement*. Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984).

que competem com a palavra e se mostram hábeis na arte da disputa (231d). Posteriormente, seguindo o veredicto de seu mestre, Aristóteles irá definir a sofística como a arte da aparência, alheia à verdadeira sabedoria e ao sofista como aquele que comercia uma sabedoria aparente, mas não real. A palavra *sophisma* torna-se sinônimo de falácia, de uma refutação aparente, mediante a qual se pode defender algo falso e confundir o adversário.²⁰

Um dos pontos fundamentais da crítica de Platão aos sofistas, e provavelmente da parcela mais conservadora de seus contemporâneos, é o fato de que recebiam pagamento em troca de seus ensinamentos.²¹ De fato, no *Sofista*, entre as definições platônicas de sofista há várias que o relacionam à atividade mercantil, e referências aos sofistas como pagos por seu trabalho são frequentes em Platão.²² Essas referências também ocorrem em Xenofonte, Isócrates e Aristóteles, e não temos nenhum registro de que houvesse sofistas profissionais antes de Protágoras.²³ No entanto, sabemos que era costume grego que os escultores, poetas, pintores e médicos recebessem dinheiro por seus serviços,²⁴ e que não havia preconceito contra alguém ganhar a vida com o produto do próprio trabalho. Por que então o estranhamento e o repúdio ao profissionalismo dos sofistas?

A resposta parece residir no tipo de assunto que os sofistas pretendiam ensinar, especialmente a *arete*. A palavra *arete*, segundo Guthrie, “denotava as qualidades de

²⁰ Aristóteles, *Refutações Sofísticas*, 164a -165a, 171b.

²¹ Ver, por exemplo, o diálogo *Górgias*, em que Sócrates pergunta a Cálicles se geralmente não se julga vergonhoso alguém se negar a dar conselhos senão em troca de dinheiro, ao que Cálicles responde afirmativamente (*Górgias*, 520e).

²² Ver E. L. Harrison (“Was Gorgias a sophist?”, *Phoenix*, 1964, p.191, n.44), que coligiu trinta e uma referências platônicas aos lucros dos sofistas.

²³ Sócrates, no *Protágoras*, dirige-se a esse sofista como o primeiro a ser pago por seu ensino (349a). Em Xenofonte (*Mem.*1.6.13), Sócrates diz que “os que vendem sua sabedoria por dinheiro a quem queira são chamados sofistas”; Isócrates defende a profissão afirmando que nenhum deles fez grande fortuna ou viveu senão modestamente, nem mesmo Górgias, que ganhou mais que qualquer outro e era solteiro sem nenhum laço familiar (*Antidosis* 155ss); quanto a Aristóteles, vimos que descreve o sofista como aquele que faz dinheiro de uma sabedoria aparente; *apud* Guthrie, *The Sophists*, p.36.

²⁴ Ver, por exemplo, Isócr. *Antid.* 166 e Arist. *Rhet.* 1405 b 24 (poetas); Platão *Prot.* 311c, *Meno* 91d (escultores), *Prot.* 311b e Heródoto 3.131.2 (médicos).

excelência humana que faziam do homem um líder natural em sua comunidade e até então acreditava-se que dependia de certos dons naturais e mesmo divinos que eram a marca do bom nascimento e geração. Eram definitivamente um assunto da *physis*, cultivada, à medida que o rapaz crescia, pela experiência de viver com e seguir o exemplo de seu pai e de pessoas mais velhas. Essas qualidades eram transmitidas naturalmente e de modo quase inconsciente, como prerrogativa da classe que nasceu para governar, e a idéia de que pudessem ser incutidas por alguém de fora, que oferecia instrução esquemática em troca de pagamento, era anátema aos pais da velha escola.”²⁵

No diálogo que leva seu nome, Protágoras afirma que Hipócrates aprenderá dele “o cuidado adequado de seus próprios negócios, para que possa administrar melhor sua casa e família, e também o cuidado dos negócios do Estado, para se tornar poder real na cidade, quer como orador, quer como homem de ação”; Sócrates então pergunta se com isso Protágoras está se referindo à arte da política e a fazer dos homens bons cidadãos, e este responde que sim (*Prot.*318e-319a). Ora, a arte da cidadania, ou a educação política, era o que precisamente se considerava competência de qualquer ateniense da alta classe, pois essa competência fazia parte das qualidades que a palavra *arete* encerra.²⁶

Os sofistas parecem gerar um novo contexto para o ensino, ao proporem uma relação formalizada entre mestre e discípulo vinculada à formação do espírito. Sabemos que relações de aprendizagem e formação existiam, com maior ou menor grau de formalidade, na tradição grega, porém jamais tiveram o caráter de um contrato livre e explícito. As escolas pitagóricas,

²⁵ Guthrie, *ibid.*, p.25.

²⁶ A respeito do ensino da política e da justiça na perspectiva socrático-platônica, Zeller (*Sócrates y los sofistas*, p.56, *apud* López, *Excerpta* 3, maio de 1996, cap. 2) afirma que “as relações do mestre com o discípulo não são questão de negócio, mas uma relação moral de amizade fundada na estima, e os méritos do mestre não podem ser pagos com dinheiro, mas apenas com uma gratidão análoga à que sentimos em relação aos pais e aos deuses”. Sócrates chegou ao ponto de chamar a prática sofística de prostituição, pois vender a mente não era melhor que vender o corpo; a sabedoria, do ponto de vista socrático, era algo que deveria ser gratuitamente partilhado entre pessoas amigas e amadas (Xenofonte, *Mem.*1.6.13).

espalhadas pela Grécia, por exemplo, tinham o caráter de seita fechada em função de segredos zelosamente protegidos, segundo Guthrie.²⁷ Já os sofistas não revestiam o conhecimento de qualquer segredo nem praticavam ritos de iniciação,²⁸ mas, a princípio, aceitavam qualquer um que estivesse disposto a pagar seus honorários, o que implicava que qualquer cidadão, e não necessariamente um aristocrata, poderia ter acesso ao que ensinavam e se tornar, assim, um político bem sucedido e influente.²⁹

Um outro motivo para atraírem sobre si a antipatia de seus contemporâneos atenienses parece ser o *status* intercitadino dos sofistas. Como afirma Guthrie, eles “não só pretendiam dar instrução no que em Atenas se pensava ser para as pessoas certas uma espécie de segunda natureza, mas eles mesmos não eram líderes atenienses nem mesmo cidadãos, eram estrangeiros”³⁰, o que de certa forma os colocava em situação precária. Platão alude a essa situação no *Timeu*, em que Sócrates diz que os sofistas são bons fazedores de discursos em geral, mas que seu hábito de andar de cidade em cidade e de não ter nenhuma casa própria fixa é uma desvantagem quando se chega a assuntos de cidadania na guerra ou na negociação (19e).

Os sofistas não chegaram a constituir uma escola de pensamento, caracterizando-se como indivíduos independentes, com interesses distintos e que nem sempre ensinavam os

²⁷ Guthrie, *Los filósofos griegos*, cap. II, *apud* López, *ibid.*, cap. 2.

²⁸ De acordo com López, *ibid.*, cap.2, o ensino dos sofistas possuía grande semelhança com o que se pratica na atualidade. Ele cita Jaeger (*Paideia*, p.289), que sustenta que “o sistema grego de educação superior, tal como o constituíram os sofistas, domina atualmente em todo o mundo civilizado”.

²⁹ É bem verdade que ainda era a alta classe que tinha maior acesso aos benefícios dos serviços oferecidos por sofistas como Protágoras. No entanto, como observa Capizzi (“La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique”, in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986, pp.171-173), depois da impulsão que Péricles deu à economia ateniense, a “alta classe” já não se compunha apenas de famílias aristocráticas, mas também de uma nova classe de novos ricos, de origem plebéia, com ambições políticas. Como observa o autor, “fatalmente, os novos ricos uniam-se aos ricos tradicionais não apenas nas atividades econômicas, mas também nas atividades políticas”.

³⁰ Guthrie, *The sophists*, p.40.

mesmos assuntos.³¹ Hípias, por exemplo, segundo Platão, vangloriava-se de seu saber enciclopédico, que incluía astronomia, geometria, aritmética, filologia, música, etc., além de suas técnicas manuais,³² e Pródico parecia dedicar especial atenção à correção dos nomes (*orthotes onomaton*), sendo perito em distinguir palavras de aparente sinonímia.³³

Voltemo-nos, então, para a arte que parecia ser objeto de atenção de todos os sofistas, a “arte do *logos*”, e vejamos como ela estava relacionada com o contexto da democracia ateniense.

A palavra e os homens

Ser tão bom orador quanto bom homem de ação era uma aspiração grega desde os tempos homéricos,³⁴ e no momento histórico em que surgem os sofistas essa aspiração era mais válida do que nunca, pois, lembremo-nos, esse momento é o da democracia ateniense, em que para se tornar um cidadão influente é necessário, antes de mais nada, dominar a arte de falar persuasivamente diante da assembléia e dos tribunais.³⁵

No século anterior, as leis de Sólon haviam estabelecido a base para o regime democrático e, para colocá-lo em prática, no séc. V, todo cidadão deveria participar

³¹ A independência dos sofistas também se dava em relação ao Estado, numa época em que este participava ativamente da tarefa educativa – era o Estado, por exemplo, que proporcionava a representação das peças teatrais. Hauser (*Historia social del arte y la literatura*, p.122-3) aplaude essa independência dos sofistas, sua existência livre e errante, como um triunfo sobre o Estado disciplinador, que busca atuar sutilmente sobre as consciências. Como observa López (*ibid.*, cap.2), é fato que os sofistas impulsionaram uma nova prática educativa, que não se submetia ao Estado e criava com isso novos espaços de liberdade pessoal.

³² *Hípias Maior* 285b.

³³ Sócrates alude em várias passagens ao fato de ter assistido a algumas lições de Pródico, ver *Meno* 96d, *Crátilo* 384b, por exemplo.

³⁴ *Íliada*, IX, 443.

³⁵ Não se deve pensar que os gregos, à época dos sofistas, não estivessem familiarizados com a oratória artística e profissional; o fato ao qual devemos atentar é a importância que a oratória adquire com o regime democrático. A invenção da retórica é tradicionalmente atribuída aos sicilianos da primeira metade do séc. V, Córax e Tísias. Schiappa, no entanto, ao fazer uma revisão dessa teoria, nos mostra o quanto essa idéia pode ser equivocada (ver *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, London, Yale University Press, 1999, especificamente pp.34-47).

ativamente dos assuntos públicos, pois com essa incipiente democracia foram sendo criadas diversas instituições que exigiam distintas formas de participação dos homens livres da cidade, que, por sorteio ou eleição, ocupavam cargos na administração ou na aplicação da lei. A partir dos 17 anos de idade, todo homem livre começava a tomar parte nos assuntos públicos. Assim, a política fazia parte da experiência cotidiana e era cultivada como algo normal e necessário. Em Atenas, ao contrário de outras regiões, como o Egito, onde a educação formal era restrita a uma pequena elite, favorecia-se a preparação de todo cidadão para que cumprisse seus deveres como tal e o Estado organizava periodicamente torneios que incluíam não só competições atléticas como também culturais – dança, teatro e canto – abertos a todos os cidadãos.

Na época, a educação dos jovens, que aprendiam a ler, escrever e calcular, além da música e da prática de esportes, começou a ser insuficiente frente às novas exigências cívicas e às pretensões de uma atividade intelectual mais ampla, como o manejo adequado do idioma, a capacidade de raciocinar e argumentar com propriedade, a elaboração e a exposição de belos discursos,³⁶ pois para um governante não bastava mais simplesmente decretar leis e punições, era preciso convencer a audiência de que essas eram necessárias, assim como era preciso, diante de um tribunal, convencer os juízes. Atenas, no entanto, não possuía nenhuma instituição de ensino superior e a recitação de Homero já não era suficiente para a formação da cidadania nem para suprir a nova demanda cultural.³⁷ Com efeito, antes dos sofistas os grandes mestres da Grécia foram os poetas; eram eles, através de seus relatos e personagens, que transmitiam oralmente as normas básicas de conduta e os ideais de vida.³⁸

³⁶ López, *ibid.*, cap.2 (o mesmo para o parágrafo anterior).

³⁷ Uma demanda que muito cresceu também em função da expansão econômica de Atenas e a conseqüente ascensão socioeconômica de muitos cidadãos de origem plebéia, que passaram a ser incluídos de fato (e não apenas de direito) na vida política da cidade, como observa Capizzi (*ibid.*, *passim*).

³⁸ Platão, na *República*, refere-se a Homero como o poeta que “educou a Hélade” (606e). Como observa López (*ibid.*, cap.2), “até onde vai a memória, todos os critérios de formação foram entregues por poetas como Homero e Hesíodo, e levados a cada cidade e a cada pessoa por rapsodos errantes”, o que é sustentado por Jaeger na *Paideia*. O

Nesse cenário surgem os sofistas, homens cultos que dominam as ciências da época, dialogam com as teorias dos filósofos naturalistas, interpretam as grandes obras da poesia helênica, dedicam-se a questões sobre o idioma e sua recente gramática, além de se proporem temas como a formação da cidadania e a gênese do conhecimento; ademais, oferecem ainda o ensino da eloquência, voltada para vida pública, e ocupam assim o lugar que anteriormente fora dos poetas, propondo-se a formar pessoas com capacidade para pensar e intervir nos assuntos públicos, através de uma iniciação ao raciocínio e à sua expressão, o discurso.³⁹ Não é difícil entender que o ensino da eloquência, instrumento de persuasão, fosse o mais apreciado e procurado pelos jovens atenienses.⁴⁰

Vemos que o decorrer do século V a.C. (especialmente sua segunda metade) foi para Atenas um período de profundas mudanças sociopolíticas e também de intensa atividade intelectual. Novos problemas – políticos, filosóficos, morais, entre outros – foram colocados e valores até então tradicionais passaram a ser discutidos e questionados.⁴¹ Sem a pretensão de distinguir as complexas causas de tais mudanças, podemos apontar para o fato de que o surgimento da *polis* democrática e a atividade intelectual de pensadores como os sofistas muito contribuíram para que essas discussões ganhassem terreno.⁴²

artigo de Morrison, “An introductory chapter in the history of greek education” (p.59), apresenta várias evidências de que os sofistas foram os herdeiros da tradição educacional dos poetas (*apud* Guthrie, *ibid.*, p.29).

³⁹ Cf. López, *ibid.*, cap.3.

⁴⁰ A Persuasão (*Peitho*) era, para os gregos, uma deusa poderosa, e não é em termos muito diferentes que Górgias define o discurso e a persuasão no *Elogio a Helena*. Segundo ele, “a persuasão, aliada às palavras, modela as mentes dos homens como quiser” (§ 13). Em um outro trecho, Górgias afirma que “o discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo ações divinas” (§ 8), para, logo em seguida, defini-lo como algo capaz de provocar tanto a alegria quanto a dor (comparando os efeitos ambivalentes do discurso com os de um *pharmakon*, tanto capaz curar quanto de matar).

⁴¹ Como observa López (*ibid.*, cap.3), naturalmente essas mudanças não aconteceram sem conflitos, ainda mais numa época em que os oráculos e seus intérpretes, os adivinhos, gozavam de imenso prestígio. Durante séculos, primeiro pelos gregos e depois pelos romanos, o oráculo de Delfos foi consultado e, segundo Fustel de Coulanges (*A Cidade Antiga*), Atenas e todo seu território eram povoados de capelas destinadas ao culto da cidade, da tribo, dos demos e das famílias.

⁴² Sobre a relação entre a democracia e a atividade prática dos sofistas, ver o já citado artigo de Capizzi, “La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société

Os homens e o pensamento

Para entendermos as questões que dominavam o pensamento grego na segunda metade do século V a.C., um ponto fundamental consiste em atentarmos para a antítese entre *nomos* e *physis*, desenvolvida tanto por pensadores humanistas quanto naturalistas. Em textos mais antigos, os termos *nomos* (lei, costume, convenção) e *physis* (natureza, realidade) não aparecem necessariamente como incompatíveis ou antitéticos, mas no ambiente intelectual do século V vieram a ser geralmente considerados opostos e mutuamente exclusivos: o que existia ‘por *nomos*’ não existia ‘por *physis*’ e vice-versa.⁴³ Segundo Guthrie, “debates sobre religião voltaram-se para a questão se os deuses existiam por *physis* (na realidade) ou apenas por *nomos* (convenção); sobre a organização política, se os Estados surgiram por ordenação divina, por necessidade natural ou por *nomos*; sobre o cosmopolitismo, se divisões dentro do gênero humano são naturais ou somente uma questão de *nomos*; sobre igualdade, se o domínio de um homem sobre o outro (escravidão) ou de uma nação sobre outra (império) é natural e inevitável, ou somente por *nomos*, e assim por diante.”⁴⁴

Alguns dos sofistas reconheciam uma distinção entre natureza e convenção⁴⁵ e “podiam diferir em sua avaliação do valor relativo de cada uma, mas nenhum deles sustentaria

attaque”. Para uma discussão da teoria política de alguns sofistas e sua relação com a democracia, ver o também citado artigo de Müller, R. “Sophistique et démocratie”.

⁴³ Quem primeiro estabeleceu a antítese entre norma e natureza ainda é uma questão controversa, que permanece sem uma resposta definitiva diante das evidências de que dispomos. A menção mais antiga que conhecemos a essa antítese, em um contexto ético, é a de Arquelaus (DK 60 A 2), contemporâneo de Demócrito (cf. Guthrie, *ibid.*, p.58, e Untersteiner, *I Sofisti*, p.429). Posteriormente, Aristóteles se referiria a ela como um *topos* retórico generalizado (*Refutações Sofísticas* 173a 7-18).

⁴⁴ Guthrie, *ibid.*, pp.57-58.

⁴⁵ Guthrie (*ibid.*, p.48, n.1) afirma (sem citar suas fontes) que Protágoras, Górgias, Hípias e Antifonte reconheciam uma antítese entre os termos. Para Reale (*História da Filosofia Antiga*, vol.1, p.228), no entanto, “a oposição entre lei e natureza não existe nem em Protágoras, nem em Górgias e nem mesmo em Pródico; ela aparece, ao invés, em Hípias e Antifonte”, ou no que o helenista denomina *corrente naturalística da sofística*. Cf. também Levi, *Storia della Sofistica*, p. 30, n.9 e pp.249ss.

que leis, crenças religiosas e costumes humanos eram inabaláveis porque enraizados numa ordem natural imutável”.⁴⁶

Se leis, costumes e valores não fazem parte de uma ordem natural imutável, então é possível analisá-los de vários modos. O Protágoras de Platão, por exemplo, pôde argumentar que normas aceitas de bom comportamento, embora original e essencialmente não fizessem parte da natureza humana, fizeram-se necessárias para a preservação da sociedade, que, por sua vez, foi necessária à real sobrevivência.⁴⁷ Já o Cálicles, ainda de Platão, defendia que idéias de lei e justiça eram recursos da maioria de fracos para manter o homem forte, o homem justo da natureza, afastado do lugar que lhe era de direito (o direito pertenceria à esfera da *physis*, em contraposição ao *nomos*).⁴⁸

Como observa Guthrie,⁴⁹ foi também a idéia de uma antítese entre natureza e lei que propiciou o cosmopolitismo e uma visão de unidade do gênero humano, cuja consequência seria a desaprovação de distinções baseadas em nascimento e solo pátrio, uma vez que essas distinções são uma questão de *nomos*. Antifonte, depois de censurar distinções baseadas em nascimento nobre e inferior, chegou a afirmar que não havia nenhuma diferença de natureza entre os gregos e os bárbaros.⁵⁰

Nota-se, então, que crenças religiosas e outras tradições gregas até então consagradas são questionadas, ainda que indiretamente, pelos sofistas, uma vez que sua legitimidade não se

⁴⁶ Guthrie, *ibid.*, p.48.

⁴⁷ Essa idéia da lei como mero acordo, instituído pelos homens e alterável pelo consenso, será retomada por filósofos dos séculos XVII e XVIII, como Locke e Rousseau, e por suas teorias sobre o pacto social, segundo as quais as relações entre um governante e seus súditos baseiam-se na aceitação deste pacto, que impõe obrigações para ambos os lados – um povo tem o direito de depor um governante que o transgride da mesma forma que o governante pode punir seus súditos se desobedecerem às leis incorporadas nesse pacto.

⁴⁸ Guthrie, *ibid.*, pp.21-22.

⁴⁹ Guthrie, *ibid.*, p. 24.

⁵⁰ DK 87 B 44, II. Sobre a relação entre lei e natureza em Antifonte, ver o instigante artigo de Barbara Cassin, “‘Barbarizar’ e ‘cidadanizar’ ou Não se escapa de Antifonte”, in *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros* (Barbara Cassin, Nicole Loraux, Catherine Peschanski). Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

pode verificar por evidências positivas. A essa visão de mundo se oporia a teoria ideal de Platão, o qual tenta restaurar, filosoficamente, a crença em critérios absolutos e verdades permanentes e invariáveis que não são afetadas por fenômenos sensíveis e ações ou eventos individuais. Segundo o idealismo de Platão, “conceitos como beleza e justiça, assim como outros, têm existência à parte da mente humana, como formas independentes e invariáveis aos quais as percepções e ações humanas podem e devem se reportar”,⁵¹ ou seja, o que podemos e devemos fazer é tentar reproduzir essas formas, tanto quanto possível, nas relações humanas. Tal perspectiva apóia-se numa visão do mundo como produto da inteligência divina, e, portanto, para Platão, a antítese entre natureza e lei é falsa, pois a própria natureza, como resultado de desígnio racional, é a suprema incorporação da lei e da ordem.⁵²

Outra severa e conhecida crítica platônica aos sofistas é a de que o ensino desses mestres se resumia na arte da retórica, de que apenas ensinavam os meios para se alcançar um fim ou como fazer um argumento falso prevalecer sobre o verdadeiro, sem qualquer responsabilidade moral, além de não buscarem a verdade, fazendo a aparência prevalecer sobre a realidade.⁵³ É verdade que a educação sofística era voltada também para fins práticos, mas temos clara evidência de que os interesses e as idéias de alguns sofistas não se esgotam nesse aspecto.

Protágoras oferecia aos jovens formação política e não se limitou a discursar sobre suas idéias: na constituição que redigiu para Turii, o sofista incorporou um novo conceito de responsabilidade social quanto à educação, ao estabelecer a instrução escolar obrigatória para todos os filhos dos cidadãos, financiada inteiramente pelo Estado; além disso, definiu uma

⁵¹ Guthrie, *ibid.*, p.4.

⁵² Guthrie, *ibid.*, p.6.

⁵³ Ver *Menon*, 95c, em que a personagem título afirma que Górgias não tinha a pretensão de ensinar a *arete* cívica, mas tão somente a de tornar os outros hábeis em falar, e sobretudo, ver *Górgias*, *passim*.

democracia que garantia a existência e conservação da classe média, mediante um limite que estabelecia uma extensão máxima para a propriedade da terra.⁵⁴ Quando Protágoras sustenta que sobre cada tópico há sempre dois argumentos contrários entre si, podemos pensar que ele está dizendo que sobre cada assunto é possível elaborar várias interpretações, o que, nas palavras de López, “supõe renunciar a qualquer critério de objetividade e abrir um espaço ilimitado à comunicação e à liberdade de pensamento”. É interessante mencionar a comparação que López faz da proposição desse sofista com a obra *Outro Mundo II*, de Escher: em ambas, o mesmo objeto pode estar no centro de várias perspectivas quando se desata o pensamento. “Com isso Protágoras rompe o pensamento linear e afirma a potência do pensamento criativo, ao qual hoje se atribui tanta importância”.⁵⁵

Do mesmo modo, quando Górgias, em seu texto *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, afirma que “aquele que diz diz um dizer” (e não uma coisa), ou seja, que o que comunicamos não são as coisas existentes, mas tão somente o discurso, podemos pensar na autonomia da linguagem, ou em uma refutação nada banal da teoria referencial do sentido, ou ainda na arbitrariedade do signo, e que o valor do discurso não depende de uma realidade puramente objetiva.

Com isso, o que Górgias está postulando não é um niilismo nem tampouco um ceticismo improdutivo epistemologicamente, mas sim um pensamento antimetafísico, que antecipa, em certos pontos, o de Nietzsche. Na opinião de Romeyer-Dherbey, dessa não-

⁵⁴ Cf. Nestle, *Historia del Espiritu Griego*, cap. IX, *apud* López, *ibid.*, cap.4. Observe-se também um dos fragmentos de Antifonte: “o primeiro para os homens, creio, é a educação, pois quando alguém realiza o começo de algo corretamente, é quase certo que seu fim também será correto. De acordo com a sementeira será a colheita, e, quando alguém semeia em um corpo jovem uma nobre formação, esta vive e floresce através de toda sua existência e nem a chuva nem a seca a destroem” (DK 60, ed. L. Gernet, fr.20).

⁵⁵ López, *ibid.*, cap.5.

ontologia resultaria a reabilitação das aparências e a afirmação de identidade entre real e aparente, pois o discurso pode não evocar senão a aparência, mas esta é legítima.⁵⁶

Assim, o que sofistas como Górgias e Protágoras ofereciam não era apenas um discurso vazio, mas uma nova proposta para interpretar um fato ou conceitualizar um fenômeno; eles ofereciam o conhecimento sobre o conhecimento e a decorrente autoconsciência, a partir de uma reflexão sobre a própria linguagem e o discurso.⁵⁷

Quanto à acusação de que não buscavam a verdade, mas faziam a aparência prevalecer sobre a realidade, pensamos que tal afirmação não se sustenta, uma vez que para tal seria necessário pressupormos que exista uma verdade objetiva, universal e permanente e que a aparência e a essência estejam dissociadas, o que não fazia necessariamente parte dos pressupostos dos sofistas.

Como vemos, Górgias e outros sofistas de sua época foram muito mais que meros malabaristas verbais, como pretendem seus detratores; ao contrário, foram grandes pensadores, atentos às transformações pelas quais passava a sociedade grega e a grandes problemas sociais e culturais, substituindo, assim, o prestígio de poetas e adivinhos pelo conhecimento do raciocínio e de sua expressão. Suas contribuições ao pensamento humanístico ocidental foram, e são, fundamentais, pois abrem uma nova perspectiva para a vida em sociedade, orientada não pela autoridade consagrada e tampouco pela crença em desígnios divinos, mas pelo pensamento e pelas inter-relações humanas.⁵⁸

⁵⁶ Romeyer-Dherbey, *ibid.*, p.40-41. Para Gastón Gómez Lasa (*El Expediente de Sócrates*, p.111, *apud* López, *ibid.*, cap.5), o que Górgias pretende, ao afirmar que discurso não necessita estar fundado no conceito absoluto do ser para se legitimar, é justamente resgatar a possibilidade de comunicação entre os homens.

⁵⁷ López, *ibid.*, cap.5.

⁵⁸ Atualmente, já são muitos os helenistas que partilham dessa visão ao abordarem os sofistas. Para uma apresentação sobre o progresso das interpretações favoráveis aos sofistas, de Hegel a Untersteiner, ver Kerferd, "Towards a history of interpretations of the sophistic movement", in *The Sophistic Movement.*, 1981, e, para a crítica do princípio que norteia algumas dessas "reabilitações" dos sofistas, ver Cassin, *Ensaio Sofísticos*. São Paulo, Siciliano, 1990, pp.15-17.

Como sugeriu Lopez, ignorar essa contribuição é fechar os olhos para uma rica e preciosa experiência cultural, fundamental para um exercício de autoconsciência.⁵⁹

⁵⁹ López, *ibid.*, cap.1.

TEXTOS E TRADUÇÕES

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

ΜΕΓ (979 a12-980 b22) - ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ

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

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

(3) εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ ταυτό τῷ μὴ ὄντι. οὕτως μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

(4) Οὐδαμῶθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν μηδὲν εἶναι. ἃ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται· εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι, ἢ ἔστιν ἀπλῶς εἰπεῖν, ἢ καὶ ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν.¹

τοῦτο δὲ οὔτε φαίνεται οὕτως οὔτε ἀνάγκη, ἀλλ' ὡσπερὶ δυοῖν ὄντων, τοῦ μὲν ὄντος, τοῦ δοκοῦντος, τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἀληθές ὅτι ἐστὶ τὸ μὲν μὴ ὄν. διὰ τι οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι; τὸ δὲ ἄμφω οὐδέτερον οὐκ ἔστιν. οὐδὲν γὰρ <ἦττον>, φησὶν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς. εἰ δὲ καὶ ἔστι τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως εἴη ἂν τὸ μὴ ὄν τῷ μὴ ὄντι· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

(5) εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές - ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν ἔστιν - ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πότερον μᾶλλον ξυμβαίνει τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι; αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τοῦναντίον ἔοικεν γίνεσθαι· εἰ γὰρ τό τε μὴ ὄν ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστιν, ἅπαντὰ ἔστι· καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἔστιν· οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι.

εἰ δὴ καὶ οὕτω τις ξυγγωροῖ καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἴη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἴη, ὅμως οὐδὲν ἦττον εἴη ἂν. τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἴη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον.

εἰ δὲ ταῦτόν ἐστι τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ εἴη ἂν τι <ἦ> εἴη. ὡς γὰρ κάκεῖνος λέγει ὅτι, εἰ ταῦτό το μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν, τό τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, ὥστε οὐδὲν ἔστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἔστιν. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἔστιν.

(6) μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον, φησὶν, εἰ δὲ ἔστιν, ἦτοι ἀγέννητον ἢ γιγνόμενον

¹ Segundo Cassin (*L'effet sophistique*, p.129), o anônimo resume Górgias do seguinte modo: ora Górgias diz que “o não-ente é”, no sentido de existir (ἀπλῶς), ora que o não-ente é, ou existe, mas que, ao mesmo tempo, ele é não-ente, ou seja, não existe. Embora concordemos com essa interpretação, optamos aqui pela correção de Diels, em vez do texto proposto por Cassin (ἢ τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν εἴη καὶ ἔστιν ὁμοιον μὴ ὄν).

εἶναι. καὶ εἰ μὲν ἀγένητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει. τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναι ποτε· οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐν ὄν καὶ τὸ ἐν ᾧ· μηδαμοῦ δὲ ὄν, οὐδὲν εἶναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

ἀγένητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι· οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. γενέσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὔτ' ἐξ ὄντος οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος. εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι τὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἴη μὴ ὄν. οὐδὲ μὴν οὐκ ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐστι τὸ μὴ ὄν, οὐθὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι· εἰ δ' ἐστι αὐτὸ μὴ ὄν, δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτ' ἂν οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι.² εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἐστι τι, ἦτοι ἀγένητον ἢ γενόμενον εἶναι, ταῦτα δὲ <ἀδύνατα>, ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι.

(7) ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἐν ἢ πλείω, φησὶν, ἐστίν. εἰ δὲ μήτε ἐν μήτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη. καὶ ἐν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ἐν κ... ἔχον μὲν γε ... τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.

ἐνὸς δὲ ὄντος, οὐδ' ἂν ... εἶναι οὐδὲ μὴ ... μήτε πολλά ... εἰ δὲ μήτε ἐν μήτε πολλά ἐστίν, οὐδὲν ἔστιν.

(8) οὐδ' ἂν κινηθῆναί φησιν οὐδὲν. εἰ γὰρ κινηθεῖη, [ἢ] οὐκ ἂν ἔτ' εἴη ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν <ὄν> οὐκ ὄν εἴη, τὸ δ' οὐκ ὄν γεγονὸς εἴη.³

ἔτι δὲ εἰ κινεῖται καὶ εἰ μεταφέρεται, οὐ συνεχὲς ὄν, διήρηται τὸ ὄν, οὔτε τι ταύτη· ὥστε πάντη κινεῖται, πάντη διήρηται· εἰ δ' οὕτως, πάντα οὐκ ἔστιν. ἐκλιπὲς γὰρ ταύτη, φησὶν, ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρηθῆσθαι λέγων, καθάπερ ἐν

² Optamos aqui por seguir a edição de Untersteiner. Cassin, que opta pela lição de outro manuscrito, traz: οὐδὲ μὴν οὐδ' ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ ἥμὲν† γὰρ μὴ ἐστι τὸ μὴ ὄν, δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι.

³ Neste parágrafo, também seguimos edição de Untersteiner. Cassin: οὐδ' ἂν κινηθῆναί φησιν. οὐδενὶ γὰρ κινηθεῖη ἢ οὐκ ἂν ἔτι ἢ ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν οὐκ ὄν εἴη, τὸ δὲ, οὐκ ὄν, γεγονὸς εἴη.

τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.

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

εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη· καὶ γὰρ τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκούόμενα διὰ τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν.

εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἂ ὀρώμεν ἔστιν, οὕτω <οὐδὲν> μᾶλλον ἂ [ὀρώμεν ἦ] διανοούμεθα.⁴ καὶ γὰρ ὥσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθεῖμεν· τὸ οὖν μᾶλλον δη.α τοιάδ' ἔστι.⁵ ποῖα δὲ τάληθῆ, ἄδηλον. ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.

(10) εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἶποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνω δηλὸν ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.

ὃ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἑτέρου τοῦ πράγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδῶν, ἐὰν δὲ <ψόφος ἀκο>ύσας; ἀρχὴν γὰρ οὐ λέγει γε χρῶμα, ἀλλὰ λόγον· ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὀρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

(11) εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκειν τε καὶ ἂ ἂν γινώσκη λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε ταῦτο ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἶη τὸ ἓν.

⁴ Seguimos a lição de Diels, e não a edição de Cassin, que opta pela lição dos mss (ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἂ ὀρώμεν ἔστιν, οὕτω μᾶλλον ἂ ὀρώμεν ἢ διανοούμεθα).

⁵ O texto dos manuscritos apresentam aqui uma lacuna. Optamos, assim como Untersteiner, por não adotar nenhuma emenda.

εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταυτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντῃ ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν· καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἴ τι ἐν τοιοῦτο, εἰς ἃν ἄλλ' οὐ δύο εἶεν.

φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῇ ἄλλω πᾶν ταυτὸ αἰσθητό τις.

οὕτως οὖν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳ ταυτὸν ἐννοεῖ.

(12) ἅπασαι δὲ αὐταὶ ἐτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι· ὥστε ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον.

Sextus Empiricus (Adversus Mathematicos, VII, 65-87)

§§ 83-87

(83) καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξιστον ἐτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατά ὁράσει καταληπτά ἐστὶ τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρῳ μηνύεσθαι;

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

(85) μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖν ἐτέρῳ. ὃ γε μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν

ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.

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

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

SOBRE O NÃO-SER OU SOBRE A NATUREZA

MXG (979 a12-980 b22)– Sobre Górgias

(1) Nada, diz Górgias, é. Se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros.

(2) E que não é, combinando os dizeres de outros – de todos que, falando acerca dos entes, declaram entre si coisas contrárias, como parece, uns demonstrando que os entes são um e não múltiplos, outros que são múltiplos e não um, ora que são não-engendrados, ora que são gerados – é o que Górgias conclui de uma parte e de outra. Pois é necessário, diz ele, se algo é, que não seja nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado; logo, nada seria, pois, se fosse alguma coisa, seria um ou outro desses atributos. Que não é nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado, ele se propõe a demonstrar, em parte, como Melisso e, em parte, como Zenon, após uma primeira demonstração bem própria a ele, na qual diz que não é possível nem ser nem não-ser.

(3) De fato, se o não-ser é não-ser, o não-ente seria não menos que o ente, pois o não-ente é não-ente, e o ente, ente, de modo que as coisas efetivas não mais são do que não são.⁶

⁶ De acordo com Cassin (*Parménide, sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil, 1998, p.255, n.3), entendemos essa afirmação no sentido de que “torna-se impossível, enunciando apenas o verbo ‘é’, saber se o sujeito ao qual nos referimos, tanto nas frases como no mundo (*ta pragmata*: as coisas efetivas), é como é o não-ente ou é como é o ente: se ele não é ou se ele é”.

Se, contudo, o não-ser é, o ser, diz Górgias, seu oposto, não é. Com efeito, se o não-ser é, convém que o ser não seja, de sorte que, assim, nada seria, diz ele, caso não seja a mesma coisa ser e não-ser. Mas, se é a mesma coisa, ainda assim nada seria, pois o não-ente não é, tal como o ente, se, de fato, é o mesmo que o não-ente. Eis, portanto, seu próprio discurso.

(4) Entretanto, de modo algum, a partir do que foi dito, segue-se que nada seja. Com efeito, no que diz respeito a sua demonstração, ele argumenta assim: se o não-ente é, ou simplesmente é (existe), ou é também, identicamente, não-ente.

Isso, contudo, não se mostra nem é necessariamente assim. É como se se tratasse de dois entes, um que é, outro que parece; um é, mas o outro não é verdade que seja, ele, que é não-ente. Por que, então, não é nem ser nem não-ser? Ele que é os dois, não é nem um nem outro. De fato, diz ele, nada inferior ao ente seria o não-ente, caso realmente o não-ser também fosse algo – quando ninguém afirma, de modo algum, que o não-ser seja. E ainda que o não-ente seja não-ente, nem assim o não-ente seria de modo idêntico ao não-ente, pois por um lado é não-ente, mas, por outro, ainda é.

(5) Mas, se isso é simplesmente verdade – e que espantoso seria que o não-ente seja –, mesmo assim, segue-se mais que todas as coisas sejam ou não sejam? De fato, desse modo é justamente o contrário que parece acontecer: se o não-ente é ente e o ente é ente, tudo é, pois entes e não-entes são, pois não é necessário, se o não-ente é, que o ente não seja.

Mesmo se alguém admitisse que o não-ente seja, e que o ente não seja, ainda assim, não menos “seria”⁷. Com efeito, os não-entes seriam, de acordo com seu próprio discurso.

E se o ser e o não-ser são a mesma coisa, ainda assim algo não mais não seria do que seria. De fato, assim como Górgias diz que, se o ente e o não-ente são o mesmo, o ente não é,

⁷ Entenda-se: ainda assim, algo seria.

e também o não-ente, de modo que nada é, pode-se igualmente afirmar, invertendo-se o argumento, que tudo é: pois o não-ente é, assim como o ente, de sorte que tudo é.

(6) Após esse discurso, ele diz: se é, ou é não-engendrado ou é em devir. E se não-engendrado, ele o toma como infinito, em virtude dos axiomas de Melisso. Mas o infinito não poderia jamais ser; com efeito, não poderia ser nem em si mesmo nem em outro, uma vez que desse modo seria dois ou mais, o que é e isso no qual ele é; e, não sendo em parte alguma, nada é, segundo o discurso de Zenon sobre o espaço.

Por isso, portanto, não é não-engendrado, mas tampouco gerado. De fato, nada pode ser gerado nem do ente nem do não-ente. Se, com efeito, o ente se transformasse, não seria mais o ente, do mesmo modo que se o não-ente fosse gerado, não seria mais não-ente. Nem, certamente, do ente pode haver proveniência. Se, de fato, o não-ente não é, nada poderia ser gerado a partir do nada; mas, se o não-ente é, ele não poderia ser gerado do não-ente, pela mesma razão que não poderia ser gerado do ente. Se, portanto, é necessário, se realmente algo é, que seja não-engendrado ou gerado, e isso é impossível, é também impossível algo ser.

(7) Além disso, se realmente é, diz Górgias, é um ou mais. Mas, se não é nem um nem muitos, nada seria..... (lacuna).

(8) E nem, diz ele, poderia se mover em nada. Com efeito, caso se movesse, não mais seria tal como é, mas o ente seria não-ente, e o não-ente seria gerado.

E ainda, se se move e se desloca, não sendo contínuo, o ente se divide, e não é algo no ponto de sua divisão; de modo que se por toda parte se move, por toda parte se divide. E se assim, por toda parte não é. De fato, diz Górgias, ele é privado do ente lá onde ele se divide, dizendo “ser dividido” em vez de “vazio”, como está escrito nos discursos atribuídos a Leucipo.

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

Mas, se assim, ninguém diria que o falso seria nada, nem se dissesse que carros combatem em pleno mar, pois todas essas coisas seriam; pois também as coisas vistas e ouvidas são por esse motivo, porque são pensadas cada uma delas.

Mas se não é por esse motivo, então, assim como o que vemos não é em nada superior, do mesmo modo o que concebemos não é em nada superior. E, com efeito, assim como ali muitos poderiam ver essas coisas, aqui muitos de nós poderíamos concebê-las.Quais são as verdadeiras, no entanto, não é claro, de modo que, se as coisas efetivas são, para nós, decerto, seriam incognoscíveis.

(10) Mas, se cognoscíveis, como alguém, diz Górgias, poderia mostrá-las a outrem? Pois o que alguém viu, diz ele, como o enunciaria em um dizer? Ou como isso se tornaria evidente para aquele que ouviu, sem ter visto? Com efeito, assim como a visão não conhece os sons da voz, a audição não ouve as cores, mas sons; e aquele que diz diz, mas não uma cor nem uma coisa.

Desse modo, aquilo de que alguém não tem idéia, como perguntar a outro por meio de um dizer, ou como poderia ter idéia por meio de um sinal da coisa que é outra – senão, se é uma cor, vendo-a, e, se um ruído, ouvindo-o? Pois, em princípio, ele não diz uma cor, mas um dizer, de sorte que não é possível conceber a cor, apenas ver, assim como o ruído, apenas ouvir.

(11) E ainda que seja possível conhecer e dizer o que se conhece, como, então, o ouvinte compreenderá a mesma coisa? Com efeito, a mesma coisa não pode estar, ao mesmo tempo, em muitos e separados, pois dois seria o que é um.

E ainda que uma coisa, diz Górgias, estivesse em muitos e sendo a mesma, nada impede que ela não lhes pareça semelhante, a eles que não são, em todos os aspectos, semelhantes; e, se estivesse em um mesmo, na medida em que um tal um exista, eles seriam um, mas não dois.

E nem uma mesma pessoa parece ter percepções semelhantes em um mesmo tempo, mas outras, pela audição ou pela visão, e diferentemente também de acordo com o instante presente ou o passado. De sorte que dificilmente alguém perceberia exatamente o mesmo que outro.

Assim, portanto, se algo é cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém compreende o mesmo que outro.

(12) Todas essas aporias são também de outros mais antigos, de modo que, na investigação a respeito daqueles, também essas coisas devem ser examinadas.

Sexto Empírico (Adversus Mathematicos, VII 65-87)

Excerto: §§ 83-86

(83) E ainda que possa ser apreendido, não pode ser comunicado a outrem. De fato, se os entes são visíveis e audíveis e, de modo geral, sensíveis— eles que subsistem fora— e, dentre esses, os visíveis são apreendidos pela visão e os audíveis pela audição, e não o inverso, como, então, podem ser revelados a outrem?

(84) Com efeito, o meio pelo qual revelamos é o discurso, e o discurso não é as coisas que subsistem e que são. Logo, não são os entes o que revelamos ao próximo, mas o discurso,

que é diferente das coisas subsistentes. Portanto, assim como o visível não se tornaria audível, e vice-versa, assim, uma vez que o ente subsiste fora, ele não se tornaria o nosso discurso.

(85) Ora, não sendo discurso, não poderia ser mostrado a outrem. Quanto ao discurso, diz Górgias, ele se constitui a partir das coisas que nos sobrevêm de fora, isto é, das coisas sensíveis. Pois é do encontro com o sabor que se produz em nós o discurso emitido sobre essa qualidade, e da insinuação da cor, o discurso sobre a cor. E se isso, o discurso não é explicativo do de fora, mas é o de fora que se torna indicativo do discurso.

(86) E certamente não é possível dizer que do modo como as coisas visíveis e audíveis subsistem, assim subsiste o discurso, de modo que seja possível, a partir de seu subsistente e de seu ente, revelar as coisas que subsistem e que são. Pois, se o discurso subsiste, diz Górgias, difere, contudo, das demais coisas que subsistem, e os corpos visíveis são os que em maior grau diferem dos discursos, pois o que é visível é apreendido por um órgão, e o discurso, por outro. Logo, o discurso não mostra a maior parte das coisas que subsistem, assim como essas não revelam a natureza umas das outras.

(87) Tais são, portanto, as aporias de Górgias. Com base nelas, perde-se o critério de verdade, pois do que não é, do que não pode ser conhecido, e do que não é de natureza a ser transmitido a outrem, não poderia haver critério.

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ

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

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

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

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

(5) ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῶι σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποηκῶς· οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὄν τὸ μὴ γενόμενον. εἰ δὲ οἰόμενος οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν, οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων. οὔτε γὰρ βουληθεῖς ἐδυνάμην ἂν οὔτε

δυνάμενος ἐβουλήθη ἐργοῖς ἐπιχειρεῖν τοιούτοις.

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

(7) ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῷ λόγῳ δυνατὸν γενέσθω.¹ καὶ δὴ τοίνυν σύνειμι καὶ σύνεστι κάκεινος ἐμοὶ κάκείνῳ ἐγὼ τίνα τρόπον. τίνοι τίς ὢν; Ἕλληνας βαρβάρῳ. πῶς ἀκούων καὶ λέγων; πότερον μόνος μόνῳ; ἀλλ' ἀγνοήσομεν τοὺς ἀλλήλων λόγους. ἀλλὰ μεθ' ἐρμηνέως; τρίτος ἄρα μάρτυς γίνεται τῶν κρύπτεσθαι δεομένων.

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

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

(10) πότερον δὲ ἐκόμισαν ἡμέρας ἢ νυκτός; ἀλλὰ πολλὰ καὶ πυκναὶ φυλακαί,

¹ Optamos aqui pelo γενέσθω de Bekker, ao invés de γενέσθαι, como consta nas edições de Diels-Kranz e de Untersteiner, por entendermos que Palamedes não está estabelecendo uma possibilidade real, mas apenas admitindo uma hipótese, a fim de refutá-la em seguida.

δι' ὧν οὐκ ἔστι λαθεῖν. ἀλλ' ἡμέρας; ἀλλά γε τὸ φῶς πολεμεῖ τοῖς τοιούτοις. εἶεν. ἐγὼ δ' ἐξελθὼν ἐδεξάμην, ἢ ἐκεῖνος ὁ φέρων εἰσηλθεν; ἀμφότερα γὰρ ἄπορα. λαβὼν δὲ δὴ πῶς ἂν ἔκρυσα καὶ τοὺς ἔνδον καὶ τοὺς ἔξω; ποῦ δ' ἂν ἔθηκα; πῶς δ' ἂν ἐφύλαξα; χρώμενος δ' ἂν φανερός ἐγενόμην, μὴ χρώμενος δὲ τί ἂν ὠφελοῦμην ἀπ' αὐτῶν;

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

(12) ἢ δὲ πράξις πῶς <ἂν> ἐγένετο; δηλονότι τοὺς πολεμίους εἰσαγαγεῖν ἔδει κρείττονας ὑμῶν· ὅπερ ἀδύνατον. πῶς ἂν οὖν εἰσηγάγον; πότερα διὰ πυλῶν; ἀλλ' οὐκ ἔμὸν ταῦτα<ς> οὔτε κλήειν οὔτε ἀνοίγειν, ἀλλ' ἠγεμόνες κύριοι τούτων. ἀλλ' ὑπὲρ τειχέων <διὰ> κλίμακος; οὐκουν. ἅπαντα γὰρ πλήρη φυλακῶν. ἀλλὰ διελὼν τοῦ τείχους; ἅπασιν ἄρα φανερὰ γένοιτο ἂν. ὑπαίθριος γὰρ ὁ βίος (στρατόπεδον γάρ) ἔστ' ἐν ὅπλοις, ἐν οἷς <πάντες> πάντα ὀρώσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὀρώνται. πάντως ἄρα καὶ πάντη πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι.

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

ἀρεταί, χρημάτων πλῆθος, ἀριστεῖαι, ἀλκὴ φρονημάτων, βασιλεία πόλεων.

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

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

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

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

(18) ἀλλὰ δὴ φίλους ὠφελεῖν βουλόμενος ἢ πολεμίους βλάπτειν; καὶ γὰρ τούτων ἔνεκά τις ἂν ἀδικήσειεν. ἐμοὶ δὲ πᾶν τοῦναντίον ἐγένετο· τοὺς μὲν φίλους

κακῶς ἐποίουν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς ὠφέλουν. ἀγαθῶν μὲν οὖν κτήσιν οὐδεμίαν εἶχεν ἢ πρῶξις· κακῶς δὲ παθεῖν οὐδὲ εἰς ἐπιθυμῶν πανουργεῖ.

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

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

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

(22) βούλομαι δὲ μετὰ ταῦτα πρὸς τὸν κατήγορον διαλεχθῆναι. τίني ποτὲ πιστεύσας τοιοῦτος ὢν τοιούτου κατηγορεῖς; ἄξιον γὰρ καταμαθεῖν, οἷος ὢν οἷα

λέγεις ὡς ἀνάξιος ἀναξίωι. πότερα γάρ μου κατηγορεῖς εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδὼς, οἶσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος. εἰ μὲν οὖν ἰδὼν, φράσον τοὺς <τρόπους>, τὸν τόπον, τὸν χρόνον, πότε, ποῦ, πῶς εἶδες· εἰ δὲ μετέχων, ἔνοχος εἰς ταῖς αὐταῖς αἰτίαις· εἰ δὲ του μετέχοντος ἀκούσας, ὅστις ἐστίν, αὐτὸς ἐλθέτω, φανήτω, μαρτυρησάτω. πιστότερον γὰρ οὕτως ἔσται τὸ κατηγορημα μαρτυρηθέν. ἐπεὶ νῦν γε οὐδέτερος ἡμῶν παρέχεται μάρτυρα.

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

(24) ὅτι μὲν οὖν οὐκ οἶσθα ἃ κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὴ λοιπὸν <οὐκ> εἰδότα σε δοξάζειν. εἶτα, ὦ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατε, δόξει πιστεύσας, ἀπιστοτάτω πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδὼς, τολμᾷς ἄνδρα περὶ θανάτου διώκειν; ὦι τί τοιοῦτον ἔργον εἰργασμένωι σύνοισθα; ἀλλὰ μὴν τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων, καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος. ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τὰναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης.

(25) κατηγορήσας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὥπερ οὐχ οἶον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γὰρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ λέγεις ὡς προὔδιδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν· μανία γὰρ ἐστὶν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς, ἀφ' ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάψει, τοὺς δ' ἐχθροὺς ὠφελήσει, τὸν

δὲ αὐτοῦ βίον ἐπονείδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρῆ ἀνδρὶ τοιοῦτω πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει;

(26) βουλοίμην δ' ἂν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ' οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δῆπου προσήκει τοὺς γε φρονούντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἁμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ προχείρων <ὄν>των ἀγαθῶν. εἰ μὲν οὖν εἰμι σοφός, οὐχ ἥμαρτον· εἰ δ' ἥμαρτον, οὐ σοφός εἰμι. οὐκοῦν δι' ἀμφοτέρω ἀν εἴη ψευδής.

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

(28) πρὸς δ' ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες κριταί, περὶ ἐμοῦ βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μὲν ἀληθές δέ, <μῆ> κατηγορημένω μὲν οὐκ ἂν εἰκότα, κατηγορουμένω δὲ προσήκοντα. νῦν γὰρ ἐν ὑμῖν εὐθύνας καὶ λόγον ὑπέχω τοῦ παροιχομένου βίου. δέομαι οὖν ὑμῶν, ἂν ὑμᾶς ὑπομνήσω τῶν τι ἐμοὶ πεπραγμένων καλῶν, μηδένα φθονῆσαι τοῖς λεγομένοις, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἠγήσασθαι κατηγορημένον δεινὰ καὶ ψευδῆ καὶ τι τῶν ἀληθῶν ἀγαθῶν εἰπεῖν ἐν εἰδόσιν ὑμῖν· ὅπερ ἤδιστόν μοι.

(29) πρῶτον μὲν οὖν καὶ δεύτερον καὶ μέγιστον, διὰ παντὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἀναμάρτητος ὁ παροιχώμενος βίος ἐστὶ μοι, καθαρὸς πάσης αἰτίας· οὐδεὶς γὰρ ἂν οὐδεμίαν αἰτίαν κακότητος ἀληθῆ πρὸς ὑμᾶς περὶ ἐμοῦ εἰπεῖν ἔχοι. καὶ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ὁ κατήγορος οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἴρηκεν ὧν εἴρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσαν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῶι δύναται.

(30) φήσαιμι δ' ἂν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ' ἂν ἐλεγχθεῖην, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων

ἀνθρώπων, οὐ μόνον τῶν νῦν ὄντων ἀλλὰ <καὶ> τῶν μελλόντων εἶναι.² τίς γὰρ ἂν ἐποίησε τὸν ἀνθρώπειον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου, τάξεις τε πολεμικὰς εὐρῶν, μέγιστον εἰς πλεονεκτήματα, νόμους τε γραπτοὺς φύλακας [τε] τοῦ δικαίου, γράμματά τε μνήμης ὄργανον, μέτρα τε καὶ σταθμὰ συναλλαγῶν εὐπόρους διαλλαγὰς, ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα, πυρσούς τε κρατίστους καὶ ταχίστους ἀγγέλους, πεσσούς τε σχολῆς ἄλυπον διατριβήν; τίνας οὖν ἔνεκα ταῦθ' ὑμᾶς ὑπέμνησα;

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

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

(33) λοιπὸν δὲ περὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐστὶ μοι λόγος, ὃν εἰπὼν παύσομαι τῆς ἀπολογίας. οἶκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλῳ μὲν οὔσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ' ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὔσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοθηταῖς οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφεστάτῳ

² Seguimos aqui a edição de Diels-Kranz, que adota a correção de Reiske, substituindo οὐ κοῦν /οὔ κουν dos manuscritos por οὐ μόνον e acrescentando <καὶ>. A edição de Untersteiner traz: –καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, οὐκ οὖν τῶν νῦν ὄντων ἀλλὰ τῶν μελλόντων– εἶναι.

δικαίωι, διδάξαντα τὰληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην.

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

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

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

(37) εἴρηται τὰ παρ' ἐμοῦ, καὶ παύομαι. τὸ γὰρ ὑπομνήσαι τὰ διὰ μακρῶν

εἰρημένα συντόμως πρὸς μὲν φαύλους δικαστὰς ἔχει λόγον· τοὺς δὲ πρώτους τῶν πρώτων Ἑλλήνας Ἑλλήνων οὐκ ἄξιον οὐδ' ἀξιῶσαι μήτε προσέχειν τὸν νοῦν μήτε μεμνήσθαι τὰ λεχθέντα.

DEFESA DE PALAMEDES

(1) A acusação e a defesa não constituem uma decisão a respeito da morte, pois essa a natureza a decretou com voto manifesto a todos os mortais, no dia mesmo em que surgiu. É em torno da honra e da desonra que reside o perigo, se devo morrer justamente, conforme a natureza, ou violentamente, coberto dos maiores ultrajes e da mais infame culpa.

(2) Sendo dúplice a questão, tendes toda a autoridade sobre uma, eu, sobre a outra: no que diz respeito à justiça, eu; quanto à violência, vós. Se quiserdes, podereis me matar facilmente, pois isso está em vosso poder, e nada posso fazer a respeito.

(3) Se o acusador Odisseu, ou claramente sabendo que entreguei a Hélade aos bárbaros ou de qualquer modo supondo que as coisas se passaram assim, fez a acusação por devoção à Hélade, seria o melhor dos homens, e como não o seria aquele que salva a pátria, filhos, toda a Hélade e, além disso, ainda pune o culpado? Mas, se por inveja, perfídia ou intriga instigou essa acusação, assim como seria o homem mais poderoso por aquela razão, seria o mais perverso por esta.

(4) Mas, ao falar a esse respeito, por onde começar? O que dizer primeiro? A que ponto da defesa me voltar? De fato, uma acusação que não pode ser provada inspira evidente desconcerto, e, por esse desconcerto, necessariamente o discurso é bloqueado, a não ser que eu aprenda algo a partir da própria verdade e da presente necessidade, perante mestres mais perigosos que talentosos.

(5) Que, portanto, o acusador me acusa sem claramente conhecer os fatos, sei claramente, pois tenho a clara consciência de que não fiz nada de tal tipo, nem vejo como alguém poderia saber como existente o que não aconteceu. Mas, se ele fez a acusação por supor que as coisas se passaram assim, que não fala a verdade vos mostrarei de dois modos. De fato, nem querendo eu pude nem podendo eu quis pôr as mãos em tais manobras.

(6) Abordarei primeiro esse argumento, de como sou incapaz de fazer tal coisa. De fato, seria preciso haver primeiro o início da traição, e o início seria uma conversa, pois antes de ações futuras é força que haja conversas primeiro. Mas como haveria conversa sem que houvesse algum encontro? E de que modo haveria um encontro sem que me enviasse alguém ou sem que de minha parte alguém fosse até ele? Nem uma mensagem em tabuinhas chega sem um portador.

(7) Mas aceitemos que isso possa ter acontecido por meio de uma conversa. E então, de algum modo eu o encontro e ele me encontra. Quem encontra quem? Um heleno com um bárbaro. Como ouvir ou falar? Acaso a sós? Mas ignoramos a língua um do outro. Com um intérprete, então? Mas haveria uma terceira testemunha do que deveria permanecer oculto.

(8) Que isso tenha acontecido, então, embora não tenha. Seria preciso, depois disso, dar e receber uma garantia. Qual seria então a garantia? Um juramento? E quem estaria disposto a confiar em mim, um traidor? Reféns, então? Quem? Como tal eu teria dado meu irmão (pois não teria outro) e o bárbaro, um de seus filhos, pois essa seria a máxima garantia dele para comigo e de mim para com ele. Mas, tivesse isso acontecido, seria evidente a todos vós.

(9) Alguém dirá que o dinheiro foi usado como garantia, ele dando e eu recebendo. Teria sido pouco, então? Mas não é provável receber pouco dinheiro em troca de grandes serviços. Muito dinheiro, então? Qual seria o transporte? Como uma só pessoa o fez? Ou

foram muitas? Fossem muitos os carregadores, muitas seriam as testemunhas do conluio; fosse um apenas, não haveria muito a carregar.

(10) O transporte foi durante o dia ou à noite? Mas são muitas e contíguas as sentinelas, por entre as quais não se pode passar despercebido. Durante o dia, então? Mas, efetivamente, a luz é hostil a tais ações. Mas que seja! Fui até ele receber ou ele trouxe até mim? Ambas situações impraticáveis, de fato. Em posse do dinheiro, como o escondi dos íntimos e dos estranhos? Onde o teria posto? Como o vigiaria? Se o usasse, me revelaria; se não o usasse, de que me serviria?

(11) Que seja, então, que tenha acontecido o que não aconteceu. Encontramo-nos, falamos, ouvimo-nos, recebi dinheiro dos inimigos, sem que ninguém percebesse, e o escondi. Sem dúvida, seria preciso eu fazer o que motivou isso, o que seria ainda mais impraticável do que o já mencionado. Ao fazê-lo, fiz eu mesmo ou com outros? Essa não é ação de um homem só. Com outros, então? Quem? Evidentemente, os que me cercam. Homens livres ou escravos? De fato, vós sois os homens livres com quem convivo. Quem, então, entre vós, sabe de alguma coisa? Que fale! Mas, de escravos, como não desconfiar? Pois de bom grado fazem acusações, coagidos ou em troca de liberdade, quando torturados.

(12) Como a ação teria se dado? Evidentemente, seria preciso introduzir no acampamento inimigos mais poderosos que vós, o que é impossível. Como os introduzi, então? Pelas portas? Mas não é de minha alçada trancá-las ou abri-las, são os chefes que têm domínio sobre elas. Por cima dos muros, então, com uma escada? Certamente que não. Estão todos repletos de sentinelas. Abrindo uma brecha no muro? Isso certamente seria evidente a todos, pois a vida militar decorre ao ar livre (trata-se de um acampamento!), onde todos vêem e são vistos por todos. Para mim, portanto, era total e completamente impossível fazer tudo isso.

(13) Examinai em comum também isto: por que me conviria desejar fazer tal coisa, caso tivesse, mais do que todos, a possibilidade? Ninguém deseja gratuitamente correr os maiores riscos ou ser considerado o pior pela maior perfídia. Por que motivo, então? E insisto nesse ponto. Acaso para exercer poder absoluto? Sobre vós ou sobre os bárbaros? Sobre vós, tão numerosos e tão valorosos, é impossível; vós, que tendes a vosso favor toda a grandeza, as virtudes dos antepassados, imensa fortuna, feitos heróicos, força de espírito, o domínio das cidades.

(14) Sobre os bárbaros, então? Mas quem me entregaria esse poder? Com que forças eu, um heleno, dominaria os bárbaros, sendo um, e eles, muitos? Por meio da persuasão ou da violência? Pois nem eles se deixariam persuadir nem eu poderia usar de violência. Mas talvez eles mo concedessem de mútuo acordo, como pagamento da traição? Mas seria realmente muita estupidez confiar em tais acordos e aceitá-los: quem escolheria a escravidão em vez da soberania, o pior em vez do melhor?

(15) Alguém poderia dizer que pus as mãos nisso por amor ao dinheiro e à riqueza. Mas possuo dinheiro suficiente e não preciso de muito. Quem precisa de muito são os que muito gastam, não os que têm domínio sobre os prazeres físicos, mas sim os que são escravos desses prazeres e que procuram obter honras mediante a riqueza e a suntuosidade. Nada disso é de meu feitio. E de que falo a verdade, darei como testemunho fidedigno minha vida passada. Desse testemunho sois testemunhas, pois conviveis comigo, e portanto sabeis bem disso.

(16) E certamente não seria por honra que um homem medianamente sensato poria as mãos em tais manobras, pois é da excelência e não da covardia que nascem as honras. Como poderia haver honra para um homem que trai a Hélade? Além disso, honra não me falta. De

fato, fui honrado pelos mais honrados em razão do que há de mais honroso, por vós, em razão da sabedoria.

(17) E certamente não seria por estabilidade que alguém faria isso, pois o traidor é inimigo de todos, da lei, da justiça, dos deuses e da maioria dos homens. Ele transgride a lei, dissolve a justiça, corrompe a multidão e desonra o divino. Para ele, tal vida, às voltas com tão grandes perigos, não traz estabilidade.

(18) Talvez, então, na intenção de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos? Por esse motivo alguém poderia cometer uma injustiça. Mas comigo teria acontecido tudo ao contrário: estaria agindo mal com os amigos e ajudando os adversários. Tal ação, portanto, não me traria nenhuma aquisição vantajosa e ninguém trapaceia pelo desejo de sofrer um mal.

(19) Resta verificar se agi fugindo de algum temor, sofrimento ou perigo. Ninguém, porém, poderia dizer que isso se aplica a mim. Por dois motivos todos fazem tudo: para perseguir um lucro ou evitar uma perda. Fora isso, quanto mal é praticado é obra da loucura. O quanto prejudicaria a mim mesmo ao fazer isso é bem evidente, pois, ao trair a Hélade, trairia a mim mesmo, os filhos, amigos, a honra dos antepassados, os altares paternos, os sepulcros e a pátria, a maior da Hélade. O que para todos está acima de tudo, eu teria posto em mãos inimigas.

(20) Examinai também isto: como não me seria intolerável a vida depois de praticar tais ações? Para onde me voltaria? Acaso para a Hélade? Para ser punido pelos injustiçados? Quem, dentre os que sofreram males terríveis, me pouparia? Permaneceria então entre os bárbaros? Desprezando toda grandeza, privado da mais bela honra, vivendo na mais vergonhosa infâmia, esquecendo-me dos sofrimentos da vida passada, sofridos em razão da excelência? E isso por minha própria culpa, o que é o mais vergonhoso para um homem, cair em desgraça por sua própria causa!

(21) Nem mesmo junto aos bárbaros inspiraria confiança, pois como confiariam em mim, sabendo que cometi a mais desleal das ações, ao entregar os amigos aos inimigos? A vida não seria vida para alguém privado de confiança. De fato, aquele que perdeu dinheiro, foi deposto do poder ou exilado da pátria poderia ser acolhido, mas o que perdeu a credibilidade nunca mais a recupera. Que eu, então, nem poderia nem desejaria trair a Hélade, fica demonstrado pelo que foi dito.

(22) Depois disso, desejo dirigir a palavra ao acusador. Em que se baseia tua confiança, sendo quem és, para me acusar de tal coisa? De fato, vale a pena examinar com cuidado o modo como falas, sendo quem és, como um indigno com quem não merece. Acaso me acusas por saber com exatidão ou por supor? Se por saber, sabes por ter visto, participado ou por ter ouvido de quem participou. Se viste, portanto, explica-nos os meios, o lugar, o momento, quando, onde, como ficaste sabendo. Mas, se participaste, estás sujeito às mesmas acusações, e, se ouviste de um cúmplice, quem quer que seja, que o mesmo avance, mostre-se, testemunhe, pois desse modo a acusação será mais digna de confiança, fundada em um testemunho. Entretanto, de fato, até o momento presente nenhum de nós tem uma testemunha.

(23) Provavelmente dirás que é o mesmo tu não teres testemunha do que, como tu dizes, aconteceu e eu não ter do que não aconteceu. Mas não é o mesmo: de qualquer modo, o que não ocorreu é impossível de ser testemunhado, enquanto o que ocorreu não só é possível como fácil, e não só fácil, como ainda podias encontrar não só testemunhas, mas falsas testemunhas, enquanto não posso encontrar nenhuma das duas coisas.

(24) Que, portanto, me acusas sem conhecimento dos fatos é manifesto. De resto, se não sabes, supões. E é assim, ó mais ousado de todos os homens, fiando-te na opinião, a matéria menos digna de confiança, sem saber a verdade, que tu ousas expor um homem à morte? Que tipo de ação sabes que ele praticou? Certamente que opinar a respeito de tudo é

algo comum a todos e nisso tu não és nem um pouco mais sábio do que os outros. Não se deve confiar no que se supõe, mas no que se sabe, nem considerar a opinião mais digna de confiança do que a verdade, mas, ao contrário, a verdade mais do que a opinião.

(25) Pelo que foi dito, acusaste-me das duas características mais opostas: de sabedoria e de loucura, que não podem habitar o mesmo homem. Quando dizes que sou engenhoso, terrivelmente sagaz e cheio de expedientes, tu me acusas de sabedoria, mas, quando dizes que traí a Hélade, de loucura. Pois é loucura pôr as mãos em ações irrealizáveis, intoleráveis, vergonhosas, com as quais se prejudica os amigos, mas se beneficia os inimigos, e que tornam sua vida algo frágil e infame. Como, então, deve-se confiar em tal homem, um homem que, usando os mesmos argumentos perante os mesmos homens acerca dos mesmos fatos, afirma as coisas mais opostas?

(26) Gostaria de ouvir de ti se julgas sábios os homens tolos ou os sensatos, pois se são os tolos, é novo o argumento, mas não verdadeiro; se, porém, são os sensatos, sem dúvida não convém aos que têm bom senso cometer os maiores erros e preferir os males aos bens que estão a seu alcance. Portanto, se sou sábio, não errei, mas, se errei, não sou sábio. Assim sendo, dos dois modos tu serias um mentiroso.

(27) Embora possa te acusar de muitas e graves faltas, antigas e recentes, não o desejo: desejo ser absolvido dessa acusação não em razão de tua perfídia mas de minha integridade. Quanto a ti, isso basta.

(28) Quanto a vós, juízes, desejo falar sobre mim, o que é odioso, mas verdadeiro, pois, embora não seja conveniente a quem não é acusado, a quem é acusado convém. Agora, diante de vós dou conta e razão de minha vida passada. Portanto vos rogo, caso vos recorde algum de meus belos feitos, que ninguém inveje minhas palavras, mas que se lembre de que me é

preciso, diante de acusações falsas e insidiosas, falar também um pouco de meus nobres e verdadeiros feitos a vós, que os conheceis, o que me dá imenso prazer.

(29) Em primeiro e segundo lugar, e principalmente, do início ao fim, em tudo, minha vida passada é irrepreensível, pura de qualquer culpa. Ninguém poderia me acusar de perfídia sem mentir perante vós. De fato, nem o próprio acusador apresentou qualquer prova do que disse. Desse modo, seu discurso tem a força e o peso de uma injúria infundada.

(30) Eu diria, e, ao dizer, não estaria mentindo nem poderia ser refutado, que sou não apenas irrepreensível como também um grande benfeitor para vós e os helenos – e para todos os homens, os de agora e os futuros. Quem, pois, tornou a vida humana possível a partir do impossível e ordenada a partir da desordem, ao inventar táticas militares, essenciais à supremacia, as leis escritas, guardiãs do que é justo, o alfabeto, instrumento da memória, os pesos e as medidas, facilitadores das trocas comerciais, os números, guardiões da riqueza, os sinais de fogo, os mais poderosos e velozes mensageiros, o jogo de dados, como forma agradável de passar o tempo livre? Por que, então, vos lembro disso?

(31) Para deixar claro que me dedico a tais feitos e dar prova de que me mantenho longe de ações infames e maléficas, pois se me dedico àqueles é impossível dedicar-me a estas. Não mereço, portanto, eu que em nada vos prejudiquei, ser eu mesmo prejudicado.

(32) E nem mesmo por causa de outras ocupações mereço padecer qualquer mal, nem por parte dos mais jovens nem dos mais velhos, pois aos mais velhos não causo aflições e aos mais jovens não sou inútil. Aos afortunados não invejo, dos desafortunados me compadeço; nem menosprezo a pobreza, nem estimo mais a riqueza do que a virtude, e sim a virtude mais do que a riqueza. Não sou inútil nas assembléias, nem indolente nos combates; executo o que foi ordenado e obedeço aos superiores. Não é de meu feitio o auto-elogio, mas a presente ocasião me obriga, uma vez acusado, a defender-me de todas as formas.

(33) Resta-me, diante de vós, o discurso a vosso respeito, com o que porei fim à defesa. A lamentação, as preces e a intercessão dos amigos são úteis quando se tem a multidão por juiz. Mas, a vós, que sois os primeiros dentre os helenos, e reconhecidos como tal, é preciso que vos convença não com a ajuda dos amigos, nem com preces ou lamentações, mas sim com a máxima evidência do que é justo, pois é expondo a verdade, sem recorrer ao engano, que devo ser absolvido dessa acusação.

(34) Quanto a vós, é preciso não prestar mais atenção nas palavras do que nas ações, nem dar mais valor às acusações do que às refutações, nem considerar um breve instante juiz mais sábio do que um longo período, tampouco julgar a calúnia mais digna de confiança do que a experiência. De fato, em relação a tudo é dever dos grandes homens terem a máxima precaução em não errar, quanto às decisões irremediáveis ainda mais do que quanto às remediáveis, pois essas (as primeiras) são possíveis de se reparar para os previdentes, mas irreparáveis para os imprevidentes. É disso que se trata quando os homens decidem sobre a morte de outro homem, precisamente o que acontece agora junto a vós.

(35) Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos pudesse surgir pura e límpida para os ouvintes, sem dúvida seria fácil tomar a decisão a partir do que foi dito. Uma vez que não é assim, vigiai meu corpo, usai o máximo de tempo e tomai a decisão de acordo com a verdade. Certamente correis um grande risco ao vos mostrardes injustos: o de destruir uma bela reputação e adquirir uma infame. Com efeito, para os homens de valor é preferível a morte a uma reputação infame, pois uma é o fim da vida, enquanto a outra, um mal que a acomete.

(36) Se me condenardes injustamente à morte, isso será evidente para muitos, pois não sou um desconhecido e vossa vilania será manifesta e conhecida de todos os helenos. Aos olhos de todos, sereis vós que carregareis a culpa manifesta dessa injustiça, não o acusador, pois a vós compete a decisão do processo. E não poderia haver erro maior que esse. De fato,

não cometereis um erro apenas em relação a mim e a meus antepassados, se determinardes uma sentença injusta, mas a vós mesmos, que tereis a consciência de ter cometido um ato terrível, ímpio, injusto e ilícito, condenando à morte um aliado, útil a vós e benfeitor da Hélade. Helenos condenando um heleno, sem ter sido provada qualquer injustiça manifesta ou qualquer acusação que fosse digna de crédito.

(37) De minha parte, tudo já foi dito e aqui me interrompo. Recordar em poucas palavras o que foi amplamente exposto tem sua razão de ser diante de juízes vulgares, mas, diante dos primeiros entre os primeiros não é conveniente sequer pretender que não prestastes atenção ou que não recordais o que foi dito.

ANÁLISE DO TRATADO SOBRE O NÃO-SER OU SOBRE A NATUREZA

Em seu discurso *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, Górgias propõe-se a demonstrar três polêmicas proposições: “nada é; se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros”.

Esse tratado despertou interpretações controversas. Alguns helenistas viram nele a expressão do niilismo ou do ceticismo de Górgias, outros, apenas um exercício retórico, destituído, portanto, de importância filosófica, um *tour de force* cuja única finalidade seria deslumbrar e confundir a audiência, ou ainda uma paródia à metafísica dos eleatas, com o fim de demonstrar a inutilidade da análise filosófica, e que, como tal, não deveria ser levada a sério.¹

Bem diferente (e mais profícua, nos parece) é a abordagem de Cassin, que interpreta o tratado como um discurso segundo, um contra-texto ao *Poema* de Parmênides (e à ontologia), em que filosofia e construção discursiva não se separam, e habilmente elaborado a partir das próprias premissas ontológicas.² Examinemos as proposições uma a uma.

¹ Cf. Schiappa, E., “Rhetoric and philosophy in *On not being*”, in *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999, pp.136-137. Como observa Schiappa (*ibid.*), a maior parte dos helenistas ainda endossa a dicotomia platônico-aristotélica entre retórica e filosofia (ou o tratado tem valor retórico ou filosófico), apesar dos esforços da crítica contemporânea para superar esse antigo dualismo. Vale lembrar que “the dichotomous worldview they [Platão e Aristóteles] provided was not shared by all Greek intellectuals of their time, and it radically transformed the more holistic and integrative intellectual practices that can be identified from the previous century. In particular, the “disciplines” of Rhetoric and Philosophy were neither named nor recognized as discrete and competitive disciplines until the writings of Plato.” Para um resumo de grande parte das interpretações do *Tratado sobre o não-ser*, ver também Untersteiner, *I Sofisti*, pp.242-44, n.2.

² Cassin, “L’ontologie comme chef-d’oeuvre sophistique: *Sur le non-être ou sur la nature*”, in *L’effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. A idéia do *Tratado* como crítica à ontologia de Parmênides e à dos eleatas em geral certamente não é nova, mas partilhada por vários autores (como Calogero, por exemplo; cf. Untersteiner, *ibid.*, p.244); a originalidade de Cassin reside em suas análises e conclusões a partir disso, a saber, que a crítica de Górgias não é de caráter empirista ou fenomenológico, mas lógico-discursivo, na medida em que “o discurso do sofista não refuta o poema por conta de uma maior preocupação com a adequação às coisas [i. é, com o mundo sensível dos *pragmata*], mas por uma maior atenção ao próprio discurso, a começar pelo de Parmênides” (*ibidem*, p.43). A análise que apresento a seguir baseia-se fundamentalmente nesse artigo.

“Nada, diz Górgias, é” (*MXG*, 979a 10). Segundo o doxógrafo anônimo, para essa tese, Górgias faz uso de duas demonstrações: uma em que combina as teses contraditórias (τάναντία) de outros eleatas (o texto menciona Melisso e Zenon), e outra bem própria a ele (ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξις).

Assim, naquela que seria sua demonstração própria (apresentada em segundo lugar mas exposta antes), Górgias declara que “não é [possível] nem ser nem não ser” (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι), jogando com os sentidos do verbo ser em grego,³ “pois se o não ser é não ser”, então o não-ente tem o mesmo estatuto de existência do ente, “pois o não-ente é não-ente assim como o ente é ente”, de modo que as coisas efetivas (τὰ πράγματα) não são superiores ao não-ser. Como observa Cassin, o verbo, pela aplicação predicativa de si a si mesmo, advém como sujeito, e “torna-se impossível, enunciando apenas o verbo “é”, saber se o sujeito em questão, seja qual for, 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”.⁴

Mas então, ressalva Górgias, se o não-ser é, o ser não é, uma vez que são opostos um ao outro, e nada seria/existiria, já que ser e não-ser não são a mesma coisa; mas, ainda que fossem o mesmo, nada seria/existiria, pois se o não-ente não é, o ente também não seria, concluindo-se, assim, que nada é.⁵

³ De fato, o original grego é ambíguo (daí o uso de colchetes na tradução) e permite três construções diferentes, segundo o sentido de *estin* (έ): 1) se o considerarmos como verbo de existência, os dois infinitivos são o sujeito: “nem o ser nem o não ser existem”; 2) se verbo de cópula, os infinitivos têm função de predicado: “não é nem ser nem não ser”; 3) finalmente, *estin* em início de frase pode funcionar como verbo impessoal, indicando a possibilidade, e os infinitivos tornam-se completivos: “não é possível ser nem não ser”. Como observa Cassin (*ibid.*, p.32), “nenhum desses três sentidos deve ser excluído, mas, ao contrário, eles decorrem um do outro de modo regrado: se ‘ser’ e ‘não-ser’ não têm existência, então nunca poderão servir de verbo em nenhuma frase, e nesse caso não poderíamos dizer, de nenhum sujeito, que ele é ou que ele não é”.

⁴ Cassin, *ibid.*, p.41.

⁵ Note-se que o doxógrafo critica a conclusão de Górgias, mostrando que a partir do mesmo argumento, de que ente e não-ente estão no mesmo patamar, podemos inferir o oposto, i. é, que ambos existem, “que tudo é”, e que, portanto, a conclusão de Górgias não segue necessariamente de seu raciocínio anterior. Como observa Cassin (“Sur le non-étant

Na segunda demonstração, Górgias justifica sua tese fazendo a crítica das noções de uno e múltiplo, não-gerado e gerado, apoiando-se ora em Melisso, ora em Zenon, e mesmo contrapondo-os, para mostrar que nenhum desses atributos se aplica ao ente (Górgias usa também um argumento que não aparece na versão de Sexto Empírico, o da destrutibilidade do ser pelo movimento). Górgias, conclui, portanto, que nada é, uma vez que, se “é” (se aceitarmos que algo seja), é não-engendrado ou em devir, uno ou múltiplo, hipóteses todas, uma a uma, refutadas por ele.⁶

Seguindo a análise de Cassin, atenta às posições da sintaxe, observamos que a primeira demonstração baseia-se no verbo como tal: prova que “não é” porque nem “ser” nem “não-ser” se sustentam em posição de verbo, pois não há verbo para ser, ao passo que a segunda, no sujeito: ela prova que “não é” porque, como nenhum predicado convém ao sujeito, tampouco há sujeito, não há ‘alguma coisa’ para ser. Duplamente necessário, portanto, concluir que “não é”: porque não existe ser e porque não há um ente para ser.⁷

Desse modo, Górgias expõe a auto-contradição do não-ser como resultado mesmo do processo de constituição de sua identidade, que, de acordo com a autora, “se produz de maneira inevitável segundo o modelo de identidade do ser no e pelo poema” de Parmênides.⁸

Como observa Cassin, no *Poema* de Parmênides a deusa revela duas vias para o filósofo, uma que “é” e outra que “não é”, ordenando que se evite a segunda. No entanto, mesmo para evitar o interdito, é preciso demarcá-lo como tal e é justamente essa demarcação

ou sur la nature = Sur Gorgias”, in *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?* Paris, Seuil, 1998, p.257, n.1), “o anônimo aplica a Górgias o mesmo tratamento que esse aplica a Parmênides, censurando-o por jogar com a homonímia de ‘é’, cópula e existência”.

⁶ Como observa Coelho (*Górgias: verdade e construção discursiva*. São Paulo, 1997, Dissertação de Mestrado - Usp, p.31), há uma diferença entre a atitude de Górgias e a que posteriormente seria a dos céticos em relação às “coisas contrárias” ditas por outros: “os últimos se apoiariam em tais coisas para declarar o estabelecimento da discordância (διωφωνία) e, daí, suspender o juízo (ἐποχή) sobre o tema, ao passo que Górgias usa as coisas contrárias para demonstrar que nada existe.”

⁷ Cf. Cassin, *L'effet sophistique*, p.31.

⁸ Cassin, *ibid.*, p.41.

(que exige uma proposição como “o não ser é não ser”) que faz com que o processo de identidade se desenvolva para o “não é” do mesmo modo que se efetua para o “é”.⁹

Lembremos que Górgias “repete” a proposição de identidade presente no *Poema*, em que a identificação do sujeito exige sua repetição como predicado e a afirmação da identidade entre os dois, o que no caso do não-ser implica simultaneamente no enunciado de sua diferença, uma vez que quando dizemos “o não-ser é não-ser”, já pressupomos que o não-ser é, que ele existe. No caso da identidade do ser (“o ser é ser”), a diferença entre sujeito e predicado é imperceptível, “já que as duas seqüências “o ser é” e “o ser é ser” se confirmam, até mesmo se confundem, assim como os dois sentidos, existência e cópula, do “é”.¹⁰ O que o sofista faz, portanto, não é se aproveitar de um equívoco, mas antes tornar manifesto, por meio do caso do não-ser (“único modo de se tomar consciência do curso do discurso e da diferença inscrita no enunciado de identidade”, segundo Cassin), que o enunciado tradicional de identidade é que se serve do equívoco inerente ao “é”.¹¹

A homonímia e ambigüidade da argumentação de Górgias, portanto, não são gratuitas; ao contrário, ele as utiliza para expô-las como um recurso da língua, do qual o texto fundador também faz uso, ainda que de modo mais velado. Em outras palavras, a fórmula de Górgias é tão homonímica e ambígua quanto o enunciado do poema.¹²

Como afirma Cassin, com a demonstração da primeira tese, Górgias mostra “como o sujeito, ‘o ente’, é um produto do verbo ‘é’, e então por meio de que série de operações discursivas se constitui a ontologia como tal. No seu decurso, ela mostra que o mesmo tipo de

⁹ Cassin, *ibid.*, p.33

¹⁰ Cassin, *ibid.*, p.42. “Pois é antes, como dirá Benveniste a seu modo, a identidade consigo do ser que cria um jogo de palavras e, em todo caso, um jogo de língua.”

¹¹ Cassin, *ibid.*, pp.42-43.

¹² Cassin, *ibid.*, p.32. Segundo a comentadora (*ibid.*, p.463), ao explorar o caráter escorregadio de toda proposição de identidade, Górgias desvela como o sentido é algo criado ao longo da enunciação, no nível da sintaxe, da disposição das palavras (e não apenas no da argumentação ou das frases).

operações pode, e mesmo deve, acontecer para a via pretensamente impraticável do ‘não é’: não apenas o ‘é’ goza no poema de um estatuto de exceção injustificável, como é o ‘não é’ que deveria normalmente fornecer a regra do ‘é’.”¹³ Assim, a crítica de Górgias antes de mais nada se refere à distinção/divisão que Parmênides instaura, no ponto de partida da filosofia, entre o ser e o não-ser (“a decisão sobre isso está no seguinte: é ou não é” – “ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν”, fr. VIII, 15s), e, ao fazê-lo, o sofista expõe “a maneira como *logos* e ser são inseparáveis no nascimento da ontologia” (já que toda identificação do ser, como o mostra a do não-ser, “repousa sobre um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma”) e como o “ser” é um efeito da linguagem”.¹⁴

Não é de estranhar, portanto, que Górgias passe à demonstração da segunda tese (“se é, é incognoscível”) com a frase “se nada é, as demonstrações dizem tudo”.¹⁵

Em seguida, implicitamente admitindo a cognoscibilidade de algo existente, Górgias afirma que “é preciso que tudo que é pensado seja, e que o não-ente, se não é, não seja pensado”, como que também admitindo implicitamente a relação entre ser e pensar postulada no *Poema*, isto é, que ambos estão implicados (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι: “é o mesmo pensar e ser”, fr. III), mas, se as coisas se passam assim, adverte Górgias, “ninguém diz que algo falso [ψευδός] não seria nada, mesmo se dissesse que carros correm

¹³ Cassin, *ibid.*, p.30.

¹⁴ Cf. Cassin, pp.28-30, p.43. Para a autora, “todo o trabalho de Górgias consiste em tornar manifesto que o poema ontológico já é em si um discurso sofisticado, e mesmo— toda *philosophia perennis* está aí para testemunhar— o mais eficaz de todos os discursos sofisticados possíveis.” (p.28).

¹⁵ “εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα”. A outra possibilidade é a de se ler esse trecho como Untersteiner, que segue a emenda de Gercke: “se nada é, diz, as demonstrações enganam” (o ponto principal é a substituição de ἅπαντα (tudo) por ἀπατᾶν (enganar, no infinitivo)). Tal emenda nos parece desnecessária, uma vez que ambos os manuscritos trazem ἅπαντα, e a frase tem um sentido completamente coerente com o discurso de Górgias, segundo nossa interpretação. Para Cassin, essa frase traduz a essência mesma do discurso sofisticado: “em um mundo ontologicamente inexistente, no sentido de não pré-existente, é o *logos*, as demonstrações, como a que Górgias acaba de fazer, e somente elas, que conferem o ser” (Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, p.261, n.1).

em pleno mar, pois tudo seria”, ou seja, o *pseudos* (a mentira, o falso) existiria tanto quanto o verdadeiro assim que fosse proferido (note-se que parece ser admitida também uma relação de co-pertencimento entre ser, pensar e dizer, derivada de uma certa leitura do poema¹⁶). Segundo o sofista, é por isso que as coisas vistas e ouvidas são, porque são pensadas.

Górgias prossegue fazendo uma comparação entre as coisas pensadas e as coisas vistas, para concluir que nenhuma forma de apreensão é superior à outra (ver/pensar), e assim como muitos podem ver as coisas, outros podem pensá-las, mas não é claro quais sejam verdadeiras, de modo que, se as coisas efetivas (*pragmata*) são, são incognoscíveis.

Como constata Cassin, o argumento principal parece ser o da “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)”.¹⁷ A questão então não é de que não haja *pseudos*, ele existe, “é” alguma coisa (uma vez enunciado e pensado), na mesma medida e condição que o “ser” pode ser.¹⁸ Na argumentação de Górgias está implicado então que os pensamentos podem tanto ser falsos quanto verdadeiros, o que se nega é a possibilidade de distingui-los objetivamente, dada a impossibilidade de uma representação “adequada” das coisas efetivas, se entendermos “adequada” como correspondente a uma suposta realidade ontologicamente pré-existente.

¹⁶ Cassin, *L'effet sophistique*, pp.45-46. A autora nos lembra que no *Poema* afirma-se que o ser se diz e que o não-ser não pode e não se deve dizer, além de ser afirmada a transitividade entre pensar e dizer: “não se pode dizer nem pensar que não é” (fr.VIII, 8s); “pois tu não poderias conhecer o não-ente (...) nem exprimi-lo” (fr. II, 7s); “é o mesmo pensar e o pensamento que “é”, pois sem o ente no qual “é” está formulado/dito, não encontrarás o pensar” (fr. VIII, 34-36). Do poema de Parmênides, seguimos texto e tradução de Cassin (*Parménide*).

¹⁷ Cassin, *op. cit.*, p.47. Segundo a autora, uma vez demonstrado que não há uma “ortologia” do não-ser (e a problemática do *Sofista* o confirma), que nada é quando se enuncia “não é”, com a demonstração da impossibilidade do *pseudos* resulta que: “tudo que é, é no modelo do não-ser, que passa a ser simplesmente porque o enunciamos. A crítica da ontologia retorna então sob a forma de tese discursiva: o ser parmenidiano não é senão um efeito do dizer, mas porque não há outro ser senão aquele produzido pelo dizer. Por consequência, ‘ser’ muda de sentido: não se trata mais do ser triunfante das origens, mas do ser *sub specie non entis*, quando nada é, uma vez demonstrado que o ser do ser e o do não-ser são a mesma coisa.” (p.45).

¹⁸ Cf. Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, p.263, n.1

Podemos inferir então, como o faz Cassin, que “uma vez que nada é da maneira que se faz crer a ontologia, não há outra consistência senão a de ser argumentada”, e daí a afirmação gorgiana de que “as demonstrações dizem tudo”.¹⁹

Desse modo, mais uma vez Górgias parece desmontar a ontologia de Parmênides, não por uma recusa de suas premissas, mas, ao contrário, justamente por desenvolver as conseqüências dessas premissas, pois é a afirmação de que “o ser é e o não-ser não é” e a identidade entre ser e pensar que resultam na “impossibilidade de distinguir, do ponto de vista do ser, o verdadeiro do falso”.²⁰

Passemos à terceira tese: “se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros”. Seguindo a estrutura de recuo das teses anteriores, concede-se que algo possa ser cognoscível, mas, então, como transmiti-lo a outrem? Górgias sustenta a tese da incomunicabilidade argumentando, primeiramente, que coisas não são e não podem ser transpostas em palavras, pois pertencem a domínios distintos (argumento que também aparece na versão de Sexto, e de modo mais desenvolvido). Górgias estaria usando, nas palavras de Mourelatos, um “argumento categorial”, pois baseado em distinções categoriais, em que as categorias seriam os domínios sensoriais.²¹ Examinemos o texto.²²

¹⁹ Cassin, *L'effet sophistique*, p.48. A autora vê nessa segunda tese de Górgias uma reivindicação da logologia, termo que ela toma de empréstimo a Novalis para nomear “essa percepção da ontologia como discurso, essa insistência na autonomia performativa da linguagem e no efeito-mundo que ela produz” (p.13)

²⁰ Cassin, *ibid.*, p.47.

²¹ Mourelatos, “Gorgias on the function of language”, in *Gorgia e la sofistica*, Atti del Convegno Internazionale Lentini – Catania, 12-15 dic., 1983, a cura di L. Montoneri e F. Romano, *Sicilicorum Gymnasium XXXVIII*, 1985, pp.607-38.

²² Segundo Cassin (*L'effet sophistique*, p.59), essa terceira tese não contradiz um enunciado ou uma implicação do *Poema* do mesmo modo que as anteriores, mas contradiz o próprio ato de sua enunciação, o discurso da deusa, que tenta comunicar “a verdade, as opiniões, e ainda, ou também, o modo pelo qual se pode confundi-los”, de modo que essa tese se contrapõe tanto ao gesto do poema quanto “às *doxai* (opiniões), a sua maneira de serem articuladas e apresentarem o mundo”. A autora se apóia no fato de que, embora não haja um enunciado parmenidiano diretamente retomado nessa tese, Górgias propõe uma série de termos e distinções que concorda com a descrição da linguagem comum dos mortais. Ela também chama nossa atenção para o fato (já observado por Ernst Hoffmann, *apud* Cassin, p.60) de que Parmênides “dispõe de dois vocabulários diferentes para designar, por um lado, o discurso verdadeiro” (*logos, rhexenta, mytho, phrazo*), “e por outro, o discurso vazio e enganador” (*ekhessan*, o que ressoa, ruídos, sons;

O sofista raciocina usando uma analogia: “assim como a visão não conhece os sons (da voz– φθόγγους), a audição não ouve as cores, mas sons, e aquele que diz diz, mas não uma cor nem uma coisa (πράγμα)”.

Segundo Górgias, portanto, os domínios sensoriais são tão heterogêneos entre si que não há possibilidade de intercâmbio entre eles: não vemos sons nem ouvimos cores, e do mesmo modo que os sentidos são heterogêneos entre si eles o são em relação à palavra. A palavra, sendo diferente da coisa, não sendo ruído nem cor, não permitirá ao falante transmitir a outrem o que viu ou ouviu, pois ele “não diz uma cor, mas um dizer (λόγον)”, e aquele que ouve “não pode conceber (διανοεισθαι) nem ver a cor ou o ruído (ψόφον), mas apenas ouvir”.

Há um golfo, como diz Kerferd, entre os objetos exteriores (e a percepção desses objetos) e as palavras. Segundo o helenista, dentro desses limites somos capazes, ou poderíamos sê-lo, de perceber os objetos exteriormente existentes aqui tratados como sensíveis, mas não de comunicar essas percepções.²³

No entanto, a fragmentação no interior da percepção mesma parece indicar que o falante não é capaz sequer de constituir um objeto exterior a partir desses sentidos heterogêneos, do mesmo modo que é incapaz de unificar o objeto exterior, ou o fenômeno, em um *logos*, que é “tão isolado quanto cada um dos sentidos, tanto em relação aos outros sentidos quanto a um eventual objeto de síntese perceptiva”.²⁴ Simetricamente, aquele que

glossa, a língua, e *onoma*, o nome, a palavra). Essa hipótese de Cassin, no entanto, não nos parece muito convincente.

²³ Kerferd, “Meaning and Reference: Gorgias and the relation between language and reality”, in *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement: papers read at the first international symposium on the sophistic movement organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept., 1982*. Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984, p.218.

²⁴ Cassin, *L'effet sophistique*, p.61, para a citação. O argumento do parágrafo é extraído de Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, p. 265 n.1.

ouve um *logos* não tem acesso ao que foi visto ou ouvido (às percepções do falante ou ao *pragma*). Quem fala fala apenas o próprio discurso, e quem ouve, ouve apenas sons.

Essas afirmações, de que “aquele que diz diz” (sem objeto), e depois, “diz um dizer” (em que o único objeto possível do verbo dizer é a própria palavra, ou discurso), estonteantes por sua simplicidade (que não tem nada de banal, ao contrário), nos remetem à independência do *logos* em relação aos objetos exteriores e às percepções que temos deles, como se o discurso pertencesse a uma esfera própria de existência, sem o compromisso ou o peso de explicar ou representar o mundo sensível ou qualquer realidade exterior a si mesmo. Em outras palavras, nos remete à autonomia discursiva, o que, como observa Coelho, faz com que “a incomunicabilidade das coisas exteriores não se constitua em uma limitação da palavra”.²⁵

O texto prossegue apresentando um outro argumento que não tem correspondente na versão de Sexto, um argumento que desenvolve as aporias da identidade perceptiva e aprofunda a distância entre os dois (não) interlocutores. Assim, admitindo-se que seja possível conhecer e dizer o que se conhece, como, pergunta Górgias, “aquele que ouve teria em mente a mesma coisa?” Impossível, pois: 1) “o mesmo não pode estar ao mesmo tempo em vários e separados [indivíduos]”, 2) ainda que isso fosse possível, nada impediria que “o mesmo não aparecesse de modo semelhante a eles, que não são de modo algum semelhantes”, 3) nem um único e mesmo indivíduo “parece ter percepções semelhantes às que tem em um mesmo tempo, mas outras pela audição e pela visão, e diferentemente o instante presente do instante passado”, o que confirmaria o fato de que “difícilmente uma pessoa percebe o mesmo que outra”.

²⁵ Coelho, *op. cit.*, p.33.

Enfim, Górgias retoma os dois argumentos principais que sustentam a terceira tese, afirmando que, se há algo cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outro, pois “as coisas não são palavras e ninguém compreende o mesmo que outro”.

Desse modo, à fragmentação entre os sentidos e entre esses e o *logos*, segue-se a fragmentação entre os indivíduos, e, finalmente, a de si mesmo, conforme o tempo ou o sentido em questão. O argumento, como observa Mourelatos, é, portanto, inter e intra-subjetivo. Intersubjetivo porque a possibilidade de identidade da percepção sensorial ou da idéia (Górgias usa os dois verbos, ἀισθάνομαι e ἐννοέω) entre dois sujeitos é descartada, tanto objetivamente (com o argumento da posição), quanto subjetivamente (com o argumento da diferença de natureza entre eles dois). E intra-subjetivo porque, mesmo quando consideramos um único sujeito, além da distinção categorial existe a descontinuidade do tempo, o que faz com que nem mesmo esse único indivíduo perceba a mesma coisa que ele próprio. Isso leva Mourelatos a observar que, a rigor, esse argumento, assim como o argumento categorial, tenderia a impedir tanto a comunicação quanto a possibilidade de uma linguagem privada,²⁶ uma vez que não poderíamos, por meio das palavras, nem transmitir a realidade exterior a outrem nem evocá-la para nós mesmos caso essa realidade não nos fosse imediatamente presente.²⁷

Como vimos, Górgias opera uma separação entre existência, pensamento/conhecimento e expressão. Como afirma Cassin, cada uma das três teses parece ser a inversão irônica do Parmênides escolar que conhecemos: “que o ser é e o não-ser não é,

²⁶ Mourelatos, *ibid.*, p.611, p.624. Segundo o autor (p.623), nessas seções finais do *Tratado* Górgias usa do ceticismo como estratégia (ainda que como um todo o argumento da demonstração da terceira tese não seja cético), o que seria confirmado por certos detalhes do seu fraseado, como o fato de dizer que “nada impede que a apreensão não seja idêntica...”, em um tom mais apropriado para expressar que não há garantias ou certezas em relação ao que está sendo dito, em vez de afirmá-lo de modo peremptório.

²⁷ Em apoio a sua hipótese, o helenista (*ibid.*, p.610) nos chama a atenção para o fato de que, na versão de Sexto, ao longo da exposição do argumento categorial, se afirme que as coisas não podem vir a ser *logos*, e não o contrário (i. é, que nosso discurso não possa vir a ser as próprias coisas).

que o ser é por essência cognoscível, uma vez que ser e pensar são a mesma coisa”, que, enfim, ser, conhecer e dizer estão implicados, mediante o que a filosofia metafísica pôde se cunhar em doutrinas, escolas e discípulos.²⁸

Desse modo, a primeira tese contradiz o “é”; a segunda, a relação entre ser e pensar; a terceira, a relação entre ser, pensar e dizer: não é, não é cognoscível, não é transmissível. E essas inversões, como nos alerta a helenista, não são arbitrárias, mas se referem ao próprio *Poema* e se efetuam justamente por sua retomada literal; “como, por sua vez, irá constatar o Estrangeiro do *Sofista* a propósito do interdito parmenidiano, é de fato o enunciado que se desmente a si mesmo”.²⁹ Curiosamente, a inversão irônica do discurso ontológico parece começar pelo título mesmo, se confiarmos na versão de Sexto: *Sobre o não-ente ou sobre a natureza*. Lembremos que *Sobre a natureza* é o título dado aos escritos de quase todos os filósofos que trataram da natureza, para os quais isso significava tratar do ente, aquilo que cresce e vem à presença. Para Górgias, contudo, discorrer sobre a natureza é justamente o oposto, é discorrer sobre o não-ente, “é o que não é que está em vias de brotar”.³⁰

E quais as implicações dessas inversões? Que podemos inferir do discurso de Górgias e da autonomia do *logos*? Podemos, a partir de sua argumentação, inferir qual seria a função da linguagem ou a concepção de verdade para Górgias?

Antes de mais nada, gostaríamos de discutir a demonstração da terceira tese na versão de Sexto (que, embora se baseie fundamentalmente no argumento categorial, i. é, na separação dos órgãos e dos campos sensoriais, apresenta também uma considerável variação em relação à versão do anônimo), especialmente um trecho (§ 85) que não tem contraparte no *MXG*,

²⁸ Cassin, *ibid.*, pp.27s.

²⁹ Cassin, *ibid.*, pp.28.

³⁰ Cassin, *ibid.*, pp.26s.

difícil e enigmático, mas que, paradoxalmente, pode ser também bastante elucidativo, consoante a interpretação que se faça. Examinemos esse parágrafo.

Segundo Sexto Empírico, “o discurso [ou palavra (*logos*)], diz [Górgias], se constitui a partir das coisas que nos sobrevêm de fora, isto é, das coisas sensíveis: pois é do encontro com o sabor que se produz em nós o discurso emitido sobre essa qualidade, e da insinuação da cor, o discurso sobre a cor. E se isso, o discurso não é explicativo do de fora, mas é o de fora que se torna indicativo do discurso”.

Difícil e enigmático porque poderia nos sugerir que, contrariamente ao que foi exposto pelo anônimo, Górgias mantém a noção de uma certa correspondência e causalidade entre as sensações e as palavras, uma vez que discurso e palavra seriam, num certo sentido, o ‘produto’ de nossas percepções do mundo exterior.³¹ Um outro motivo é a difícil tradução de dois termos do período final, os adjetivos verbais, simetricamente posicionados, *παραστατικός* e *μηνυτικός* (traduzidos aqui por ‘explicativo’ e ‘indicativo’, respectivamente), pois, como observa Cassin, “tudo depende do sentido que se dê a eles.”³²

Παραστατικός pode ser “o que expõe, explica, faz compreender, exprime” e *μηνυτικός*, “que faz conhecer, que revela, que indica, que comunica”. Cassin observa que, em geral, é esse último sentido que se privilegia, mas, desse modo, a frase não significa mais nada, pois, como se pergunta Mourelatos, o que podemos entender por “é a realidade exterior que comunica o discurso?” Segundo o helenista, para contornar o problema os eruditos

³¹ Uma leitura que poderia se apoiar no testemunho de Platão (fr. 4, *Ménon* 76) e Teofrasto (fr. 5), que atribuem a Górgias a teoria dos poros (como resultado da influência de Empédocles). Noel (*Gorgias de Léontini: témoignages, texte critique traduit et commenté des oeuvres et fragments*. Paris, 1989, p.62), baseada nesse trecho, chega a afirmar que Górgias sustenta a idéia de uma origem natural dos nomes.

³² Cassin, *op. cit.*, p.70.

modulam, indevidamente, o sentido de *μηνυτικόν* para traduzi-lo como “explicar”, “tornar inteligível”, o que também não tem resultado em interpretações satisfatórias.³³

Na tentativa de solucionar o problema, Cassin e Mourelatos seguem o mesmo percurso (para chegar a conclusões opostas, é bem verdade): examinar o uso do termo *μηνυτικός* por Sexto em todas as outras ocorrências.

A maior parte delas se encontra no capítulo 3 do livro VII do *Adversus Mathematicos*,³⁴ onde, ao fazer a crítica da teoria dogmático-estóica dos signos, Sexto distingue dois tipos de signo: o comemorativo, signo das coisas ocasionalmente não-evidentes, “pois apenas junta duas percepções cuja conexão já foi freqüentemente observada”, e o indicativo, signo das coisas naturalmente não-evidentes, “que contém em si toda demonstração, pois o que é significado é por natureza não observável em si”.³⁵ Para Mourelatos, *μηνυτικός* remete ao signo comemorativo, mas, segundo Cassin, “pode-se afirmar que o termo é usado indiferentemente para os dois tipos de signo”. A autora também nos chama a atenção para o fato de que na outra única passagem em que os dois termos, *παραστατικός* e *μηνυτικός*, aparecem juntos, o primeiro remete ao signo comemorativo, e o segundo, ao indicativo, e nisso todos os intérpretes são concordes. Daí sua interpretação da passagem tendo em vista a linguagem de Sexto: “o discurso não é o signo comemorativo do de fora”, isto é, “o discurso não serve para guardar na memória, para lembrar, uma afecção exterior à qual estaria, de modo observável, constantemente ligado”, mas “é o de fora que se torna signo indicativo do discurso”, em que “o de fora funciona como esses signos (...) que

³³ Mourelatos, “Gorgias on the function of language”, *Philosophical Topics*, XV, 2, 1987 (trata-se de uma segunda versão do mesmo artigo, revista e aumentada), *apud* Cassin, *op. cit.*, p.70, n.2. Cassin observa ainda que muitos intérpretes insatisfeitos não consideram confiável o relato de Sexto e se atêm ao *MXG*, menos difícil nesse caso.

³⁴ Nesse capítulo encontram-se 7 das 13 ocorrências de *μηνυτικός τινος* e 7 das 10 ocorrências de *παραστατικός τινος*, *apud* Cassin, p.70, n.3.

³⁵ Cassin, *ibid.*, p.71s.

servem para os dogmáticos deduzirem aquilo que, por natureza, escapa a nossa apreensão”, e daí também sua opção por traduzir *μηνυτικόν* como “revelador”: “não é o discurso que comemora o de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso”.³⁶ O discurso, portanto, “não pode e nem tem que representar o real, ele não ocupa o lugar de, ou faz referência a uma coisa ou idéia exteriores a ele”, e, “se existe uma relação de significação, é preciso invertê-la”.³⁷

A conclusão de Cassin, considerando tudo o que postula o tratado, é a de que, portanto, “o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido *a posteriori*, em vista do mundo que produziu”. Se para a ontologia o discurso “comemora o ser, tem por função dizê-lo”, para Górgias “o discurso faz ser, o ser é um efeito do dizer. Em um caso, o de fora se impõe e impõe que se o diga, no outro, o discurso produz o de fora”. E daí o fato de que, para Cassin, essa frase “parece a melhor maneira de precisar a relação que se instaura entre discurso sofisticado e mundo”, pois “o discurso sofisticado não é apenas uma performance no sentido epidítico do termo, é do início ao fim um performativo no sentido austiniano do termo (...) ele é demiúrgico, ele fabrica o mundo, faz com que advenha”, e teríamos a exata medida disso com a cidade e a política.³⁸

Como Cassin, Kerferd também conclui que, para Górgias, o discurso não faz referência às coisas exteriormente existentes, i. é, conclui que há uma autonomia discursiva em relação às coisas, mas a semelhança entre suas conclusões pára aí.

³⁶ Cassin, *ibid.*, p.72. É conclusão oposta à de Mourelatos, para quem o discurso funciona como um signo comemorativo, e que interpreta a passagem em termos de um behaviorismo lingüístico: “a maneira correta de interpretar *μηνυτικόν* é a de tomá-lo como uma alusão à regularidade com a qual certos estímulos não-lingüísticos são seguidos de certas respostas lingüísticas” (*ibid.*, p.161, *apud* Cassin, p.72, n.6, que faz, *in loco*, a crítica de tal teoria).

³⁷ Cassin, *ibid.*, p.73.

³⁸ Cassin, *ibid.*, p.73.

Para Kerferd, a separação que Górgias opera entre coisas e palavras levanta, por implicação, todo o problema do sentido e da referência. Em primeiro lugar, “envolve a rejeição da doutrina de que palavras se relacionam com as coisas como nomes apropriados – *onomata*”, pois, nesse caso, o nome poderia ser usado para indicar o objeto a ser comunicado no discurso, e envolve também “a rejeição de qualquer tipo de teoria referencial de sentido (segundo a qual as palavras possuem sentido porque se referem às coisas exteriores), pois, tivessem as palavras esse tipo de sentido, poderiam ser usadas para comunicar informação acerca dos objetos exteriores”.³⁹

Segundo o comentador, o mérito de Górgias consiste em se afastar de uma teoria referencial do sentido e aproximar-se da concepção “de que o sentido deve ser entendido porque as palavras são associadas na mente com pensamentos ou idéias”, ou seja, Kerferd faz de Górgias um adepto da concepção ideacional do sentido.⁴⁰

Mourelatos, que também interpreta o argumento categorial como “especialmente apropriado” para contestar uma concepção referencial do sentido, critica, contudo, a posição de Kerferd, pois, segundo o mesmo Mourelatos, o argumento que desdobra as aporias da identidade perceptiva (no *MXG*) é do mesmo modo apropriado para “desacreditar uma concepção ideacional ou mentalista do sentido”.⁴¹

Como alternativa a essas duas concepções do sentido, o autor propõe uma concepção comportamental (behaviorista), segundo a qual a função das palavras, atuando como estímulos-substitutivos de objetos ausentes, seria a de induzir uma resposta no ouvinte. Assim,

³⁹ Kerferd, *ibid.*, p.218. Cassin (p.63), contudo, nos alerta para o risco desse tipo de análise, pois pensar que se possa tratar de “significação” com Górgias, “no sentido moderno do termo, claramente determinado de maneira aristotélico-estóica”, já é em si problemático, seja qual for a conclusão a que se chegue.

⁴⁰ Kerferd, *ibid.*, p.221.

⁴¹ Mourelatos, “Gorgias on the function of language”, *Sicularum Gymnasium* XXXVIII, 1985, p.625. Ele cita W. P. Alston e A. J. Ayer como os análogos modernos da refutação gorgiana da identidade perceptiva (p.625s). Para a crítica da interpretação de Kerferd, ver nota 40, p.634s.

a questão que deveríamos nos colocar a respeito da palavra não seria “o que ela representa?” ou “que imagem ela traz à mente?”, mas, antes, “qual sua função?”, “que efeito ela exerce sobre os que falam a linguagem?”. Segundo Mourelatos, seria justamente essa a concepção de Górgias, da qual teríamos a comprovação no *Elogio a Helena* e em sua celebração do poder do *logos*.⁴² Em apoio a sua tese, Mourelatos utiliza os exemplos dados por Górgias para demonstrar o poder do *logos*, exemplos esses que, segundo o autor, seriam ilustrativos da concepção gorgiana das palavras como estímulos-substitutivos: o uso das palavras no teatro, no discurso científico (da meteorologia), na argumentação judiciária e filosófica, etc. (*Elogio a Helena* § 8-10, 13-14).

No entanto, como observa Cassin, com isso voltamos à velha idéia, ainda que em uma versão recente, segundo a qual o sofista não passa de um sedutor que sabe manipular certas ‘receitas’, ou seja, de um orador típico aos olhos do filósofo.⁴³

Segundo a autora, é justamente a inconsistência dessa idéia de estímulo-substitutivo que sabota a análise em termos de estímulo-resposta. Afinal, como se pergunta Cassin, a palavra, na condição de estímulo, “é exatamente o substituto de quê?”⁴⁴ Assim, ela analisa e refuta cada um dos exemplos usados por Mourelatos, para concluir que “as palavras são os verdadeiros estímulos, e nesse caso não se percebe o que elas ainda teriam de ‘substitutivos’”. Segundo a interpretação de Cassin, que também é a nossa, “não é um objeto pré-existente que é eficaz por meio da palavra, é a palavra que produz imediatamente algo como um objeto: sentimento, opinião, crença em uma ou outra realidade”.⁴⁵ É nesse sentido então que o

⁴² Mourelatos, *ibid.*, p.628.

⁴³ Cassin, *ibid.*, pp.65, 67.

⁴⁴ Cassin, *ibid.*, p.68.

⁴⁵ Cassin, *ibid.*, p.69. Para exposição completa da refutação da teoria behaviorista de Mourelatos, ver pp.66-69.

discurso faz ser, dá forma ao mundo, transforma-o. A persuasão seria um dos possíveis efeitos do discurso, mas apenas um deles.⁴⁶

E quanto à noção de verdade? Depois de tudo que foi exposto, pode parecer que a questão se esvazie de sentido, sobretudo se pensarmos que todo *logos* envolve uma ‘falsificação’ da realidade exterior, na medida em que nunca a reproduz. No entanto, não pensamos que Górgias seja partidário de um subjetivismo tal que a opinião individual simplesmente faça toda a realidade do “real”, pois, embora o sofista postule que o *logos* falha em representar a realidade exterior a ele, não nos parece que ele negue, pura e simplesmente, a existência de qualquer tipo de verdade. Sobretudo quando levamos em consideração dois de seus outros discursos, em que se faz alusão à verdade dos fatos e à falha do *logos* em expô-la (*Defesa de Palamedes*), e em que Górgias, ao discorrer sobre o poder e a eficácia do *logos*, afirma que pretende mostrar a verdade (*Elogio a Helena*).⁴⁷

Uma hipótese que nos parece interessante, e compatível com o que foi exposto até o momento, é a proposta por Coelho, segundo a qual a concepção de Górgias seria a da verdade como construção discursiva.

Em apoio a sua tese, a autora faz uma analogia entre a concepção de verdade presente no *Tratado* e no *Elogio a Helena* e o conceito intuicionista de verdade para os enunciados matemáticos. Como ela nos explica, para os realistas matemáticos a demonstração de um enunciado matemático revela a verdade que esse enunciado já possuía por corresponder à realidade, ao passo que para os intuicionistas um enunciado é verdadeiro somente se existir

⁴⁶ Cf. Cassin, *ibid.*, pp.69, 73. Lembremos também a observação de A. M. Parry, de que Górgias, no *Elogio a Helena* (§ 8), ao afirmar que o *logos* executa feitos (ἔργα), une dois termos que em geral foram separados na literatura grega e usados como opostos (Parry, *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, Ayer Company, 1988, *apud* Coelho, *ibid.*, p.60).

⁴⁷ Como observa Coelho (*ibid.*, p.39), contra a concepção realista da verdade há várias doutrinas, das quais o relativismo seria apenas uma, e “transformar a verdade de um enunciado em questão subjetiva está longe de ser o único modo de negar que tal verdade seja função apenas de uma realidade que independe de nós”.

uma demonstração desse enunciado, ou seja, é a demonstração mesma que estabelece, e não revela, a verdade do enunciado. Não se trata de não sabermos se o enunciado é verdadeiro ou falso, mas sim de ele não ser determinadamente nem verdadeiro nem falso.⁴⁸

Do mesmo modo, para Górgias os discursos não seriam reveladores de uma verdade subjacente, mas sim, justamente, os ‘estabelecedores’ das verdades.⁴⁹ Assim, a medida da verdade para o sofista não se identificaria com a correspondência dos fatos, mas com a sua demonstrabilidade. Com seu discurso, Górgias “constrói” a inocência de Helena, pois não haveria uma realidade prévia à qual corresponderia a verdade. Ela não é culpada nem inocente até que se ‘demonstre’ sua culpabilidade ou inocência, assim como Palamedes poderia convencer os juízes por sua habilidade em construir os fatos, mas não por revelá-los.⁵⁰

⁴⁸ Coelho, *ibid.*, pp.39s.

⁴⁹ Coelho, *ibid.*, p.41.

⁵⁰ Coelho, *ibid.*, p. 65.

ANÁLISE DA DEFESA DE PALAMEDES

Como já mencionamos, dada a fragilidade do *corpus* sofístico, com a obra de Górgias temos relativa fortuna, uma vez que possuímos três textos completos.¹ Isso, no entanto, não faz da interpretação de suas obras ou da compreensão de seu pensamento uma tarefa mais simples. Ao contrário, esses textos (*Defesa de Palamedes*, *Elogio a Helena* e *Tratado sobre o não-ser*) partilham da mesma sorte que a sofística em geral e têm sido alvo de várias polêmicas (tanto considerados isoladamente quanto em conjunto). Assim, antes que parte da crítica contemporânea os revalorizasse, durante muito tempo foram considerados apenas exemplos de uma virtuosidade técnica que escondia (ou revelava) o vazio conceitual do autor,² que pertenceria antes à história da retórica do que à da filosofia. Sobretudo o *Elogio a Helena* e a *Defesa de Palamedes* pareciam apropriados a essa interpretação, afinal, como discursos que têm como protagonistas personagens fictícios, não passariam de, no máximo, exercícios retóricos.³

A questão, no entanto, tem se mostrado mais complexa, e não são raros os helenistas que atribuem uma importância filosófica também a esses dois discursos e vêem neles o reflexo das idéias contidas no *Tratado sobre o não-ser*, ou supõem algum tipo de articulação, que não apenas estilística, entre os três.⁴

¹ Como observa Cassin (*Ensaaios Sofísticos*, São Paulo, Siciliano, 1990, p.8), o *corpus* autêntico dos sofistas (isto é, os textos que podem ser atribuídos com segurança a algum dentre eles) comporta duas grandes linhas de força: a obra de Górgias, com seus três discursos completos, e a de Antifonte, sobretudo com seu papiro *Sobre a verdade*, que traz uma discussão sobre questões éticas e políticas.

² Denniston (*Greek Prose Style*, Oxford, 1960, *apud* Coelho), por exemplo, declarou a respeito de Górgias que “starting with the initial advantage of having nothing in particular to say, he was able to concentrate upon saying it.”

³ O primeiro, provavelmente por apresentar uma discussão explícita sobre o *logos* e seus efeitos, parece ter despertado maior interesse da crítica que o segundo, que permanece ainda relativamente pouco estudado.

⁴ Como Cassin, Untersteiner, Noel, Mazzara, Coelho (ver bibliografia) e outros.

Mesmo quanto ao gênero dos discursos, a classificação não é simples: a *Defesa de Palamedes* (na qual nos deteremos aqui) ora é considerada como modelo de eloquência judiciária, ora epidítica. Uma questão já problemática em si, se pensarmos que a tripartição dos gêneros em deliberativo, epidítico e judiciário (que parece ter se cristalizado, ainda que o próprio Aristóteles não os tenha separado radicalmente) é posterior ao século V e pressupõe uma esquematização de princípios e valores à qual Górgias provavelmente não se teria limitado.⁵

Acrescente-se que a datação é bastante problemática (segundo Untersteiner, “impossibile”⁶): as datas oscilam entre meados do século V e início do IV, e com isso, conforme a data atribuída, como observa Noel, pode-se falar de influência ou imitação.⁷

No caso da *Defesa de Palamedes*, podemos observar similaridades com as *Tetralogias* de Antifonte, seqüência de quatro discursos (dois de acusação e dois de defesa, alternados) a serem pronunciados no tribunal em casos de homicídio,⁸ assim como podemos estabelecer paralelos com uma outra apologia, bastante (re)conhecida, a de Sócrates, de Platão, como já foi feito por mais de um helenista.⁹ Como a datação não é segura, há quem defenda a influência do texto de Górgias sobre Antifonte e mesmo sobre Platão, ou o contrário. Muitas

⁵ Ao utilizarmos essa classificação, portanto, além do anacronismo, desconsideramos a possibilidade de que um discurso tenha múltiplas funções, possibilidade a que Górgias poderia estar atento. O mesmo vale para a separação entre discursos retóricos e filosóficos, quando a aplicamos a textos dos séc. V a.C., anteriores a Platão. Cf. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999, pp.116-117).

⁶ Untersteiner, M. *I Sofisti*, Milão, Ed. Bruno Mondadori, 1996, p.144. Para as várias hipóteses sobre a datação das obras de Górgias, ver nota 59, p.152.

⁷ Noel, M-P. *Gorgias de Léontini: témoignages, texte critique traduit et commenté des oeuvres et fragments*. Tese de doutorado. Paris IV-Sorbonne, 1989, p.29.

⁸ Como observa Cassin (*L'Effet Sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p.279), o direito ateniense era compatível com essa prática, mas há consenso em se dizer que as tetralogias de Antifonte são exercícios de escola.

⁹ Entre outros, Calogero, G. (“Gorgias and the socratic principle *Nemo sua sponte peccat*”. *Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp.12-17) e Coulter, J. A. (“The relation of the Apology of Socrates to Gorgias’s Defense of Palamedes and Plato’s critique of Gorgianic rhetoric”, in *Plato: true and sophistic rhetoric* (ed. by Keith V. Erickson). Amsterdam, Rodopi, 1979). O artigo de Coulter foi originalmente publicado na *Harvard Studies in Classical Philology* (1964), pp.269-303).

vezes, é a partir da comparação entre os estilos que se propõe a datação da obra. Maas, por exemplo, supôs que Antifonte teria sido influenciado por Górgias e que, portanto, a *Defesa de Palamedes* teria sido composta antes de 411 a.C.¹⁰ Noel, mais cautelosa, nos lembra que não há ainda provas decisivas, para uma conclusão categórica, de que os discursos de Antifonte sejam realmente posteriores aos de Górgias e de que tenham sido influenciados por ele, bem como nos lembra que em tais casos não podemos descartar a hipótese de que os autores possam ter se baseado em um mesmo lugar-comum.¹¹ Assim, a helenista não propõe uma data, mas, baseada na composição da *Defesa de Palamedes* e em sua técnica argumentativa, afirma que a obra não atende às regras da eloquência clássica do séc. IV e parece mais próxima das obras de Antifonte. Ela observa também que as fórmulas de transição do discurso seguem um método que lembra não só o *Elogio a Helena*, mas igualmente o tratado hipocrático dos *Ventos*.¹²

Como podemos observar, ainda há muito a ser feito, inclusive no que se refere à maneira de pensar a classificação dos gêneros. Nosso objetivo, porém, é mais modesto: não é precisar a época da composição ou discutir por que a *Defesa* deva ser considerada um discurso de tipo judiciário ou epidítico, ou traçar uma divisória entre o que seria o conteúdo filosófico e o retórico nessa obra, uma vez que a linha que separa a filosofia da retórica (sobretudo nessa época!) nos parece bastante tênue e movediça.

Nosso objetivo é simplesmente analisar esse discurso, construído sob a forma de uma defesa judicial, e observar em que medida ele se articula com outro discurso de Górgias, o

¹⁰ Maas, E. "Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa: Über die erhaltenen Reden des Gorgias", *Hermes*, 22, 1887, pp. 566-581, *apud* Untersteiner, *ibid.*, p.152.

¹¹ Noel, *ibid.*, p.29.

¹² Noel, *ibid.*, p.408. Como bem observa a autora (p.63, n.4), os paralelos verbais entre o discurso de Górgias e os tratados dos *Ventos* e da *Arte* podem ser "o índice de ligações mais profundas entre o pensamento de Górgias e um pensamento científico em seus primórdios".

Tratado sobre o não-ser, sem deixar de observar sua relação com outros textos, como as *Tetralogias* e a *Apologia de Sócrates*.

Antes, porém, de observarmos essas relações, gostaríamos de começar nossa análise examinando o mito de Palamedes e suas fontes, a fim de precisarmos como o sofista se utiliza dele e em que consiste a singularidade de Górgias em relação à tradição (ao menos, à que temos acesso).

O mito do sábio e valoroso herói Palamedes (personagem que participa apenas das campanhas iniciais da guerra de Tróia) chegou até nós de modo fragmentado, mas podemos reconstituí-lo pela combinação de fontes diversas. Seu nome não é mencionado nos poemas homéricos, mas seu mito aparece no Ciclo Épico.¹³ Segundo os *Cantos Cíprios*, nossa fonte mais antiga, esse herói teria sido vítima da traição de Odisseu, que, com o auxílio de Diomedes, o teria afogado durante uma pescaria.¹⁴ Uma das explicações para a atitude de Odisseu, a encontramos nas fontes dos períodos helenístico e romano, segundo as quais, quando os gregos foram buscar Odisseu em Ítaca para que se juntasse à expedição rumo a Tróia, ele tentou se eximir da obrigação, fingindo estar louco: atrelou um cavalo e um boi a um arado e se pôs a conduzi-lo pelos campos. Isso confundiu os gregos, mas não Palamedes, que não se deixou enganar e, usando Telêmaco (segundo algumas fontes, tomando-o dos braços de Penélope e ameaçando-o com uma espada;¹⁵ segundo outras, colocando-o diante do

¹³ Isso talvez se explique porque a história de Palamedes e de seu pai Náuplio sejam uma criação dos poetas do Ciclo, posterior à *Ilíada* e à *Odisséia* (como afirma Estrabo (8.6.2)), ou talvez porque Homero, mesmo conhecendo a história, a tenha suprimido, a fim de não trazer à tona um aspecto tão desfavorável a Odisseu (como afirma Filostrato (*Vida de Apolônio de Tiana*), para quem a intenção do poeta era a de glorificar Odisseu), cf. Woodford, “Palamedes seeks revenge”, *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994), p.164.

¹⁴ Pausânias X, 31,1.

¹⁵ Apolodoro, *Epít.* III, 7, Luciano *De domo* 30, Plínio *HN* XXXV, 129.

arado¹⁶), fez com que Odisseu revelasse sua lucidez. Desse episódio teria nascido o ódio de Odisseu por Palamedes, pois, desmascarado, foi forçado a deixar Ítaca e seguir com os gregos.

Explorando um cenário mais sofisticado, Sófocles, Ésquilo e Eurípides escreveram tragédias homônimas sobre o mito de Palamedes, das quais restaram apenas alguns poucos fragmentos. É talvez do século V a.C., senão dos próprios trágicos, que data a versão segundo a qual Palamedes teria sido injustamente condenado à morte em virtude de uma acusação de traição arquitetada por Odisseu.¹⁷ Para convencer os gregos, Odisseu teria escondido ouro debaixo da tenda de Palamedes e forjado uma carta supostamente enviada por Príamo, da qual se depreendia que Palamedes prometera ao rei trair os gregos em troca justamente da quantia em ouro colocada sob sua tenda. Os detalhes de como Odisseu aí escondeu o ouro ou fez a carta chegar às mãos de Agamêmnon variam, mas, de todos os modos, diante das evidências forjadas por Odisseu, Palamedes foi julgado culpado pela maioria dos gregos, que o lapidaram cruelmente.¹⁸ Também aludem a esse episódio Virgílio (*En.* II, 81-5), Ovídio (*Metam.* XIII, 34-62, 308-12) e o próprio Eurípides em outras peças (*Filoctetes*, fr. 789; *Orestes*, vv. 432-33).

Além dessas duas versões da insidiosa vingança de Odisseu contra Palamedes, existe ainda uma terceira, provavelmente mais tardia, narrada por Dictys, segundo a qual Odisseu e

¹⁶ Higino, *Fáb.* 95, Sérvio *Aen.* II, 81. Em seu sumário dos *Cantos Cíprios*, Proclo (*Chrest.*) também se refere à morte de Palamedes e ao êxito de seu estratagema em desmascarar Odisseu. Segundo Higino, a relutância de Odisseu era devida ao fato de que um oráculo lhe havia predito que, caso fosse a Tróia, só voltaria para casa depois de vinte anos, sozinho e miserável.

¹⁷ Cf. Woodford, *ibid.*, p.165. A autora analisa também as fontes iconográficas que temos do mito de Palamedes.

¹⁸ Ver Higino (*Fáb.* 105) e o escólio ao *Orestes* (432) de Eurípides. Segundo o escoliasta (que nos fornece um dos mais completos relatos do mito de Palamedes), Agamêmnon e Diomedes seriam cúmplices de Odisseu, invejosos do êxito de Palamedes em contornar a fome que assolava o exército durante a permanência forçada em Áulis. Ele teria realizado tal proeza por meio de uma distribuição racional de comida (baseada no uso de numerais) e do incentivo ao uso do jogo de dados como forma de evitar o dissabor da espera (cf. Collard, Cropp, Gibert, *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, vol.II. Oxford, Oxbow Books, 2004, p.93).

Diomedes fizeram com que Palamedes entrasse em um poço, sob o pretexto de que lá havia um tesouro escondido, e em seguida jogaram pedras sobre ele até que estivesse morto.¹⁹

O mito estende-se com a narrativa da reação do pai de Palamedes, Náuplio, que, indignado com a morte do filho, planejou sua vingança contra os gregos. Ele teria ido a Tróia exigir explicações do ocorrido e, diante de seu fracasso (pois os gregos se teriam colocado ao lado da decisão de Agamêmnon), voltou à Grécia, porém, mais tarde, quando soube que os gregos retornavam da guerra, foi até Eubéia e instalou archotes nos promontórios ao redor (no Monte Cafereu, segundo Apolodoro). Muitas naus gregas, pensando tratar-se das luzes de um porto, navegaram nessa direção e chocaram-se contra as pedras.²⁰

Supõe-se que também na versão de Ésquilo (fr. 181) Náuplio teria ido a Tróia acusar os gregos pelo ocorrido. Sófocles dramatizou a maquinação de Odisseu e suas conseqüências em seu *Palamedes*, e o aparecimento de Náuplio em Tróia e sua posterior retaliação em *Náuplio*. Se esse último episódio foi dramatizado por Eurípides não temos evidência segura, mas o poeta parece ter-se preocupado em tratar da questão de como Náuplio teria sabido da injusta morte do filho. Em seu *Palamedes* (fr. 588a), vemos Oiax, o irmão de Palamedes que o acompanhara a Tróia, relatar a morte do irmão em mensagens escritas nas pás dos remos para que fossem levados pelo mar e assim a notícia alcançasse Náuplio. Os versos de Eurípides são confirmados pelo escólio às *Tesmoforiantes* (770), peça em que Aristófanes parodia o estratagema de Oiax (vv. 769-784).²¹

Como podemos observar, os atenienses do séc. V pareciam estar bastante familiarizados com o mito de Palamedes. Não apenas os trágicos exploraram esse mito, como

¹⁹ Dictys Cretensis, *Bellum Trojanum*, II, 15, in *Récits inédits sur la guerre de Troie: Iliade Latine, Éphéméride de la guerre de Troie, Histoire de la guerre de Troie*. Paris, Les Belles Lettres, 1998.

²⁰ Apol. *Epít.* VI, 8-11; escólio Eur. *Or.* 432; Hig. *Fáb.* 116.

²¹ Cf. Collard, Cropp, Gibert, *ibid.*, p.95.

também Sócrates, como observa Noel, alude ao herói mais de uma vez, chegando a comparar sua sorte com a dele.²² Segundo a autora, é justamente dessa época que data a grande popularidade da personagem, ao mesmo tempo em que se destaca um dos aspectos mais antigos da figura de Palamedes, o do *protos heurètes* ('primeiro inventor'), “que faz dele um herói bastante próximo de Prometeu, um herói das *tekhnai*”,²³ uma contraparte mortal do deus benfeitor.²⁴

Com efeito, segundo a tradição, Palamedes é um herói que se distingue por sua sagacidade e inventividade, em geral a serviço do bem comum, e a ele são atribuídas numerosas invenções, como os numerais, as letras do alfabeto, os pesos e medidas, táticas militares, o jogo de damas, de dados, a astronomia, entre outras (os elementos que compõem a lista variam conforme as fontes, que trazem pontos em comum mas nunca coincidem completamente).²⁵ Não é difícil imaginar que esse aspecto de seu caráter pudesse despertar a inveja de Odisseu, como mencionam algumas fontes (Xen. *Mem.* IV, II, 33; esc. Eur. *Or.* 432).²⁶

²² Platão *Apol. Socr.* 41b, Xenofonte *Apol.* 26 e *Mem.* IV, II, 33. Para uma interpretação divergente sobre a passagem em Platão, ver Coulter, *ibid.*, pp.65-66.

²³ Noel, *ibid.*, p.50. Segundo a autora, “dessa valorização progressiva nascerá também um dos temas da propaganda socrática, fazendo de Palamedes a figura emblemática do sábio injustamente condenado, Sócrates.”

²⁴ Segundo Collard (*ibid.*, p.94), o escólio ao *Prometeu Acorrentado* (457 e 458a) sugere que Palamedes teria aprendido com o próprio Prometeu.

²⁵ Além dos fragmentos das três peças homônimas, suas invenções são também citadas em Platão (*Rép.* 522d, *Fedro* 261b) e Alcidas (*Odisseus*). Para uma comparação entre as listas desses autores e a de Górgias, ver Noel, *ibid.*, p.419-420. Como observa Woodford (*ibid.*, p.165, n.15), as contribuições de Palamedes parecem ser principalmente de natureza intelectual e várias delas sistematizantes, isto é, invenções que de algum modo estabelecem uma ordem ou sistema.

²⁶ Como observa Collard (*ibid.*, p.97), não temos conhecimento de outras peças gregas ou romanas que tenham esse mito como tema, salvo o *Palamedes* de Astidamas, do séc. IV a.C., peça da qual nos chegou apenas o título (TrGF 60 F 5a). Para os desdobramentos posteriores do mito, ver *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts*, vol. II, Oxford University Press, 1993, pp.801-802, que elenca os poemas, as peças e outras formas de arte que se utilizaram do mito, do séc. XII ao XX. Curiosamente, em algumas das novelas medievais de cavalaria, Palamedes é o nome de um dos cavaleiros do círculo da Távola Redonda. Cavaleiro sarraceno, convertido ao cristianismo, Palamedes é rival de Tristão no amor a Isolda, e atua como instrutor de seus companheiros de armas no jogo de xadrez, que ele trouxera do Oriente. Em um manuscrito ilustrado por Évrard d’Espingues, em 1463, esse cavaleiro porta um escudo em forma de tabuleiro de xadrez.

O que gostaríamos de destacar é que podemos observar importantes diferenças entre essas versões conhecidas do mito e o tratamento que Górgias lhe dá na *Defesa de Palamedes*. A escolha do sofista essencialmente se atém ao herói engenhoso e aparentemente inocente que se vê compelido a contestar uma acusação de traição diante de uma corte marcial. O cenário, portanto, o mesmo do séc. V, e talvez a lista de invenções (§ 30),²⁷ mas, ao contrário das outras versões conhecidas, do texto de Górgias se infere que Odisseu não forneceu nenhum tipo de evidência (provas ou testemunhas) da suposta traição de Palamedes. Como observa Noel, não podemos nem mesmo reconstruir detalhadamente a acusação contra ele (não há *diegesis/narratio*). Palamedes tampouco explora, senão genericamente, seus feitos a favor dos gregos, bem como não explora as faltas cometidas por seu acusador no passado, uma vez que se recusa a atacar seu adversário em termos pessoais (§ 27).²⁸

Nessas escolhas, decerto não gratuitas, residiria justamente a singularidade de Górgias: em vez de se utilizar de fatos, ele prefere dar espaço ao raciocínio e à argumentação, como afirma Noel.²⁹ É assim que, em sua defesa, demonstrando rigorosamente que não teria nem oportunidade nem motivo para o crime, Palamedes demonstra que não pode ser culpado, antes de mais nada, porque a acusação de seu adversário racionalmente não se sustenta. Como afirma Reding a propósito do *Elogio a Helena*, nos parece que na *Defesa de Palamedes* a

²⁷ Provavelmente tomada de empréstimo de algum poeta trágico (que não os supracitados), segundo Noel (*ibid.*, p.54, n.1). Ou talvez compilada a partir das listas de vários poetas.

²⁸ Noel, *ibid.*, p.53-54. A autora também nos chama a atenção para as diferenças em relação a um outro texto que faz uso do mito de Palamedes, o *Odisseu*, atribuído a Alcidas, também escrito em prosa e que apresenta várias convergências, verbais e de argumentação, com o texto de Górgias. Em seu texto, Alcidas elabora um discurso de acusação de Odisseu contra Palamedes, que mais nos parece uma réplica contra os argumentos listados na *Defesa de Palamedes*. Cf. Noel, *ibid.*, pp.50-53, que elenca as convergências verbais e de argumento entre os dois textos (para o texto de Alcidas, a helenista utiliza a edição italiana de G. Avezzù, *Alcidamante: Orazioni e frammenti*, Roma, 1982).

²⁹ Noel, *ibid.*, p.54. Desse modo, como observa a helenista, não podemos atribuir as diferenças entre a obra de Górgias e as dos trágicos à questão cronológica. Se Górgias não se serve dos mesmos elementos que esses autores, não é porque sua obra seja necessariamente anterior, mas por uma recusa deliberada de sua parte. Coulter (*ibid.*, p.46) também observa que somente dois fatos são introduzidos em nosso texto: que Odisseu acusou Palamedes de tentar trair os gregos e que não apresentou nenhuma prova da alegada traição.

coerência da argumentação substitui a apresentação dos fatos, um procedimento que poderíamos considerar característico do sofista, em relação ao tratamento do mito.³⁰

Esse procedimento nos parece particularmente apropriado ao discurso judiciário, em que, como observa Reding, a “verdade” é por definição ausente, não podendo ser “presentificada” senão por meio da palavra, e não se distingue do provável. Como os crimes em geral são cometidos em segredo (ao menos o crime por excelência, o premeditado), não resta aos juízes senão a possibilidade de decidir segundo os discursos e a impressão de verossimilhança ou inverossimilhança que eles produzem.³¹

Um discurso como a *Defesa de Palamedes*, portanto, que se constrói nos moldes de uma defesa judicial (em que a discussão se situa na ordem dos valores e probabilidades, e não na das afirmações indiscutíveis, ou seja, em que a verdade não é pré-existente, mas aparece como resultado da disputa entre discursos opostos³²), e o modo como Górgias o elabora (desconsiderando as evidências contra Palamedes e (re)construindo o factual com a lógica argumentativa), por sua vez, nos parecem especialmente apropriados para que as premissas gorgianas sobre a limitação do conhecimento humano e da linguagem, tal como exposto no *Tratado sobre o não-ser*, sejam desdobradas, como tentaremos demonstrar no decorrer de nossa análise. Examinemos a estrutura do texto.³³

EXÓRDIO (§1-5): partindo de um lugar-comum, o de que todos devem morrer (e o que está em jogo, portanto, é sua honra), Palamedes:

³⁰ Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, p.224. Sobre como esse procedimento é igualmente utilizado no *Elogio a Helena*, ver também Noel, *ibid.*, pp.48-49.

³¹ Reding, *ibid.*, p.236.

³² Cf. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p.29.

³³ Retomamos aqui, com pequenas modificações, o esquema proposto por Noel (p.55), que, por sua vez, se utilizou, também com algumas modificações, do proposto por Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, pp.12-16).

- interpela os juízes (§2), todo-poderosos que têm a força (βίαια) a seu lado, enquanto ele, Palamedes, tem a justiça (δίκη).

- refere-se à motivação de seu acusador (§3), que poderia ser:

- a devoção à Hélade, o que faria de Odisseu o melhor dos homens,

- a inveja, o que faria dele o pior;

- refere-se ao fundamento da acusação:

- um conhecimento seguro,

- uma conjectura;

- descreve sua perplexidade (§4), afirmando em seguida que o primeiro fundamento certamente pode ser descartado, o que o leva a anunciar o método pelo qual irá refutar o segundo (§5), a saber:

- que, se ele, Palamedes, quisesse, não poderia,

- e que, se pudesse, não desejaria trair os gregos.

DEMONSTRAÇÃO ANUNCIADA (§§6-21), em que Palamedes examina a viabilidade material e os motivos que poderiam levá-lo a cometer traição.

Primeira parte da demonstração: de como Palamedes não pôde realizar a ação de que o acusam (§§ 6-12). Cada argumento constitui em si uma demonstração da impossibilidade da ação, e passa-se de um a outro se admitindo a possibilidade do que anteriormente havia sido refutado.

A. Impossibilidade de uma conversa com o bárbaro (§ 6), pois para haver uma conversa seria preciso um encontro, o que exigiria um mensageiro;

transição: ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῷ λόγῳ δύνατον γενέσθω.

B. Impossibilidade de se comunicar com o bárbaro (§7), pois como isso se daria? A sós ou com um intérprete?

transição: ἀλλὰ δὴ τοῦτο γενέσθω, καίπερ οὐ γινόμενον.

C. Impossibilidade de trocar garantias (§§ 8-10), pois qual seria?

- um juramento?

- reféns?

- dinheiro?

a. em que quantidade? pouco ou muito?

b. como o dinheiro teria sido transportado? por um homem ou muitos? de dia ou à noite? ele, Palamedes, foi buscá-lo ou alguém lhe trouxe?

c. o que fez com o dinheiro? escondeu ou usou?

transição: καὶ δὴ τοῖνυν γενέσθω καὶ τὰ μὴ γινόμενα.

D. Impossibilidade de realizar o ato de traição (§§ 11-12), pois:

- tê-lo-ia realizado sozinho?

- com outros? homens livres ou escravos?

- como teria introduzido os inimigos no acampamento?

a. pelas portas?

b. por cima do muro?

c. por uma brecha?

conclusão: πάντως ἄρα καὶ πάντῃ πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι.³⁴

³⁴ “Para mim, portanto, era total e completamente impossível fazer tudo isso.”

Segunda parte da demonstração: de como Palamedes não desejaria praticar tal ação (§§13-21), pois:

A. Ele não desejaria o poder (§§ 13-14)

- nem sobre os gregos, pois impossível;

- nem sobre os bárbaros, pois como?

a. pela persuasão?

b. pela força?

c. por um acordo recíproco?

B. Não desejaria dinheiro (§15)

C. Não buscaria honra, não desse modo (§ 16)

D. De todos os modos, nada do que pudesse desejar teria sido seguro (§17)

E. Ele não poderia ter desejado fazer mal aos amigos e bem aos inimigos (§18)

F. Tampouco se proteger de um perigo ou obter um lucro (§19)

G. Finalmente, ele não poderia ter desejado trair a Grécia devido às conseqüências de tal ato (§§20-21), pois:

- onde ele viveria depois disso? entre os gregos ou entre os bárbaros?

- ele teria perdido toda credibilidade.

conclusão das duas partes: ὅτι μὲν οὖν οὔτ' ἄν <ἐδυνάμην οὔτ' ἄν> ἐβουλόμην προδοῦναι τὴν Ἑλλάδα, διὰ τῶν προειρημένων δέδεικται.³⁵

INTERPELAÇÃO AO ACUSADOR (§§ 22-27), que se subdivide em três partes:

A. (§§22-24) Palamedes questiona a acusação, que só poderia ter sido feita caso:

³⁵ “Que eu, então, nem poderia nem desejaria trair a Hélade, fica demonstrado pelo que foi dito.”

- Odisseu “soubesse” da traição (o que é descartado);
- tivesse uma testemunha (o que ele não foi capaz de apresentar);
- se baseasse em uma suposição.

De todos os modos, Odisseu não está apto para fazer tal acusação.

B. (§§25-26) Palamedes demonstra que o discurso de Odisseu se contradiz

C. (§27) Palamedes renuncia a fazer a contra-acusação (ἀντικατηγορήσαι), embora afirme que ela seria possível.

INTERPELAÇÃO AOS JUÍZES (§§ 28-36), que se subdivide em duas partes:

A. Discurso do acusado sobre si mesmo, em que se desenvolve o argumento da incompatibilidade entre sua vida e a traição da pátria (§§ 28-32);

B. Discurso do acusado em relação aos juízes, em que se desenvolve o argumento de interesse dos juízes em decidir pela absolvição (§§ 33-36). Palamedes se recusa a apelar às preces e à intercessão dos amigos (§33), um apelo habitual nos julgamentos.

PERORAÇÃO (§37), que se constitui basicamente de uma renúncia de Palamedes em fazer a recapitulação do que foi dito.³⁶

Como podemos observar, todo o discurso é sistematicamente organizado para demonstrar racionalmente a improcedência da acusação. Essa sistematização da demonstração se traduz no grande número de divisões e subdivisões, que visam elencar todas as alternativas

³⁶ De acordo com o modelo retórico de divisão das partes do discurso, teríamos: exórdio, proposição, argumentação e epílogo (não há narração).

possíveis e esgotar qualquer possibilidade de réplica do oponente. Se para alguns leitores modernos essa sistematização pode parecer exaustiva, diremos que seu benefício, contudo, é inegável, pois com ela o discurso parece ganhar em clareza e coerência.³⁷

Palamedes inicia seu discurso fazendo um contraponto entre justiça (δίκη) e força/violência (βία), para colocar-se em seguida ao lado da primeira. Desse modo, Górgias nos coloca no cenário: Palamedes está ali, diante de seus pares, para ter julgada sua honra, pois é disso que trata a decisão a ser tomada. O herói afirma que não teme a morte em si, uma consequência natural da vida, mas o modo como ocorrerá: justamente, conforme a natureza, ou de modo violento, pela força, carregada de ultrajes e infâmia (§ 1).

A antítese, portanto, revela-se não apenas entre δίκη e βία, mas também entre honra e desonra, e entendemos melhor sua afirmação no parágrafo seguinte (§ 2), de que, sendo dúplice a questão, ele tem poder (κρατέω) sobre a justiça, enquanto seus juízes, sobre a força, já que o podem matar, se quiserem.³⁸ Segundo Noel,³⁹ essa afirmação pode ser entendida no sentido de que apenas Palamedes é capaz de tornar a sentença justa, uma vez que só a ele cabe ser ou não responsável pela falta de que lhe acusam, ou no sentido de que só ele pode cuidar para que sua reputação permaneça intacta pela força de sua defesa, ainda que os juízes o condenem. Certamente uma leitura não exclui a outra, mas a segunda nos parece mais interessante se pensarmos que essa passagem tem também a função de começar a delinear o perfil do herói: um inocente, que se coloca ao lado da justiça e da honra (para ele mais

³⁷ Cf. Long, “Methods of argument in Gorgias’ *Palamedes*”, in *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement*, Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984, p.234.

³⁸ Pois entre honra e desonra (subentendidas nos termos da oposição) é sempre com a primeira que ele se alinha.

³⁹ Noel, *ibid.*, p.408.

importante que a própria vida), e que se vê compelido a acatar a decisão dos juízes (que dispõem da coerção), ainda que seja injusta. Se é verdade que em seu primeiro contato com os juízes Palamedes parece não fugir do que se tornaria um lugar-comum, fazendo uso do elemento patético para captar a atenção desses juízes, é verdade também que ele o faz de modo singular, pois bastante sutil e já a esboçar o que será seu perfil, o de um homem invulgar, íntegro e honrado, que se encontra em uma situação de fragilidade diante da injustiça e da perfídia de uma acusação infundada, como se depreende dos parágrafos seguintes de seu discurso (uma situação não sem analogia com a que Sócrates esboça em sua defesa).

Em seguida, o herói examina a acusação de Odisseu, conjecturando suas possíveis explicações (§ 3). Ou Odisseu sabe claramente (σαφώς ἐπιστάμενος) que Palamedes é culpado, ou o supõe de algum modo (δοξάζων ἄμῃ); em ambos os casos, se fez a acusação por devoção à Hélade, seria o melhor (ἄριστος) e mais poderoso (κράτιστος) dos homens, do mesmo modo que seria o pior se o fez por inveja (φθόνωι) ou perfídia (πανουργία).⁴⁰

Vários comentadores destacam nessa passagem a oposição entre *aletheia* e *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.⁴¹ Tal conclusão, no entanto,

⁴⁰ Palamedes está provavelmente aludindo ao aspecto insidioso do caráter de Odisseu, aspecto esse que foi bastante explorado pelos poetas trágicos do séc. V a.C., como por exemplo nas *Troianas* de Eurípides e no *Filoctetes* de Sófocles, em que o protagonista acusa Odisseu justamente de πανουργία (vv.408, 927), no sentido pejorativo do termo.

⁴¹ Como, por exemplo, Untersteiner, *I Sofisti*, p.205. Cf. Coulter (*ibid.*, pp.47-50), segundo o qual a distinção entre os dois termos deve ser enfatizada porque “it is precisely in the application of these concepts to the dicanic context that the heart of the difference between Gorgias and Plato lies” (p.47), e para o qual a *doxa* e a *aletheia* “are, for Gorgias, the only two modes of comprehension available to man” (p.50). Cf. também Kerferd (*The Sophistic Movement*. Cambridge University Press, 1981, pp.81-82), para quem, nos textos de Górgias, “it is possible to discern a common conceptual model...on the one hand is the real world, labeled truth or that which is true. The cognition of this real world is knowledge. But the commonest cognitive state is opinion, not knowledge, and *logos*...operates upon opinion”.

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 (εὐνοία) à Hélade ou inveja/perfídia, uma vez que sua acusação, fosse baseada no conhecimento ou na crença, estaria plenamente justificada desde que motivada pela εὐνοία.

Após descrever sua perplexidade com a acusação e a aporia em que se encontra (a primeira de várias afirmações nesse sentido),⁴² Palamedes prossegue seu discurso afirmando saber que Odisseu o acusa sem conhecer os fatos, pois, ele, Palamedes, sabe (σύνειδα) que é inocente, e ninguém pode saber de algo que não ocorreu. Logo, Odisseu o acusa porque supõe esses fatos. Note-se que Palamedes utiliza o verbo οἶομαι– pensar, presumir– que traz uma conotação de incerteza, enquanto que para “saber” ele utiliza as várias formas do verbo οἶδα, sempre acompanhadas de advérbios que enfatizam a clareza, como que para enfatizar que, apesar da dificuldade de sua situação e de sua perplexidade, move-se guiado pela certeza, enquanto seu oponente, pela incerteza. A oposição entre *doxa* e *aletheia* se traduziria então em uma oposição entre imprecisão e exatidão (e nada mais natural para um réu do que contestar o conhecimento de causa de seu oponente). Voltaremos a essa dicotomia entre *aletheia* e *doxa* (e uma possível sistematização do pensamento de Górgias a partir dela) mais adiante.

⁴² §4: “Mas, ao falar a esse respeito, por onde começar? O que dizer primeiro? A que ponto da defesa me voltar? De fato, uma acusação que não pode ser provada inspira evidente desconcerto, e, por esse desconcerto, necessariamente o discurso é bloqueado, a não ser que eu aprenda algo a partir *da própria verdade e da presente necessidade*, perante mestres *mais perigosos que talentosos*.” Por que a verdade é perigosa para Palamedes? Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Como observa Long, a estratégia é admirável: “eu conheço minha própria inocência, logo, o acusador não conhece minha culpa. Mas ele ostensivamente acredita que eu seja culpado, portanto tenho que provar a falsidade de sua convicção.” De fato, “nenhum júri seria persuadido por uma mera asserção de inocência, mas, combinada com a promessa de refutar a acusação,” essa asserção ganha força.⁴³

Uma vez que seu acusador não se baseia no conhecimento preciso, o réu anuncia então que irá demonstrar de dois modos que seu oponente não fala a verdade (ou que seu discurso pode ser desconstruído): mostrando que não teria oportunidade para cometer o crime, caso quisesse, e que não teria motivos para querer, caso pudesse (§5). A demonstração que se segue (e que ocupa a maior parte na economia do discurso) é igualmente admirável, pois parece esgotar (exaustivamente) todas as possibilidades que o oponente teria de refutação.

Na primeira parte, a que trata das oportunidades, a argumentação se constrói em uma estrutura de recuo, seguindo um esquema formal em que aquilo que havia sido anteriormente demonstrado como impossível é admitido como possível para a demonstração seguinte, isto é, a cada novo argumento, admite-se como premissa a hipótese anteriormente refutada.

Esse esquema é o mesmo utilizado em um outro discurso de Górgias, o *Tratado do não-ser*, em que o sofista se propõe a demonstrar que “nada é; se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros”, a cada demonstração admitindo-se a hipótese anterior da qual já havia sido demonstrada a impossibilidade. E, como observa Noel, do mesmo modo que em *Palamedes*, demonstrando-se não a possibilidade, mas a impossibilidade das diferentes teses enunciadas para se chegar a uma conclusão negativa.⁴⁴ De acordo com a

⁴³ Long, *ibid.*, p.234.

⁴⁴ Noel, *ibid.*, p.60.

autora, não temos evidência de outros textos em que essa forma de argumentação seja usada, ao menos não nessa proporção, o que nos indica que pode ter sido própria desse sofista.⁴⁵

No entanto, embora o esquema formal seja o mesmo, no *Tratado* ele não é explorado na mesma proporção que no *Palamedes*. Nesse caso específico, Górgias/Palamedes divide o ato de traição em uma seqüência de estágios necessários e argumenta como cada um deles, a partir do primeiro, teria sido impossível (encontro com Príamo, troca de garantias, transporte do dinheiro, etc.). Como observa Long, dada a seqüência ordenada, segue-se que, se o primeiro é impossível, nenhum dos subseqüentes poderia acontecer e, igualmente, que a possibilidade de qualquer estágio subseqüente é posterior à possibilidade dos estágios anteriores. Assim, cada etapa na discussão das ações preparatórias da alegada traição é apresentada como logicamente seguindo a precedente (um procedimento que Spatharas chama de “boneca russa”⁴⁶), em uma progressão *a fortiori*: para a traição ter ocorrido, era necessário A, mas A era impossível, portanto, a traição não pode ter ocorrido; mas, ainda que A tenha ocorrido (o que não aconteceu!), B era necessário, mas B era impossível, portanto..., e assim por diante.⁴⁷ Note-se que Palamedes não está estabelecendo possibilidades reais, apenas admitindo-as para refutá-las em seguida. Como observa Spatharas,⁴⁸ que cada argumento concede o precedente nos é indicado pela frase de transição entre um argumento e outro: ἀλλὰ δὴ τοῦτο γενέσθω, καίπερ οὐ γινόμενον (§ 8), καὶ δὴ τοίηνυν γενέσθω καὶ τὰ μὴ γινόμενα (§ 11), etc.

⁴⁵ Long também parece acreditar que Górgias possa ter inventado esse esquema formal, ao menos nessa forma sistemática (*ibid.*, p.234); contudo, o comentador afirma que, embora não conheça nada comparável ao uso que se faz dele em *Palamedes*, “in a casual way examples of the technique can be found in the Attic orators” (p.235). Long cita Antifonte (3.4.6-7, 5.27), Lísias (9.8-10) e Isócrates (21.7-8). No que concerne a Antifonte, em 5.27 o uso desse esquema é bem menos extenso, uma vez que o argumento não é construído como uma cadeia de premissas (há apenas um único ‘elo’ de um argumento a outro); quanto a 3.4.6-7, o exemplo não nos parece precedente.

⁴⁶ Spatharas, “Patterns of argumentation in Gorgias” *Menmosyne*, vol. LIV, Fasc. 4 (2001), pp.393-408. Long o nomeia “caixa chinesa”.

⁴⁷ Long, *ibid.*, p.235.

⁴⁸ Spatharas, *ibid.*, p.407.

O benefício dessa técnica é o de que, ao apresentar uma cadeia coesiva de argumentação (que reconstrói a alegada traição em uma ordem linear e consecutiva), baseada em suposições lógicas, ela demonstra que o que é apresentado pelo acusador como um fato não passa de suposição, enfraquecendo assim qualquer reivindicação que o oponente pudesse fazer, bem como sua credibilidade.⁴⁹

Note-se que o exame dos motivos (§§ 13-21) como um todo também é considerado como uma concessão (“por que me conviria desejar fazer tal coisa, caso tivesse, mais do que todos, a possibilidade?” (εἰ μάλιστα πάντων ἔδυνάμην;)), uma vez que Palamedes já demonstrara que não poderia ter praticado o crime.

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 deles resulte do anterior ou o pressuponha, e cuja conseqüência 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),⁵⁰ e Palamedes demonstra como, em cada caso, se tivesse cometido o crime, teria alcançado o resultado oposto.

Segundo Spatharas, nesse caso cada argumento tem o mesmo peso que os demais e por isso não há necessidade de se organizá-los em uma seqüência determinada (ainda que os

⁴⁹ Spatharas, *ibid.*, p.407, e Long, *ibid.*, p.235. Desse modo, quanto mais os argumentos representarem uma cadeia lógica de ações, mais a argumentação é beneficiada.

⁵⁰ Long, *ibid.*, p.236. O helenista também nos chama a atenção para o quanto os motivos elencados encerram a moralidade popular grega. Segundo Long, passagens comparáveis em Tucídides e em Aristóteles não são tão completas, embora Górgias nos faça recordar o mesmo Tucídides e Epicuro, ao resumir todos os motivos em perseguir um lucro ou evitar uma perda (p.237). Note-se que a eficácia da persuasão reside tanto na discussão detalhada de cada possível motivo quanto na conformidade do caráter de Palamedes aos valores morais tradicionais, como observa Spatharas (*ibid.*, p.395).

motivos possam se misturar, pois um não exclui o outro, como observa Long⁵¹). Em outras palavras, teses diferentes (e igualmente contundentes) são sustentadas por argumentos independentes.⁵²

Como podemos observar, em ambas as demonstrações do discurso de Palamedes a argumentação cerrada do herói apóia-se em um amplo uso das probabilidades, e, segundo Spatharas, de modo bem mais proeminente do que no *Elogio a Helena*, o que se explicaria em virtude de que nesse último caso Górgias não estaria preocupado em refutar os fatos, mas em questionar a responsabilidade de Helena. Assim, o argumento da probabilidade seria usado quando faltam evidências e os fatos estão em disputa.⁵³ Uma possível explicação, sem dúvida, mas que trai a própria preocupação do helenista em justificar o uso das probabilidades por Górgias como uma questão de necessidade e não de preferência.

De fato, como sabemos, Górgias é “acusado” por Platão de dar prioridade às probabilidades (εἰκότα) sobre a verdade (*Fedro*, 267a). Assim, em seu artigo Spatharas busca “remover do sofista a infâmia das probabilidades”, ao mostrar como o recurso ao εἰκός é apenas um dentre os meios de argumentação de Górgias e que esse não ignorava ou negligenciava a realidade factual, mas adaptava seu caso conforme a necessidade. Sem dúvida, estamos de acordo com o helenista em pensar que a crítica de Platão não se justifica, mas porque reflete sua própria concepção de verdade e a decorrente supremacia dessa. Note-se que

⁵¹ Long, *ibid.*, p.237.

⁵² Spatharas, *ibid.*, p.406. Segundo o autor, é por essa mesma razão que a argumentação assume essa forma também no *Elogio a Helena*, quando o sofista examina as quatro possíveis causas da ida de Helena a Tróia (a vontade dos deuses, a violência (i. é, o rapto), a persuasão pelo discurso e o amor), a fim de eximi-la da responsabilidade de seus atos e assim demonstrar sua inocência.

⁵³ Spatharas, *ibid.*, p.396-97. Em apoio a sua tese, o helenista cita Cole (*The Origins of Greek Rhetoric*, Londres, 1991, p.76), segundo o qual o *Elogio a Helena* “é uma ilustração do que retóricos posteriores (por exemplo Quintiliano 7.41) chamariam de *status qualitativus*”, enquanto *Palamedes* seria “um modelo para o *status coniecturalis*, o tipo de argumento ao qual compete determinar o que realmente ocorreu”, e cita Gagarin (*Antiphon, The Speeches*, Cambridge, 1997, p.122), para quem tanto *Helena* e *Palamedes* quanto as *Tetralogias* de Antifonte prefiguram a posterior distinção aristotélica entre casos em que os fatos estão em disputa e casos em que os fatos são admitidos, mas o réu nega que haja crime.

essa própria tentativa de justificação, nos moldes da de Spatharas, ainda trai uma profunda influência platônica, como se, de fato, as probabilidades fossem em si inferiores à verdade, ou até mesmo opostas, isto é, no fim das contas, é como se a nossa própria concepção de verdade, e, pior, a de Górgias, fosse a mesma de Platão, e estivéssemos sempre “explicando” Górgias sem sair da ótica platônica.⁵⁴ O problema é que com isso estaríamos desconsiderando a singularidade de Górgias e de sua concepção sobre verdade e discurso. Expliquemos melhor.

É correto pensarmos que quando os fatos são discutíveis e estão em disputa o espaço dado à argumentação a partir das probabilidades ou da verossimilhança (o termo grego εἰκός abrange os dois sentidos) é maior, e já dissemos que o discurso judiciário, por excelência, envolve esse tipo de situação.⁵⁵ No entanto, em primeiro lugar, não pensamos que o uso da probabilidade como argumento esteja quase ausente do *Elogio a Helena* (como pensa Spatharas), nem que, em si, o uso do *eikos* signifique uma negligência em relação à verdade, pois isso já pressuporia aceitar um conceito de verdade que acreditamos não ser o de Górgias. Quanto à elaboração da *Defesa de Palamedes*, como também já mencionamos, parece-nos que o sofista *deliberadamente* dá mais espaço ao raciocínio e à argumentação do que à apresentação do que chamamos fatos, e nisso residiria justamente a singularidade de Górgias. Dessa perspectiva, o recurso ao *eikos* como argumento nos parece coerente com a exigência de racionalidade que permeia o discurso, bem como coerente com uma certa concepção de verdade, a da verdade como construção discursiva (tal como podemos deduzir a partir de seu

⁵⁴ Como observa Schiappa (*ibid.*, p.36s), não temos evidência anterior aos diálogos de Platão de uma dicotomia lógica ou epistemológica entre ‘fatos’ e ‘probabilidades’.

⁵⁵ Cf. Antifonte 2.1.1-2, 6.18.

Tratado sobre o não-ser), que se elabora no discurso e por meio dele, que não se separa, portanto, da forma como é apresentada (e que não é necessariamente oposta ao *eikos*).⁵⁶

Na demonstração da terceira tese do *Tratado*, vemos Górgias contestar a idéia de uma continuidade entre o ser e o discurso: “se [algo] é e é cognoscível, não pode ser mostrado a outros”, pois “as coisas não são palavras e ninguém compreende o mesmo que outro”. Tal ruptura entre o domínio das coisas exteriores e o domínio do *logos* (bem como entre o universo mental de um indivíduo e o de outro), e a conseqüente impossibilidade de comunicarmos essas coisas (dada a falibilidade do *logos* em representar a realidade exterior a ele), não se constituem, no entanto, em uma limitação da palavra, mas nos remetem à autonomia discursiva, conforme à qual o *logos* não teria como função representar ou explicar o mundo sensível. Com isso, o sofista abriria caminho para uma outra concepção de verdade: não uma verdade que transcende o *logos*, mas sim que é construída/moldada a partir do próprio discurso, que não pode ser “revelada”, mas sim demonstrada. Uma verdade, portanto, que não se mede por sua correspondência com os fatos, mas por sua demonstrabilidade,⁵⁷ e daí a importância e – por que não? – a primazia do raciocínio, da coerência argumentativa e do uso do *eikos* em um discurso que pretende demonstrar, ou ‘construir’, a verdade sobre a inocência do herói, e assim obter o consentimento para aquilo que ele apresenta, como a apologia de Palamedes.⁵⁸

⁵⁶ A hipótese de que a concepção de verdade de Górgias seria a da verdade como construção discursiva é de Coelho (*Górgias: verdade e construção discursiva*. São Paulo, 1997), a partir de sua análise do *Tratado* e do *Elogio a Helena*. Ver nossa análise do *Tratado* no capítulo 3, pp.58-75, especialmente pp.68-75.

⁵⁷ Coelho, *ibid.*, p.41.

⁵⁸ Gagarin (*ibid.*, p.14) observa que o uso do *eikos* como argumento já pode ser encontrado no *Hino a Hermes* (c.500 a.C.), porém teriam sido Córax e Tísias os inventores do argumento da probabilidade inversa. Para uma interpretação divergente sobre a autoria de Córax e Tísias, ver Schiappa, *ibid.*, p.35-37. Kennedy (*The Art of Persuasion in Greece*, 1963, p.30s) também nos chama a atenção para trechos do *Édipo* (583ss), de Sófocles, e do *Hipólito* (1013ss), de Eurípides, em que a probabilidade é usada como argumento.

Ainda sobre o *eikos*, o comentário de Cassin sobre as *Tetralogias* de Antifonte nos parece esclarecedor para entendermos a lógica que permeia a *Defesa de Palamedes*. Uma tetralogia é uma seqüência de quatro discursos: um de acusação, um de defesa, outro de acusação levando em conta a defesa, e um segundo de defesa, levando em conta os dois da acusação. Como observa Cassin, essa seqüência “faz com que não haja fatos, mas somente pontos de vista que recobrem os fatos, somente construções, interpretações, argumentos provocadores ou construtores de fatos”,⁵⁹ pois Antifonte, magistralmente, faz com que cada discurso se aproprie dos argumentos do discurso anterior, invertendo sua lógica em benefício próprio. Desse modo, nas *Tetralogias* não há nada que não possa servir a fins contrários, “pois nada subsiste senão contraditoriamente, nada que possua uma identidade atribuível de modo definitivo, em si, fora do discurso”.⁶⁰

O mesmo argumento que serve para acusar serve igualmente para inocentar, a partir de um uso vertiginoso do provável e do verossímil. Esse uso, contudo, submete-se a uma lógica, ou, em outras palavras, a certas leis, como nos indica Cassin: a lei do comparativo, em que o “mais verossímil” é superior ao “verossímil”, a lei da inversão, quando “quanto mais verossímil, menos verossímil” (uma lei a que os leitores de romance policial estão bem acostumados: o mais suspeito nunca é o culpado, pois é previsível que seja acusado, ou, se for culpado, é em violação do princípio da não-contradição, pois sabe que o acusarão), e a lei da inversão *ad infinitum*, isto é, o fato de que a inversão é infinitamente contínua, pois *eu sempre posso prever que os outros irão prever que eu tinha previsto*.⁶¹

“A verdade seria a dos fatos, dos atos, das coisas, mas fatos, atos ou coisas é o que justamente se trata de estabelecer. É a ela que visam os juízes, mas não podem alcançá-la

⁵⁹ Cassin, *L'effet sophistique*, p.279.

⁶⁰ Cassin, *ibid.*, p.168.

⁶¹ Cassin, *ibid.*, p.172-73.

senão através dos argumentos dos defensores que dependem exclusivamente da lógica do verossímil.”⁶² Como diz o réu da segunda *Tetralogia* (3.4.2), “é a partir do que é dito que se deve examinar a verdade dos fatos”. Mesmo aquilo que posteriormente Aristóteles classificaria como uma prova extrínseca, as testemunhas, pode não ser senão prova intrínseca, a ser inventada do interior do próprio *logos*.⁶³ O fato de não haver testemunhas, por exemplo, que poderia ser usado pela defesa como argumento a favor da inocência, pode também ser usado justamente como argumento contrário: se o crime premeditado é preparado em segredo, a ausência de testemunhas pode ser usada como indício da realidade do crime. Com a dinâmica das *Tetralogias* é quase como se pudéssemos inverter o provérbio: “contra argumentos não há fatos”.

Essa inversão (o melhor testemunho do crime é a ausência de testemunhas), podemos aproximá-la da inversão da inversão feita pelo próprio Palamedes⁶⁴ : não é o mesmo não ter testemunhas do que ocorreu e não tê-las do que não ocorreu. Odisseu, portanto, poderia e deveria ter encontrado, senão verdadeiras, ao menos falsas testemunhas, enquanto que para ele, Palamedes, de todo modo isso seria impossível (e o fato de não haver testemunhas seria já um indício de sua inocência) (§ 23).

Não estamos afirmando que a *Defesa de Palamedes* desenvolva a dinâmica de Antifonte na mesma proporção, mas podemos notar alguns pontos de contato entre os discursos forenses de Antifonte e os discursos de Górgias (além de observar até onde o uso do *eikos* pode nos levar), pontos que não se resumem apenas ao uso dos *topoi* da oratória forense

⁶² Cassin, *ibid.*, p.174.

⁶³ Cassin, *ibid.*, p.168. Cf. Antifonte, 1.28 e 2.3.8. Lembremos que o próprio Aristóteles, apesar dessa classificação, considera as provas extrínsecas como material que pode ser manipulado em função dos argumentos (*Ret.* 1.15).

⁶⁴ Cf. Cassin, *ibid.*, p.573, n.20.

(ou, melhor, do que viria a se constituir como *topos*).⁶⁵ Como, por exemplo, entre a concepção da verdade como construção discursiva e a verdade que emerge das *Tetralogias*, ambas resultado/produto de um processo argumentativo em que o *eikos* tem papel preponderante (uma vez que a verdade não pode aparecer senão como um artifício e uma forma do provável⁶⁶), produto esse passível de ser construído e reconstruído a todo instante, tão logo mudemos de posição, ou passemos de um campo a outro da disputa. Dessa perspectiva, a verdade que se constrói nunca é necessariamente definitiva, incontestável, mas pode ser *des* ou *reconstruída* por um próximo discurso, desde que esse envolva uma argumentação mais rigorosa e/ou coerente.⁶⁷

Ao fazermos tal afirmação, temos em mente não apenas o que Palamedes diz, mas o que seu discurso faz: Palamedes tenta demonstrar sua inocência (isto é, constrói o *logos* que a afirma), demonstrando que o *logos* de seu oponente não passa de suposição, e fraca, pois em desacordo com o provável/verossímil, em suma, que se trata de uma acusação que não pode ser demonstrada (*αίτία ἀνεπίδεικτος*, § 4).

Palamedes exorta os juízes a prestarem mais atenção às ações/fatos (*ἔργους*) do que às palavras (*λόγους*) (§ 34). Mas, na verdade, os fatos que ele apresenta (sua vida passada) não servem senão como elementos para atribuir verossimilhança ao *logos* que ele constrói, *logos* esse cuja finalidade é persuadir a audiência, seus juízes, de que esse é melhor que o anterior, o

⁶⁵ De Antífote, além de três tetralogias, sobreviveram outros três discursos forenses completos, os quais, acredita-se, foram redigidos para julgamentos autênticos (*Acusação de envenenamento*, *Sobre o assassinato de Herodes*, *Sobre o coreuta*); temos ainda um fragmento do que teria sido seu discurso final, em sua própria defesa (*Sobre a revolução*), e os fragmentos ditos sofisticos, dos quais se destacam o *Sobre a verdade* e o *Sobre o consenso*. Sobre a questão da identidade de Antífote (pois há quem hesite em atribuir os textos forenses e os sofisticos a um mesmo autor), ver Cassin, *L'effet sophistique*, pp. 154-161, e Gagarin, *Antiphon, The speeches*, pp.3-6.

⁶⁶ Cf. Cassin, *ibid.*, p.171, a propósito das *Tetralogias*.

⁶⁷ O que nos leva a observar que: a) também a persuasão, portanto, é provisória e incerta, sem que haja fórmulas ou mecanismos – receitas – que garantam o sucesso definitivo de um orador); b) longe de ser ‘destrutiva’, essa acepção da verdade é coerente com o processo democrático da *polis*.

de seu oponente (e com isso entramos na lógica do comparativo, em que o valor de um *logos* se define também em relação ao de outros). Nada mais adequado, portanto, do que associar seu discurso à verdade, cuja asserção tem mais peso (e daí o uso da oposição entre *aletheia* e *doxa*, para reforçar a idéia de que a acusação é apenas uma suposição), quando, de fato, seu discurso pode ser melhor por ser mais coerente ou verossímil (e o rigor e o esmero de sua demonstração nos mostram isso), uma vez que a verdade, como ele mesmo afirma, não é límpida nem imediata (§ 35).

O que nos faz talvez compreender melhor por que no início de seu discurso Palamedes afirme que a verdade (αὐτὴ ἢ ἀλήθεια) e a necessidade presente (τῆς παρούσης ἀνάγκης) são perigosas (§ 4). Ainda que o herói afirme sua convicção na verdade e de que esse é o melhor caminho para a absolvição, pois o mais justo (cf. final do §33), bem como afirme seu conhecimento seguro dos fatos (§ 5), sua apreensão (§§ 4, 35) se justificaria em função de sua consciência de que uma mera apresentação dos fatos não garante sua credibilidade (§35). Não há garantias de que sua inocência se imponha, uma vez que ela precisa necessariamente ser demonstrada mediante a linguagem e a argumentação, em um processo lógico-discursivo que pode ou não ser bem sucedido. No caso de Palamedes, a verdade factual é uma certeza de foro íntimo, que não se constitui, não existe para os outros enquanto não for demonstrada, mas, como demonstrar algo que não aconteceu? O que, acrescentando-se, nesse caso deve ser feito mediante um tempo limitado diante do tribunal, em que o réu deve ser capaz de adequar seus argumentos segundo a ocasião.⁶⁸

⁶⁸ Cf. Reding, *ibid.*, pp.215-216, que nos lembra que a expressão παρὼν καιρός é usada por Palamedes (§32) para justificar seu auto-elogio diante dos juizes. Coulter, *ibid.*, pp.48-47, de um ponto de vista mais platônico, conclui que os dois termos (αὐτὴ ἢ ἀλήθεια e τῆς παρούσης ἀνάγκης) representam uma aplicação especial da antítese *aletheia-doxa*.

De fato, a dificuldade do inocente em estabelecer a verdade pode ser, como Long indica, um lugar-comum na oratória forense⁶⁹, mas aqui o uso desse *topos* nos parece ganhar relevo, uma vez que o réu em aporia é Palamedes, o herói *πόριμος* por excelência entre os gregos (como se depreende dos §§ 25, 30), que tornou a vida humana *πόριμον ἔξ ἀπόρου* (possível a partir do impossível) e *κεκοσμημένον ἔξ ἀκόσμου* (ordenada a partir da desordem, §30).⁷⁰ Do mesmo modo, a afirmação de sua auto-consciência sobre a verdade (e sobre sua inocência, § 5) pode ser um *topos* (cf. Antifonte 5.93, 6.1), mas que nesse contexto adquire relevo, pois, lido em conjunto com a aporia de Palamedes, destaca-se a idéia da linguagem como um meio pouco seguro para se comunicar o conhecimento (o que Palamedes deixará claro no § 35, e que parece legitimar o recurso a um método de demonstração baseado fundamentalmente no uso do *eikos*.⁷¹).

O uso desses *topoi* também parece contribuir para o efeito patético, um recurso de que Górgias lança mão em seu discurso, ainda que não o faça de modo marcante. De fato, o que se destaca na *Defesa de Palamedes* é a demonstração “lógica”, racional: é desse modo também que Palamedes ataca seu oponente, não em termos estritamente pessoais, mas fazendo uso da argumentação, do raciocínio (isto é, do *logismos*, que parece ser uma palavra-chave no procedimento de Górgias), e de um modo que nos lembra a interpelação de Sócrates a seus acusadores (*Ap.* 24b-28a), a saber, usando da antinomia.

A interpelação ao acusador pode ser dividida em duas partes. Na primeira (§§ 22-24), Palamedes questiona o conhecimento de causa de Odisseu, retomando a idéia de que ou ele

⁶⁹ Long, *ibid.*, p.233. Cf. Antif. 1.1, 2.4.1. Sobre a lamentação a respeito do perigo da situação em que se encontra o réu e a respeito da força da necessidade (*ananke*), ver 2.2.4, 3.2.1-2, 5.6.

⁷⁰ Como observa Untersteiner (em sua edição dos fragmentos de Górgias, p.115, comentário ao § 4), os termos cognatos de *poros* aparecem com certa insistência no discurso de Palamedes, seja para designar a habilidade do herói, seja para designar sua dificuldade em fazer com que a verdade seja demonstrada.

⁷¹ Cf. Noel, *ibid.*, p.413.

sabe *precisamente* (εἰδὼς ἀκριβῶς) da traição ou a supõe (δοξάζων). Mas, de acordo com Palamedes, só poderia haver três modos pelos quais seu oponente saberia da suposta traição: por ter visto, participado (e seria ele também um traidor!), ou ouvido de um cúmplice. Em suma, a única maneira de Odisseu *saber* de alguma coisa seria por meio de uma experiência direta, ou por meio de um relato de quem teve essa experiência. Esse último modo, no entanto, parece ser o menos digno de confiança, já que fundado na experiência de uma terceira pessoa,⁷² e testemunhos podem ser falsos, deliberadamente ou não, como observa o próprio Palamedes (§§ 11, 23). Note-se que para designar esse conhecimento de causa, o herói emprega o verbo οἶδα, que implica um conhecimento derivado empiricamente de uma situação e cuja etimologia está relacionada à visão.⁷³

Como Odisseu não é capaz de explicar como poderia ter sabido do crime nem de apresentar testemunhas, ou seja, é incapaz de apresentar qualquer evidência, Palamedes conclui que seu discurso só pode estar baseado em suposições, em opinião, a “matéria menos digna de confiança” (ἀπιστότατον πράγμα), quando acusações graves como essa deveriam ser feitas com base no conhecimento (§ 24), e assim vemos o herói retomar a distinção entre conhecimento e opinião, a fim de desacreditar seu oponente (demonstrando, mais uma vez, que a acusação de Odisseu não passa de suposição).⁷⁴

⁷² Cf. Mazzara, “Unità metodologica e concettuale nel *Peri tou me ontos* e nelle opere epidittiche *Elena e Palamede*”, in *Gorgia e la sofistica*: Atti del Convegno Internazionale Lentini – Catania, 1983, p.183.

⁷³ Cf. McComiskey, *Gorgias and the new sophistic rhetoric*, Southern Illinois University, 2002, p.25. Outro verbo usado por Palamedes é ἐπίσταμαι (que posteriormente Platão e Aristóteles empregariam para designar o conhecimento em oposição à δόξα), mas esse não aparece senão duas vezes: no § 3, acompanhado de um advérbio que enfatiza a clareza, a precisão (σαφῶς), assim como οἶδα, para se referir a um possível conhecimento de causa de Odisseu, e no § 36, em sua forma composta (συν-), para se referir aos juízes. Em todas as outras referências de Palamedes à ação de “conhecer”, o verbo usado é οἶδα.

⁷⁴ Palamedes parece aludir, ironicamente, à reconhecida sagacidade de Odisseu: “Certamente que opinar a respeito de tudo é algo comum a todos e nisso tu não és nem um pouco mais sábio do que os outros.” (§ 24).

Na segunda parte de sua argumentação (§§ 25-26), Palamedes prossegue com a idéia de que Odisseu não está qualificado para fazer tal acusação, mas agora demonstrando como essa é contraditória:

“Κατηγόρησας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὡπερ οὐχ οἶον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γάρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ λέγεις ὡς προὔδιδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν:...” (§ 25)

Palamedes afirma que é acusado ao mesmo tempo de σοφία (sabedoria, mas também sagacidade) e μανία (loucura), duas características que, segundo ele, não podem coexistir na mesma pessoa. *Sophia* porque trair a Hélade do modo como Odisseu o acusa envolveria uma engenhosidade e habilidade consideráveis,⁷⁵ e *mania* porque trair a pátria é cometer um crime contra si mesmo, significa tornar a própria vida infame e frágil, prejudicar os amigos e beneficiar os inimigos (§ 25), enfim, um desatino (e uma estupidez, como ele mesmo, Palamedes, já havia demonstrado ao refutar os motivos). Desse modo, Odisseu estaria lhe atribuindo as “duas características mais opostas”, logo, “como confiar em um homem que, usando *os mesmos argumentos* perante *os mesmos homens* acerca dos *mesmos fatos*, afirma as coisas *mais opostas*?” (§ 25). Tal acusação, assim inconsistente, seria indigna de crédito.⁷⁶

Palamedes dá continuidade ao argumento, indagando a Odisseu se ele julga sábios os tolos ou os sensatos. Ora, os sensatos não preferem males aos bens que já possuem. A conclusão é a de que ou Palamedes é sábio, e portanto não traiu a Hélade, ou ele traiu, mas

⁷⁵ E podemos pensar que a acusação não seria tão absurda, considerando-se a caracterização tradicional de Palamedes como um herói sagaz (cf. Spatharas, *ibid.*, p.401).

⁷⁶ Ainda que Palamedes não demonstre *formalmente* que seu acusador se contradiz, como criticamente observa Lloyd (*Polarity and analogy: two types of argumentation in early greek thought*. Cambridge, 1971, p.121), ele demonstra que a acusação é inconsistente, “jogando” com o sentido das palavras *sophia* e *mania* (uma vez que, para aceitarmos a inconsistência, devemos aceitar também o sentido que Palamedes atribui aos termos).

então não possui a sabedoria que Odisseu lhe atribui. Dos dois modos (isto é, se qualquer das proposições for verdadeira), Odisseu seria um mentiroso (οὐκοῦν δι' ἀμφοτέρω ἀν εἴης ψευδής, § 26), pois sustenta a idéia de que Palamedes é um sábio que traiu a Grécia (leia-se um sábio estúpido).⁷⁷

Esse argumento, baseado na atribuição de características opostas ou contraditórias a uma mesma entidade (que Aristóteles descreveria como um τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων), Górgias também o utiliza na demonstração da primeira tese do *Tratado sobre o não-ser*, quando demonstra que “nada é” usando as teses contraditórias dos eleatas a respeito dos atributos do ser (MXG 979b20-980a9).⁷⁸ Na *Defesa de Palamedes*, contudo, a argumentação a partir da antinomia é usada como um modo de elaborar o *ethos* do oponente, como observa Spatharas: em vez de um ataque pessoal, o réu desacredita seu oponente por meio de uma análise das contradições “lógicas” de sua acusação.⁷⁹

Desse modo, ainda que Palamedes afirme renunciar à contra-acusação (note-se que não sem antes dizer que, se quisesse, poderia acusar Odisseu de “muitas e graves faltas, antigas e recentes”, § 27), pois prefere ser absolvido antes em razão de sua integridade do que da perfídia de seu acusador – um gesto bastante nobre e tanto mais meritório, como observa

⁷⁷ Note-se que é usando o mesmo *topos* que Sócrates, na *Apologia* de Platão, refuta seu acusador Meleto, demonstrando que sua acusação se contradiz tanto no que se refere à idéia de que ele, Sócrates, corrompe a juventude e o faz intencionalmente, quanto à idéia de que ele não acredita nos deuses. É notável também, como observam Calogero (*ibid.*, p.14) e Coulter (*ibid.*, pp.42-43), a semelhança da formulação lingüística do final do § 26 com a usada por Sócrates para concluir a primeira parte da refutação: ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων, ὥστε σὺ γε κατ' ἀμφοτέρω ψεύδῃ (25e). Sócrates também sugere, assim como Palamedes, que o autor de tal acusação não deveria ser levado a sério, pois acusa com leviandade (*Ap.* 24c, 26e-27a).

⁷⁸ Cf. Spatharas, *ibid.*, p.399. A antinomia como argumento também aparece na primeira *Tetralogia* de Antifonte (2.2.3), quando o réu se defende afirmando que a acusação o supõe engenhoso (δεινός) e estúpido (ἡλίθιος) ao mesmo tempo (ver também 5.42-43).

⁷⁹ Cf. Spatharas, *ibid.*, p.402. Na opinião do helenista, que não é a nossa, a clareza com que esse argumento é apresentado serviria como exemplo das práticas de ensino de Górgias e da necessidade de aplicabilidade geral envolvida nessas práticas.

Noel,⁸⁰ uma vez que, segundo a tradição, ele foi o responsável por desmascarar Odisseu, quando esse fingia estar louco, e obrigá-lo a combater em Tróia (e Palamedes poderia explorar em sua defesa o ódio pessoal de Odisseu contra ele) – pois ainda assim, ainda que renuncie ao insulto pessoal e não explore fatos do passado de seu acusador, o discurso de Palamedes, sutil e indiretamente, sugere um esboço do caráter de Odisseu: irresponsável (por apresentar uma acusação tão séria com base em suposições inconsistentes, §§ 22-24), ambivalente (por apresentar uma injúria talvez com motivos escusos, §§ 3, 27⁸¹) e mentiroso (ou mesmo um tanto estúpido, como se depreende do tom irônico da passagem, §§ 25-26). Ademais, a própria afirmação de Palamedes de que não vai mencionar as muitas e graves faltas de Odisseu já é uma menção a elas e ao caráter insidioso de seu oponente, ainda que indireta (§27).

Após interpelar seu acusador, o narrador passa a elaborar seu auto-retrato, enfatizando o aspecto altruístico e impoluto de sua vida (ele nunca fora acusado de nada anteriormente, e mesmo a acusação atual não foi comprovada, §§ 29, 36), a fim de demonstrar sua inocência. Como observa Coulter, Palamedes, assim como Sócrates em sua apologia, caracteriza-se como um homem voltado para a sabedoria, sabedoria essa que o habilita a prestar grandes benefícios para a sociedade.⁸² Desse modo, o herói elenca suas contribuições para o avanço intelectual e material da humanidade, apresentando sua lista de invenções como elementos que tornaram “a

⁸⁰ Noel, *ibid.*, p.54.

⁸¹ Note-se também que no § 28, ao se referir às acusações de Odisseu, Palamedes as qualifica como ψευδῆ (falsas) e δεινῶς (insidiosas), um termo cuja tradução sempre depende do contexto, pois bastante ambivalente. O adjetivo δεινός significa aquilo que inspira o medo, o espanto, o que é perigoso, mas também o que é extraordinário. Por extensão, pode designar algo funesto, perverso, mas também algo poderoso, que foge do comum; em referência a pessoas, pode designar alguém extraordinariamente hábil, e, muitas vezes, hábil na arte da palavra (Sóf. *Édipo* 545, *Filoc.* 440; Eur. *Suplic.* 903; Platão *Teet.* 175d), seja com uma conotação positiva ou negativa. Não deixa de ser irônico que esse seja um dos adjetivos usados por Palamedes um pouco antes (§ 25) para se referir às características que Odisseu lhe atribuía. Outro ponto que nos chama a atenção é que esse adjetivo usado nesse momento poderia estar aludindo ao caráter ambivalente do próprio acusador (tão hábil quanto perigoso com as palavras).

⁸² Além do fato de que ambos também se caracterizam como homens que não necessitam de grandes posses (*Pal.* § 15, *Ap.* 31c), cf. Coulter, *ibid.*, p.43. No entanto, como aponta o comentador, a natureza da sabedoria e do benefício apresentados nos dois discursos envolve grandes diferenças.

vida humana possível a partir do impossível e ordenada a partir da desordem” (§ 30), e enfatiza que faz essa apresentação apenas para deixar claro que seu modo de vida seria incompatível com o de um homem que se dedica a ações torpes (“pois se me dedico àqueles [os feitos enumerados] é impossível dedicar-me a estas” [as ações vis], §31). Se no caso de Odisseu a demonstração “lógica” serve para caracterizar a personagem, no caso de Palamedes a caracterização é que parece servir a fins de demonstração “lógica”, ao servir como indício (σημείον, § 31), de sua inocência.

Na mesma linha de argumentação, Palamedes se descreve como um homem exemplar em sua conduta, segundo a moralidade grega tradicional (“aos mais velhos não causo aflições e aos mais jovens não sou inútil, aos afortunados não invejo, dos desafortunados me compadeço, nem menosprezo a pobreza, nem estimo mais a riqueza do que a virtude”, etc., § 32), enfatizando, mais uma vez, que, se tece o auto-elogio, é por uma questão de necessidade, não de temperamento ou hábito, como a sugerir que a vaidade e a imodéstia não fazem parte de seu caráter.

É verdade que a caracterização de Palamedes se apóia amplamente em uma generalização dos valores morais convencionais, o que, para alguns helenistas, confirmaria a tese de que esse discurso de Górgias, assim como o *Elogio a Helena*, teriam sido elaborados com finalidade meramente didática. No entanto, em primeiro lugar, não pensamos que os discursos de Górgias se reduzam a meros exercícios de escola, ainda que neles Górgias possa fazer uso de argumentos que se prestariam a situações diversas.⁸³ Ademais, como observa Spatharas (que aliás também atribui uma finalidade didática aos discursos de Górgias), as

⁸³ Considere-se também que, na *Defesa de Palamedes*, tanto a construção do *ethos* do acusado quanto a do acusador ligam-se estreitamente à demonstração “lógica”. Afinal, as duas grandes linhas de argumentação do discurso são que não há traição comprovada (ver final do §36) e que não há credibilidade para a acusação, o que é corroborado pela apresentação do caráter de Odisseu e do de Palamedes, mas fica demonstrado, sobretudo, pela impossibilidade lógica.

invenções atribuídas a Palamedes são características únicas, peculiares a esse específico herói, dificilmente apropriáveis por um aluno,⁸⁴ ao que acrescentaríamos a observação de que não apenas o gênio criativo de Palamedes é bastante singular, mas também a soma de todas as virtudes apresentadas nesse único herói.

O perfil de Palamedes, que se constrói não apenas em seu auto-elogio, mas ao longo de todo o discurso, desde sua apresentação aos juízes, é o de um homem justo, honrado, inventivo, perspicaz, moderado, sensato, nobre, compassivo, enfim, o de um homem de elevado estatuto moral e um verdadeiro σοφός (tanto no sentido genérico de sábio, sensato, quanto no sentido específico de possuir uma habilidade técnica, e aqui pensamos não apenas em suas invenções, mas também em sua habilidade discursiva), um caráter que só pode ser atribuído a poucos, mesmo em se tratando de heróis.⁸⁵

A recusa de Palamedes em recorrer explicitamente ao elemento patético na interpelação aos juízes (§33), assim como sua recusa anterior em atacar seu oponente em termos pessoais – recursos usuais na retórica judiciária – são um elemento notável em sua defesa.⁸⁶ Se por um lado com isso se delineia o seu perfil (o de um homem que excede os demais também em dignidade e que se recusa a se colocar no papel de um suplicante comum,

⁸⁴ Spatharas, *ibid.*. Para o autor, portanto, a caracterização de Palamedes teria dupla função: servir como paradigma de aplicabilidade geral, e, para fins de apologia, apresentar um Palamedes impecável, cujo perfil não se afastaria da tradição mítica.

⁸⁵ Note-se: um σοφός sem a ambigüidade de caráter que tradicionalmente caracteriza seu oponente. Não deixa de ser curioso que seja justamente a uma personagem como essa que Górgias empresta sua voz (e eloqüência), construindo o discurso na primeira pessoa. Como comentamos no início da análise, um dos aspectos da figura de Palamedes é o do *protos heurtes*, o que o aproxima de Prometeu, herói das *tekhnai*.

⁸⁶ Cf. Noel, *ibid.*, p.421, que nos chama a atenção para o fato de que esse procedimento (o apelo a preces, intercessão de amigos e familiares, etc) era bastante popular nos processos, o suficiente para que Trasímaco chegasse a compor uma antologia de *eleoi* (“lugares patéticos”).

apelando a preces ou lamentações a fim de comover os juízes⁸⁷), por outro, Górgias afasta do discurso de Palamedes os meios de argumentação menos racionais, como nos aponta Noel.⁸⁸

Note-se que, mesmo quando a argumentação de Palamedes se apóia no apelo a valores tradicionais, ou mesmo quando faz uso de alguns *topoi* da oratória forense (ou do que viria a ser considerado assim), esse uso está submetido à racionalidade que permeia e organiza o discurso. Expliquemos melhor.

Após alertar os juízes sobre a gravidade da situação – decidir sobre a vida e a morte de um homem em um dia⁸⁹ – e apelar para que não tomem uma decisão irrefletida nem valorizem mais as palavras do que as ações (§§ 34 - 35), Palamedes enfatiza os efeitos que uma decisão equivocada trará à reputação desses juízes, pois serão eles os responsáveis pelo veredicto, não o acusador (§ 36), e “para os homens de valor é preferível a morte a uma reputação infame” (§35). Se Palamedes for condenado à morte, o equívoco dos juízes será manifesto (pois não se trata de um desconhecido qualquer⁹⁰), equívoco esse que trará conseqüências não apenas ao herói e sua linhagem, mas aos próprios juízes, que terão “cometido um ato terrível, ímpio, injusto e ilícito, condenando à morte *um aliado, útil a vós e benfeitor da Hélade*” (§ 36).

Desse modo, em sua demanda aos juízes Palamedes rejeita o apelo patético mais comum (isto é, provocar compaixão), mas apela ao seu senso de justiça e desenvolve o argumento de interesse dos juízes em se decidir pela absolvição, chamando-os à responsabilidade de seus atos não tanto em função de princípios religiosos, mas principalmente em termos utilitários, pois Palamedes afirma que, mais do que a sua ou a do

⁸⁷ Note-se que esse é outro ponto em comum com a defesa de Sócrates (*Ap.* 34c-35c, cf. 38d-e).

⁸⁸ *Ibid.*, p.419. Segundo a autora, desse modo Górgias afastaria “todos os meios que não proporcionem uma argumentação racional”.

⁸⁹ Cf. *Ap.* 19a, 37a-b; Antifonte 5.86, 91.

⁹⁰ Cf. *Ap.* 38c. Ver também *Ap.* 30d: “...atenienses, estou longe de atuar na minha defesa, como alguém poderia pensar, pois é em vossa defesa que atuo, para não cometerdes uma falta em relação à dádiva divina ao me condenardes.”

acusador, é a reputação desses juízes que está ameaçada, bem como lembra que, se for condenado, os helenos perderão um poderoso aliado.⁹¹

Vemos, portanto, que os valores tradicionais não deixam de ser usados na argumentação, pois há o apelo religioso, patriótico, à amizade, à justiça, mas o apelo a esses valores não se separa de um apelo também à razão prática.

Essa sobreposição de argumentos lógico-rationais e argumentos baseados em valores aparece também na segunda parte da demonstração de Palamedes (a refutação dos motivos para se cometer traição): ao mesmo tempo em que parte do argumento repousa sobre a conformidade de seu caráter aos valores tradicionais, Palamedes demonstra com seu discurso que ele não trairia a Hélade porque, ainda que tivesse meios para isso, não teria razões práticas: não seria apenas o amor à pátria ou princípios religiosos e morais que o impediriam, mas também o fato de que não lhe seria útil praticar tal traição, como observa Palumbo.⁹² Desse modo, os valores tradicionais usados na argumentação de Palamedes aparecem, se não submetidos, estreitamente associados ao raciocínio lógico que permeia toda a argumentação do discurso.

Quanto à oposição entre *doxa* e *aletheia*, não pensamos que Górgias postule uma real antítese entre os termos, mas sem dúvida “joga” com ela, como “joga” com as teses dos eleatas no *Tratado*, pois, ainda que Górgias apresente fortes reservas quanto à possibilidade do conhecimento humano, nada impede que ele, neste contexto, faça sua personagem usar de afirmações baseadas no senso comum como estratégia de convencimento.⁹³

⁹¹ Cf. Antifonte 2.4.12 e 6.3, em que o apelo à responsabilidade dos juízes não se separa de considerações de ordem religiosa no discurso do réu.

⁹² Cf. Palumbo (“Evento ed Interpretazione nell’ *Encomio di Elena* e nella *Difesa di Palamede*”, in *Gorgia e la sofistica*: Atti del Convegno Internazionale su Gorgias e la Sofistica. Lentini – Catania, 1983, pp.524-525).

⁹³ Cf. Long, *ibid.*, p.240, n. 3.

De fato, essa oposição entre os termos só aparece na *Defesa de Palamedes*, em um contexto que não nos permite generalizações, pois, se Palamedes opõe o conhecimento preciso à opinião, é para abrir uma margem para contestar o argumento de seu adversário. E se Górgias faz uma distinção entre os termos, é para atribuir ao conhecimento pleno, preciso, o estatuto de uma quimera, inatingível. A partir de nossa leitura, inferimos que o conhecimento, sob a ótica do sofista, não existe desvinculado dos valores e da opinião, ele se mistura a ela, se constrói nela, e é nesse terreno assumidamente movediço que o homem atua.

Para finalizar, gostaríamos de fazer um último comentário sobre a relação entre a *Defesa de Palamedes* e a *Apologia de Sócrates* e suas convergência verbais e de estilo, que nos parecem ser mais do que puramente acidentais ou um simples uso de *topoi* comuns ao gênero.⁹⁴

Coulter observa que, dentre os poucos helenistas que trataram da questão, a maior parte limitou-se a observar e elencar essas convergências, sem tentar explicá-las.⁹⁵ Calogero foi um dos poucos que buscaram um sentido para elas, e defende a idéia de que o texto de Platão foi influenciado por Górgias em razão de esse ter sido o precursor de Sócrates e fonte do princípio ético de que *nemo sua sponte peccat* (οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει).⁹⁶ O helenista apóia-se em trechos do *Palamedes* (§ 26, sobretudo) e do *Elogio a Helena*, que segundo ele, claramente pressupõem o princípio. No entanto, como observa Coulter, a leitura de Calogero parece ter “superinterpretado” (*overinterpreted*) as evidências.⁹⁷ O que nos parece mais interessante na análise de Calogero (ainda que as evidências que ele apresenta pareçam inconclusivas) é o fato

⁹⁴Por exemplo o contraste entre velhos e jovens, ricos e pobres, que encontramos em ambos os discursos, provavelmente são lugares-comuns, como observa Coulter (*ibid.*, p.39), que considera, contudo, “surpreendente que ambas as antíteses, na mesma ordem e com uma conjunção quase igual, ocorram nos dois discursos”.

⁹⁵ Coulter, *ibid.*, p.32.

⁹⁶ Calogero, “Gorgias and the socratic principle *Nemo sua sponte peccat*”. *Journal of Hellenic Studies* (1957), pp.12-17.

⁹⁷ Coulter, *ibid.*, p.33. Para a refutação que o helenista faz da tese de Calogero, ver pp.33-34.

dele observar uma proximidade de pensamento entre Sócrates e Górgias, isto é, de estar atento à possibilidade de que os dois poderiam ter em comum uma mesma questão ética e intelectual.⁹⁸

Coulter, por sua vez, viu nessas convergências uma imitação textual deliberada por parte de Platão, que teria por finalidade justamente criticar os princípios retóricos que norteiam o texto de Górgias, e teria, assim, elaborado um “anti-Palamedes”. Essa hipótese seria corroborada pelo fato de que Platão, na *Apologia*, delinea a atividade do filósofo em contraposição à do orador e à do sofista, ressaltando as diferenças entre elas, como nos lembra o próprio helenista.⁹⁹

De fato, essas semelhanças não parecem ter nada de gratuitas, ao, contrário, parecem apontar para um jogo alusivo que Platão estabelece com o texto de Górgias; um jogo, no entanto, que nos parece mais complexo e sofisticado do que a análise de Coulter deixa entrever; se por um lado Platão de fato elabora uma crítica aos oradores/sofistas e seus procedimentos retóricos, por outro, ele o faz usando igualmente de uma estratégia retórica, de modo a convencer seu leitor/ouvinte de que seu discurso é fundamentalmente diferente.¹⁰⁰ Seria particularmente interessante examinar como se constrói esse processo de diferenciação/apropriação do discurso platônico em relação à *Defesa de Palamedes*. Para isso, contudo, seria preciso fazer uma análise detalhada do jogo alusivo que se estabelece entre a *Defesa de Palamedes* e a *Apologia de Sócrates*, o que está fora do escopo do nosso presente trabalho.

⁹⁸ Cf. Coulter, *ibid.*, p.34-35.

⁹⁹ Coulter, *ibid.*, p.35.

¹⁰⁰ Como observa Rosseti (“Rhétorique des Sophistes – Rhétorique de Socrate”, in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement*, Athenian Library of Philosophy, 1984, p.141), a própria pretensão platônica de não recorrer a estratégias retóricas já é uma estratégia retórica.

CONCLUSÃO

Sem dúvida, o discurso *Defesa de Palamedes* é um modelo de argumentação: claro, coerente, com todos os seus elementos coesivamente integrados. Isso, no entanto, não significa que ele se reduza a um modelo escolar, a um mero exercício com fins didáticos. Ao contrário, pensamos que é possível visualizarmos uma coerência entre os discursos remanescentes de Górgias que diz respeito não somente ao estilo e à técnica, mas também às concepções que eles apresentam sobre linguagem e conhecimento. Para confirmarmos essa hipótese, no entanto, ainda é necessária uma análise detalhada do *Elogio a Helena*.

O que buscamos aqui foi fazer uma análise, a partir dos textos originais e de nossas traduções, da *Defesa de Palamedes* e do *Tratado sobre o não-ser* e observar como o primeiro se articula com segundo, sobretudo no que diz respeito às idéias sobre conhecimento, linguagem e discurso.

No *Tratado sobre o não-ser*, Górgias opera um desmonte do pensamento parmenidiano, por meio de uma crítica lógico-discursiva à ontologia.¹ Desse modo, Górgias “inverte” Parmênides e opera uma separação entre existência, conhecimento e expressão; não haveria, portanto, uma relação de continuidade entre ser e pensar, e tampouco entre ser, pensar e dizer.

De acordo com essa perspectiva, do mesmo modo que não podemos ter uma representação ‘adequada’ das coisas efetivas (isto é, não somos capazes de distinguir *objetivamente* o falso do verdadeiro), não podemos também comunicá-las. Isso se explicaria em função da ruptura que existe entre o domínio da linguagem e o das coisas exteriores, bem

¹ Em outras palavras, a partir de uma reflexão sobre a linguagem na qual essa se apóia, Górgias nos mostra a ontologia apenas como uma possibilidade discursiva entre outras, “pura e simplesmente autolegitimada”. (Cassin, *Ensaio Sofísticos*, São Paulo, Siciliano, 1990, p.11).

como em função de não haver identidade de percepção sensorial ou de idéia entre os diferentes indivíduos. Assim, a língua é posta em xeque, enquanto condutor de pensamento-conhecimento-visão de um indivíduo a outro.² Górgias recusa, portanto, uma relação de causalidade ou identidade entre coisas, percepções e palavras.

Ao recusar uma correspondência entre palavras e coisas exteriores, Górgias nos remete à autonomia da linguagem, o que faz com que “a incomunicabilidade das coisas exteriores não se constitua em uma limitação da palavra”³ e nos abre outras possibilidades de pensarmos o seu papel, que não aquele de representar ou explicar o mundo sensível.

Quanto à noção de verdade, a preocupação primordial de Górgias não parece ser a de estabelecer qualquer definição dogmática do que seria a verdade, mas, antes, justamente a de desmistificar a idéia de que haja uma verdade absoluta, oriunda de uma doação ontológica. Ele, porém, não nega a verdade, e podemos arriscar algumas hipóteses a esse respeito.

Uma vez que o discurso não representa a realidade exterior, e não somos capazes de distinguir o verdadeiro do falso, qual seria então o critério de verdade? Uma hipótese interessante é a de Coelho, que trabalha com a idéia de verdade como construção discursiva, segundo a qual os discursos não seriam reveladores de uma verdade subjacente, mas sim, justamente, os ‘estabelecedores’ das verdades.⁴ Assim, a medida da verdade para Górgias não se identificaria com a correspondência dos fatos, mas com a sua demonstrabilidade.

De acordo com o mito, Palamedes é um herói que participa das campanhas iniciais da guerra de Tróia, mas que, falsamente acusado de traição por Odisseu, é condenado à morte pelos gregos, diante das evidências forjadas por Odisseu contra ele (em razão de rancor e/ou inveja).

² Paes, "Górgias: O Ser e a Linguagem", in *Clássica: Anais da VI Reunião Anual da SBEC* (1991), p.44.

³ Coelho, *Górgias: verdade e construção discursiva*. São Paulo, 1997, Dissertação de Mestrado -USP, p.33.

⁴ Coelho, *ibid.*, p.41.

A partir desse mito, Górgias elabora um discurso em que a personagem/herói se defende da acusação. A escolha de Górgias em elaborar um discurso sob a forma de uma defesa judicial e o modo como ele o faz, desconsiderando as evidências contra Palamedes (infere-se que Odisseu não foi capaz de apresentá-las) e (re)construindo o factual com a lógica argumentativa, nos parecem apropriados para que as premissas sobre a limitação do conhecimento humano e da capacidade da linguagem em indicar a realidade exterior se desdobrem.

Com efeito, no caso de Palamedes, os juízes só podem saber o que for demonstrado a partir dos dois discursos opostos; *a priori*, não existe culpa nem inocência. A verdade é algo *a ser* estabelecido. Nem eles, nem Odisseu, nem a audiência podem ter acesso a qualquer conhecimento desvinculado da opinião, da suposição. Palamedes, o único em condições de conhecer os fatos, isto é, de saber se cometeu ou não traição, tampouco pode apresentar esses fatos diante dos juízes, o que ele pode é apresentar um discurso sobre eles.

Assim, o único modo de se tentar estabelecer qualquer verdade é via linguagem e raciocínio, isto é, demonstrando-a por meio de uma construção lógico-discursiva. É isso o que Palamedes faz, ele “constrói” sua inocência, elaborando um *logos* que se contraponha ao *logos* de seu acusador, sem que, no entanto, haja garantias de que sua inocência se imponha, dada a descontinuidade entre coisas e palavras (como ele mesmo assinala no § 35).

Se formos um pouco mais longe, podemos pensar que Górgias levasse em conta que seus ouvintes conheciam a continuação do mito e sabiam que Palamedes não foi absolvido, mas condenado. O que Górgias estaria nos mostrando, então, é que não há garantias de que uma construção discursiva seja bem sucedida em estabelecer uma verdade, por mais coerente e lógica que possa ser (como é a *Defesa de Palamedes*). Com efeito, numa situação de disputa (seja ela judicial ou não), em que são contrapostos dois *logoi* diferentes acerca da mesma

coisa, e na qual estão envolvidos também os valores e opiniões daqueles que julgam sobre ela, a verdade que surgirá (ou o que será considerado verdade) não decorre necessariamente de uma correspondência com os fatos. Fatos existem, mas são manipuláveis, pois não há nada que não possa ser transfigurado, reconstruído, ou recriado pelo discurso (como nos mostraria a vitória do discurso de Odisseu sobre o de Palamedes).

**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM,
CONHECIMENTO E VERDADE NO PENSAMENTO DE GÓRGIAS E NIETZSCHE**

Nosso objetivo neste apêndice é esboçar alguns paralelos entre o pensamento do sofista Górgias e o de Nietzsche no que se refere a suas concepções de linguagem e de conhecimento bem como à relação desses com a verdade. Não se trata de elaborar uma comparação exaustiva entre dois sistemas filosóficos, pois isso seria por demais precipitado (além de pretensioso) e talvez mesmo ilegítimo. Basta lembrarmos que a informação disponível sobre os sofistas nos foi legada de modo indireto e fragmentado, ou ainda que reflexões sobre linguagem e verdade perpassam diversos escritos nietzschianos (quase uma constante, diríamos). Nosso escopo e intenção, portanto, são bem mais modestos: observar alguns aspectos da relação entre linguagem, conhecimento e verdade esboçada por Nietzsche em seu texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* e em que medida certas dessas reflexões nietzschianas se alinham ao pensamento de Górgias, tal como exposto sobretudo no *Tratado Sobre o Não-Ser ou sobre a natureza*.¹

Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extramoral (VM) é um ensaio de 1873 que faz parte do *corpus* dos textos escritos entre 1872 e 1875 e publicados posteriormente no volume X da primeira edição das obras completas, a de Kröner, Holzer e Horneffer.² O ensaio faria parte do inacabado *Philosophenbuch*, livro no qual “Nietzsche se proporia a traçar as grandes

¹ Para uma análise mais abrangente sobre a posição de Nietzsche em relação à verdade, ver, por exemplo, Nehamas, A. "La négation de la vérité comme condition de la vie", in *Nietzsche: La vie comme littérature*. Paris, P.U.F., ou Machado, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Graal, 2002.

² A edição que serviu de base para o presente trabalho, no entanto, é uma tradução espanhola de Luís M. Valdés, acompanhada de um estudo crítico de Vaihinger: NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – VAIHINGER, H. *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*. Madri, Editorial Tecnos, 1996. As traduções do espanhol para o português são minhas.

linhas duma concepção da filosofia nas suas relações com a arte, a ciência e a civilização em geral”, segundo Angèle K. Marietti em sua introdução à primeira tradução francesa de 1969.³

Nesse ensaio, Nietzsche elabora a crítica da noção de verdade – e desta como base para o conhecimento – por meio da genealogia da linguagem, criticando também outras categorias caras à constituição da metafísica tradicional ocidental, como a idéia de causalidade e a de identidade. Assim, a questão da verdade aparece ligada à do conhecimento, isto é, em termos de uma teoria do conhecimento, mas na perspectiva da linguagem. Dividido em dois capítulos, o ensaio nos apresenta, no primeiro, a questão do conhecimento ligada à linguagem e à conservação da vida, como que a preparar a discussão sobre a oposição entre o homem racional (o filósofo, a par do homem de ciência) e o intuitivo (o poeta, homem da arte na linguagem), desenvolvida no segundo capítulo.

O ensaio inicia-se de modo pouco usual na tradição filosófica moderna, em um estilo mais mítico-narrativo que argumentativo-discursivo: Nietzsche anuncia a tese que será desenvolvida no texto por meio de uma fábula,⁴ no decorrer da qual (assim como nos parágrafos seguintes⁵), o conhecimento é vigorosamente relativizado, aparecendo-nos em seu aspecto transitório, como uma invenção de um intelecto estéril e arbitrário que não ultrapassa o âmbito das relações humanas, invenção esta tomada como centro do universo apenas por seu próprio criador, e associada, portanto, também ao orgulho e à arrogância.⁶

³ Apud Belo, Fernando, *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994, p. 20.

⁴ *Houve uma vez um astro no qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais altaneiro e falaz da “História Universal”, mas, no final das contas, apenas um minuto. (...) Houve eternidades nas quais ele não existira; quando de novo tudo se acabar para ele, nada terá acontecido, pois para esse intelecto não há nenhuma missão ulterior que conduza além da vida humana.* (VM, p.1)

⁵ A fábula dá início ao ensaio, mas em seguida há uma transição à instância discursiva, quando é introduzido um “nós”, aproximando autor do texto e leitores e desfazendo assim a distância mítica inicial (Belo, *ibid.*, p.210).

⁶ Nessa relativização, Nietzsche chega a valer-se de uma comparação metafórica do homem com o mosquito, para afirmar que ambos partilham do mesmo *pathos*, e acaba por apontar o filósofo como o mais soberbo dos homens. Segundo Belo (*ibid.*, p.211), essa colocação é programática, pois já vemos aqui uma oposição (que será dominante no segundo capítulo) entre o homem-que-conta-fábulas (homem intuitivo) e o filósofo (homem racional). Ao mesmo

O intelecto, na concepção nietzschiana, não é mais do que um suplemento humano, um recurso dos seres frágeis que permite a estes sobreviverem frente aos mais fortes e cujo efeito mais geral é o engano. Engano porque esse intelecto opera justamente através da dissimulação e do fingimento, isto é, é fingindo que os seres mais fracos escapam aos mais fortes (sejam homens ou animais), arte⁷ que encontra seu ápice na espécie humana⁸. Engano também porque o orgulho de conhecer e sentir, *como nuvem cegante sobre os olhos e os sentidos dos homens*, faz com que estes se iludam quanto ao valor da existência ao trazer em si uma supervalorização desse conhecer. Mesmo quanto às sensações, o homem ilude-se ao pensar que elas podem conduzi-lo à verdade, quando, em realidade, ele apenas *desliza sobre a superfície das coisas e percebe “formas”*, como se jogasse cabra-cega.⁹

Assim, Nietzsche nos faz repensar a questão do conhecimento humano ao nos mostrar o intelecto como uma mera habilidade suplementar de animais frágeis, ligado essencialmente ao instinto de conservação da vida na disputa entre fortes e fracos, e que tem a ilusão e a dissimulação como seu principal efeito. Como nos indica Belo, “o caráter geral da dissimulação está presente no jogo das relações sociais, na superficialidade das sensações, no engano noturno dos sonhos, na ignorância da fisiologia e do que será mais tarde chamado inconsciente. Todas as portas duma possível verdade instintiva foram fechadas assim, aquelas

tempo, Nietzsche descentraliza a relação “filosófica” entre o homem como conhecedor e o universo, ao contrapor uma fábula que relativiza o conhecimento como algo marginal e efêmero, em um universo que existe muito bem sem ele, ao filósofo, que se considera o centro desse mesmo universo. Note-se que é recorrente a comparação do homem a animais pequenos e frágeis— inseto, pássaro, abelha.

⁷ O termo usado por Nietzsche— *Kunst*— “será um termo forte no texto, o que leva a perceber também que o fingimento não será [sempre] pejorativo” (Belo, *ibid.*, p.214).

⁸ Como observa Belo (*ibid.*, pp.214-15), neste momento do texto nietzschiano é enumerada uma série de fingimentos humanos: a ilusão, a lisonja, mentira e fraude, o discurso nas costas dos outros, a representação, a vida com brilho emprestado, a mascarada, a convenção encobridora, o jogo teatral com os outros e consigo mesmo. “O elemento comum a todos os termos é a dissimulação, a existência de uma fachada que não corresponde à outra face escondida” (p.215). Em tal contexto, Nietzsche pergunta-se como é possível, então, que haja uma inclinação para verdade, sendo este o primeiro momento em que se coloca a questão do impulso à verdade.

⁹ As passagens em itálico (assim como nas páginas seguintes) são citações do texto de Nietzsche.

por onde a Filosofia poderia encontrar uma escapadela”.¹⁰ Considerando-se o conhecimento como invenção humana, o que desponta como originário no homem não é a verdade, mas o fingimento, prévio, portanto, a essa última. Sendo assim, como seria possível um impulso sincero à verdade entre os homens? Qual seria a origem de tal impulso? De que “verdade” estaríamos tratando? Para responder tais questões, Nietzsche remonta à origem social da verdade.

Em um suposto estado natural das coisas o homem viveria sozinho, utilizando seu intelecto (associado à dissimulação e à representação) para sobreviver aos confrontos (frente aos animais e a outros homens). No entanto, a esse estado segue-se/sobrepõe-se um outro, não natural: devido ao fastio e à necessidade, a fim de evitar a “guerra de todos contra todos”, o homem deseja viver gregariamente (*herdenweise* – como rebanho) e é então estabelecido um acordo de paz, uma espécie de pacto social hobbesiano, momento no qual se fixa então o que é verdade. A linguagem social surge como uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas à qual a verdade está ligada, ao menos a verdade que se coloca ao lado da convenção e da lei. É o poder legislativo da linguagem que proporciona também as primeiras leis da verdade, pois é então que se origina o contraste entre verdade e mentira, uma vez que no estado natural das coisas não há critério para decidir o que é verdade ou mentira – tal critério só será definido socialmente, através da linguagem e da convenção.

O mentiroso não é apenas um dissimulador, mas alguém que manipula as designações válidas, as palavras, abusando das convenções consolidadas, substituindo ou invertendo nomes. Caso faça isso de modo prejudicial, em seu próprio interesse, a sociedade não confiará mais nele; não porque os homens temam ser enganados, mas sim, prejudicados pelo engano.

¹⁰ Belo, *ibid.*, p.218.

Assim ocorre também com a verdade: os homens desejam apenas suas conseqüências agradáveis, isto é, as que mantêm a vida, e são indiferentes às verdades puras e sem conseqüências (ao conhecimento puro) e hostis frente às de efeito prejudicial ou destrutivo. Assim, Nietzsche procura demonstrar como verdade e mentira são convenções de linguagem que se estabelecem em termos de uma moral utilitária dentro de uma luta de interesses, e que a ilusão (posto que utilitária) não desaparece com a paz lingüística da verdade.¹¹

Quanto às convenções lingüísticas, seriam elas produtos do conhecimento? Pode-se pensar a linguagem como a expressão adequada da realidade? São concordes as designações e as coisas?¹² Isto é, a verdade é inerente à linguagem? Ao nos colocar essas questões, a análise nietzschiana desloca a interrogação sobre a verdade do paradigma do conhecimento para o da linguagem, elaborando uma crítica à linguagem através da genealogia da palavra e, em seguida, da do conceito¹³.

Nietzsche inicia sua análise da palavra denunciando, através de alguns exemplos da linguagem corrente, o caráter arbitrário e antropomórfico das designações: atribuímos gêneros às coisas, designamos seres de acordo com seus atributos, com parcialidade preferindo ora um ora outro. A existência de línguas diferentes também seria um exemplo de que com as palavras não se chega nem à verdade nem à expressão adequada das coisas, pois o formador da língua

¹¹ Cf. Belo, *ibid.*, p.220.

¹² “Nietzsche levanta aqui a depois célebre (com Saussure) questão sobre a arbitrariedade do signo” (Belo, *ibid.*, p. 275). Uma questão que, no ocidente, parece remontar à época dos sofistas (em outros termos, diríamos, para evitar o anacronismo) e foi amplamente examinada por Platão (ver o *Crátilo*, por exemplo, cujo tema central é justamente a relação entre as palavras e as coisas) e pelos estóicos.

¹³ Como observa Belo (*ibid.*, p.222), antes mesmo de chegarmos à análise da palavra a hipótese duma resposta afirmativa às questões colocadas acima é negada, antecipando-se o tema do esquecimento: é ele que permite ao homem presumir que possui uma “verdade” (as aspas sublinhando a distância que o texto toma em relação a ela) no grau agora designado, isto é, verdade “no sentido de uma determinada tradição filosófica: a que caracteriza o conhecimento (das coisas), no sentido da verdade da correspondência entre as designações e as coisas (...). Vinda antes da questão da palavra, esta desconsideração da filosofia impugnada insinua que o seu contentar-se com cascas vazias ou com a troca de ilusões por verdades é conseqüência da sua não interrogação da linguagem, desse esquecimento”.

não faz senão designar *a relação das coisas com os homens e para expressá-las apela às metáforas mais audazes*. Como observa Belo, o termo ‘relações’ recapitula a subjetividade ou arbitrariedade da designação: “a filosofia que se está a combater põe na coisa uma causa exterior a nós, fá-lo numa conclusão posterior, o que já é resultado dum emprego falso e ilegítimo do princípio da razão (*des Satzes vom Grunde*), a expressão técnica do alemão contendo solo e frase, proposição, como se o que a razão filosófica fizesse no seu princípio fosse estabelecer um solo para as suas proposições, por via de causalidade, e se se tratasse aqui de dinamitar esse solo causal da linguagem”.¹⁴ Expliquemos melhor.

A palavra, para Nietzsche, seria a reprodução sonora de um impulso nervoso, isto é, o homem não tem acesso à “coisa em si” (que define, em terminologia kantiana, a verdade pura, sem conseqüências), mas apenas à excitação nervosa provocada por ela (a “coisa em si” não somente seria inalcançável como também indesejável para o formador da língua). Entre essa excitação nervosa e o som há uma dupla transposição metafórica: a excitação é extrapolada em uma imagem (primeira metáfora), que por sua vez é transposta em um som (segunda metáfora). Nos dois casos, há um salto total de uma esfera a outra, completamente distintas e sem relação de causalidade entre si.¹⁵ Assim, a origem da linguagem não segue um processo lógico, e todo o material (as palavras) sobre e a partir do qual trabalha o homem da verdade (o filósofo) não procede de nenhuma essência das coisas, mas apenas da imaginação, da capacidade humana de criar metáforas, analogias e modelos.¹⁶

¹⁴ Belo, *ibid.*, p.223.

¹⁵ “Excitação nervosa, imagem, som, esfera: paradigma por assim dizer fisiológico-psicológico, em que o acento se faz na irredutibilidade das esferas entre si (...) negando-se qualquer causalidade entre elas, qualquer nexos lógico, como aliás entre a primeira esfera e a dos objetos, entre a esfera ‘subjetiva’ e a ‘objetiva’”, Belo, *ibid.*, p.225. Os exemplos dados por Nietzsche são extremos: um pintor sem mãos e um surdo que tenta explicar o som.

¹⁶ Nietzsche compara o trabalho do homem com o da abelha, assinalando a diferença que o eleva acima dessa: enquanto a abelha retira da natureza a matéria prima para seu trabalho, o homem retira essa matéria de si mesmo. Enquanto criador, o homem é fator de admiração, mas não por uma possível inclinação à verdade, e sim pela arquitetura sofisticada de sua criação. (*VM*, pp.27-28).

A palavra torna-se conceito na medida em que não serve para evocar a experiência singular e individualizada à qual deve sua origem, mas, pelo contrário, serve a um sem número de casos mais ou menos semelhantes, porém nunca idênticos. Os conceitos nascem da equiparação do que não é igual, bem como do esquecimento da experiência única e individual duma palavra que nasce. Assim, “do esquecimento da primeira gênese se forma o conceito, esquecimento [por sua vez] da diferença das experiências (na repetição da palavra), que identifica o que não é idêntico: nasce assim o conceito de duplo esquecimento”.¹⁷ O conceito aparece como secundário, resultado de um longo e lento processo de designação repetitiva, com o que se desfaz a possibilidade de uma pulsão para a verdade, ao menos enquanto original, instintiva¹⁸.

Os exemplos apresentados por Nietzsche para a discussão dos conceitos apontam para a crítica da causalidade da representação. Assim, discute-se primeiramente a representação de algo da natureza, o conceito de folha, a fim de mostrar como esse conceito é construído a partir do apagamento/esquecimento das diferenças entre as folhas, como se na natureza houvesse algo separado das folhas que fosse “a folha”, uma espécie de forma original de que todas as folhas seriam cópias, sem que nenhuma dessas cópias fosse o fiel retrato da forma original (como pretende o idealismo de Platão). O outro exemplo tratado por Nietzsche traz também a crítica da causalidade da representação em torno da realidade das ações: a partir de uma série de ações individuais, portanto diferentes, as quais denominamos, por exemplo, honestas (mais uma vez esquecendo-nos das diferenças entre elas), inferimos uma *qualitas*

¹⁷ Belo, *ibid.*, p.228.

¹⁸ Se no segundo capítulo do texto nietzschiano fala-se em pulsão para a formação de metáforas, “é porque justamente foi a designação metafórica que ocupou o lugar originário, tornado inconsciente e portanto pulsional ou instintivo pelo processo de esquecimento. Aí se pode inserir a intuição, para o que era necessária a problemática filosófica do conhecimento a que ela pertence: a intuição substitui a sensação, desfeita a causalidade “objetiva” e colocada no “subjetivo” da arbitrariedade”, Belo, *ibid.*, p.278.

occulta que chamamos de honestidade, conceito formulado *a posteriori*, sem que saibamos absolutamente nada de uma qualidade essencial chamada honestidade.

Desse modo, a desconsideração do individual e das diferenças nos dá o conceito assim como a forma, quando a natureza não conhece formas, conceitos ou gêneros; a natureza é exterior ao homem, “é o lugar das coisas em si, lugar dessa outra esfera, outra do que a antropomórfica em que se estabelece a forma (conhecimento sensível), o conceito (intelectual) e a própria antítese genérico/individual (...) Antropomorfismo quer dizer que não nasce da essência das coisas, remate análogo ao da gênese da palavra.”¹⁹

Nietzsche, portanto, nega a universalidade e a objetividade do conhecimento. Como observa Machado, o importante na crítica do conhecimento e da verdade é ressaltar o antropomorfismo que os caracteriza: o conhecimento e a verdade não provêm e tampouco correspondem à “essência das coisas”, a verdade não é real e válida universalmente, independentemente do homem.²⁰

Assim, a partir da genealogia da palavra e do conceito percebemos que a verdade, para Nietzsche, emerge apenas da esfera das relações humanas e torna-se mais clara a definição de verdade que ele apresenta, sem que haja qualquer alusão às coisas ou a suas essências:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos, enfim uma soma das relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas,

¹⁹ Belo, *ibid.*, p. 229. De acordo com o autor (*ibid.*, p.231), “a necessidade da gênese da palavra antes da do conceito aparece à sua luz, ela foi necessária para desfazer um solo de realidade fixa a que o conhecimento e a linguagem se adequariam, solo que dará lugar posteriormente à metáfora do rio e colocará de forma radicalmente nova [*sic*] a questão da linguagem”.

²⁰ Machado, R., *Nietzsche e a Verdade*, p.102. O autor observa a importante diferença entre esse texto (VM) e os escritos que caracterizam a análise genealógica realizada posteriormente: o desaparecimento de toda consideração sobre essência, que neste momento ainda está presente na argumentação, mesmo que seja apenas para afirmar o caráter antropomórfico do conhecimento. Quanto à afirmação desse caráter, não podemos deixar de observar o quanto Nietzsche parece ser leitor de Protágoras e do homem como medida de todas as coisas (ver também *A Gaia Ciência*, § 301).

canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (VM, p.25)

Essa definição de verdade nos remete à figuratividade de toda linguagem, característica esta que parece ser esquecida pelos homens em sua pretensa verdade falsamente literal. Como observa De Man, “a degradação da metáfora reduzida a significado literal não é condenada por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar. É uma crença ingênua no significado próprio da metáfora, sem consciência da natureza problemática de seu fundamento factual, referencial”.²¹ A verdade é mentira inconsciente, resultante de costumes seculares, cujo longo tempo de consolidação e uso fez esquecer o primeiro e original tempo metafórico. Apenas em virtude do esquecimento da gênese da palavra e do conceito, dessa inconsciência, o homem adquire o ‘sentimento’ da verdade, ou a crença nela. As verdades são ilusões que foram esquecidas como tal, assim, ser veraz é mentir em rebanho, isto é, usar as metáforas usuais, as canônicas.²²

No entanto, a cristalização de uma metáfora não garante a necessidade e a legitimação exclusiva dessa metáfora, pois para isso seria preciso supor uma relação de causalidade estrita entre a imagem e o impulso nervoso que a motivou, quando esta relação não é, em si, necessária. A análise nietzschiana parte do princípio de que não há uma “percepção correta”, supô-la é:

²¹ De Man, Paul, *Alegorias da leitura: Linguagem Figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.133.

²² A definição nietzschiana de verdade nos mostra, assim, mais uma vez, que o conceito e a verdade do homem racional pertencem ao domínio das convenções da linguagem, pois é esta que originariamente trabalha na construção dos conceitos (e, mais tarde, a ciência).

um absurdo pleno de contradições, pois entre duas esferas absolutamente distintas, como são sujeito e objeto, não há nenhuma causalidade, exatidão, expressão, senão, no mais alto grau, uma conduta estética, um extrapolar alusivo, um traduzir balbuciante para uma linguagem completamente estranha, para o que se necessita uma esfera intermediária e uma força mediadora, livre ambas para poetizar e inventar. A palavra “fenômeno” encerra muita sedução, por isso, na medida do possível, procuro evitá-la, uma vez que não é certo que a essência das coisas se manifeste no mundo empírico. (VM, p.29-30, o grifo é meu)

Para Foucault, toda essa argumentação, ou melhor, investigação, nos permite concluir que não há um sentido original: as palavras, inventadas pelas classes superiores, não indicam um significado, mas impõem uma interpretação. Desse modo, podemos concluir que a linguagem é arbitrária e metafórica e a palavra deve ser entendida como signo: as idéias não são falsas ou verdadeiras, mas “sinais”, e a única coisa permitida é sua interpretação.²³

Desse modo, para usar as palavras de Belo, a definição nietzschiana da verdade é antes uma antidefinição da verdade, “denúncia das definições, uma dissolução do discurso intemporal da verdade”.²⁴ A genealogia da linguagem “desconstruiu” a construção científica ou filosófica: o conhecimento vem à luz como uma construção sobre alicerces tão móveis como a água de um rio, ilusões, bem como ligado à luta de forças, à disputa pelo poder.²⁵

É o mundo da verdade criado pela linguagem dos conceitos que torna possível uma construção (metáfora recorrente no texto nietzschiano) piramidal de castas e graus, bem como a instituição de leis e privilégios, subordinações e delimitações, opondo-se, assim, ao mundo das primeiras impressões, móvel e fluente como um rio, como um mundo construído, mais firme, regulador e imperativo, mundo esse da conservação, da lei, do poder e da hierarquia.

²³ Foucault, M., “Nietzsche, Freud, Marx” (1967), in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p.9.

²⁴ Belo, *ibid.*, p.233.

²⁵ Cf. Belo, *ibid.*, pp.240-41.

Nietzsche estaria então negando a existência da verdade, no sentido de negar que qualquer uma de nossas crenças corresponde à realidade, como defendem alguns de seus intérpretes mais radicais?

Como sugere Richardson, um modo de entender a crítica nietzschiana é não vê-la como uma recusa total da verdade, mas como a recusa de uma certa concepção dessa, ou de certas razões para se almejá-la. Em outras palavras, o alvo de sua crítica não seria a verdade *per se*, mas uma noção de verdade e a motivação (oculta) que leva os homens a buscá-la.²⁶

É desse modo que Gemes, por exemplo, analisa a posição de Nietzsche: Nietzsche não pretende rejeitar a verdade (ou pretensões a ela), assim como não pretende elaborar uma nova teoria da verdade. Ele “não está interessado na noção de verdade *per se*”,²⁷ nem em defini-la, mas sim “no papel que o conceito e a retórica da verdade desempenharam nas várias culturas”.²⁸ Assim, segundo Gemes, o ataque principal de Nietzsche estaria voltado para o *valor* da verdade. Ele não teria uma teoria sobre o que seja a verdade, nem estaria oferecendo argumentos pró ou contra ela, o que o tornaria isento de qualquer paradoxo.

De fato, não nos parece que Nietzsche esteja procurando estabelecer aqui, em *VM*, um conceito rigoroso e sistemático de verdade, afinal, em nenhum momento do texto encontramos uma definição sobre um outro tipo de verdade que não seja a que está sendo criticada. A questão não seria propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade. O que o discurso nietzschiano nos aponta são as astúcias argumentativas, as brechas, as fragilidades dos discursos fechados das “grandes verdades”, denunciando-lhe os fundamentos pretensamente sólidos. É uma espécie de filologia ou arqueologia do conhecimento.

²⁶ Richardson, “Introduction”, in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. and Leiter, B., Oxford University Press, 2001, p.16.

²⁷ Gemes, K., “Nietzsche’s Critique of Truth”, in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. and Leiter, B., Oxford University Press, 2001, p.56.

²⁸ Gemes, *ibid.*, p.41.

De acordo com Machado, a análise de Nietzsche nunca se situa em um nível propriamente epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento.²⁹ Sua crítica é, antes, uma crítica da própria idéia de verdade como valor superior, como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico. “Se há uma recusa de uma teoria do conhecimento, é porque o problema da ciência não pode ser resolvido no âmbito da própria ciência”.³⁰ Desse modo, como aponta Machado, a investigação nietzschiana sobre a verdade e o conhecimento os articula com a dimensão política e social, a fim de nos mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral. Nietzsche, no entanto, não estabelece uma teoria moral: “a perspectiva que denuncia a oposição verdade–mentira como fundada na moral é, como Nietzsche a denominou, extramoral”; uma perspectiva que afirma a necessidade da ilusão e lhe atribui o mesmo valor que o do conhecimento, daí o fato de essa perspectiva implicar uma apologia da arte.³¹ Feita a análise genealógica da verdade, o próprio contraste entre verdade e mentira se esvazia de sentido, uma vez que esse contraste também é antropomórfico, pertence ao mundo da linguagem e da convenção.

Não se trata, portanto, de erigir um novo critério de verdade, mas de fazer a crítica do valor da verdade, o que é, como observa Machado,³² um alvo permanente da filosofia de Nietzsche. “Questionar a verdade do conhecimento não implica necessariamente querer formular – nem que seja inevitável formular – um discurso sobre a verdade da verdade. Negando o privilégio da verdade, a filosofia de Nietzsche não poderia reivindicar para si

²⁹ Machado, *ibid.*, p.38.

³⁰ Machado (*ibid.*, p.7): “Em outras palavras, não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando a seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento de uma verdade cada vez mais científica”.

³¹ Machado, *ibid.*, pp.38-39.

³² Machado, *ibid.*, p.99.

própria a verdade – mesmo que fosse outra ou superior – sob pena de diminuir a radicalidade de sua crítica”,³³ e, acrescentaríamos, de incorrer em contradição e dogmatismo.³⁴

A finalidade primeira da crítica nietzschiana seria então a de questionar os valores, suspeitar do valor dos valores como eternos, imutáveis e inquestionáveis, mostrando-nos como esses valores são, ao contrário, histórica e socialmente construídos.

Ainda que em *VM* Nietzsche admita a existência da “coisa em si”, no decorrer de sua análise sua posição se revela agnóstica: a verdade transcendente é de certo modo recusada como questão insolúvel, posto que inacessível.³⁵ Decorre daí o fato de não haver sentido em negar qualquer verdade, pois, se não conhecemos a realidade, como podemos afirmar ou negar qualquer correspondência? Qual seria o critério?³⁶

³³ Machado, *ibid.*, p.104.

³⁴ Segundo Geuss, o interesse de Nietzsche é “criticar a teoria da correspondência da verdade e a crença inquestionável no valor absoluto da verdade, mas ele não tenta substituir a teoria da correspondência pela sua própria ‘teoria’ da verdade.” Para esse autor, o modo mais profícuo de interpretar Nietzsche não é vê-lo como proponente de sua própria versão do que seja a verdade, mas sim como o formulador de uma nova questão, deslocando a questão (platônica) “o que é a verdade?” para a questão “como e por que a vontade de verdade surge?”. Geuss, R. “Nietzsche and Genealogy”, in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. and Leiter, B., Oxford University Press, 2001, pp.328-29.

³⁵ *A omissão do individual e do real nos proporciona o conceito do mesmo modo que nos proporciona a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos, assim como nenhum tipo de gênero, senão somente um x que é para nós inacessível e indefinível. Também a oposição que fazemos entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não procede da essência das coisas, tampouco ainda quando nos aventuramos a dizer que não lhe corresponde: de fato, seria uma afirmação dogmática e, enquanto tal, tão indemonstrável como seu contrário.* (*VM*, pp.24-25).

³⁶ Segundo Clark (“Language and Truth: Nietzsche’s Early Denial of Truth”, in *Nietzsche Critical Assessments*, edited by Conway, D. W. and Groff, P. S., vol. II. London, New York, Routledge, 1998, pp.40-43), em *VM* a análise de Nietzsche se alterna entre três posições: a kantiana, a neo-kantiana e a agnóstica. Essa autora defende a idéia de que há sim uma recusa da verdade em *VM*, uma recusa que só seria superada nos trabalhos posteriores de Nietzsche, nos quais o filósofo adotaria então de modo inequívoco a posição neo-kantiana já presente em *VM*– a rejeição da verdade metafísica ou transcendente como uma contradição em termos– “pois ele já teria rejeitado como contraditória a própria idéia de “coisa em si”, perdendo qualquer base para a negação da verdade, ou para seu equivalente, a tese de que o conhecimento humano falsifica a realidade”, Clark, “The Development of Nietzsche’s Later Position on Truth”, in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. and Leiter, B., Oxford University Press, 2001, p.59.

Recusa da existência de um critério puramente objetivo para definição de ‘verdade’; “suspeita” em relação ao valor da pretensa verdade postulada pela ontologia e desmistificação do discurso ontológico, como ponto de partida para a elaboração de um pensamento/discurso antimetafísico: pontos comuns ao pensamento de Górgias e Nietzsche, o que já nos permitiria alinhá-los a uma tradição filosófica alternativa à metafísica. Diríamos mesmo que, ao lado de Nietzsche, poderíamos incluir Górgias entre aqueles que Foucault, com felicidade, chamou de “mestres da suspeita”. No entanto, reconhecemos que por si só isso não bastaria, ainda seria pouco para afirmarmos uma convergência de pensamento, dado o caráter muito genérico de tais afinidades.

O que gostaríamos de estabelecer como convergência entre esses dois pensadores, tão distantes e próximos ao mesmo tempo, é, sobretudo, o fato de que o desmonte do pensamento ontológico se dê via linguagem, na e pela linguagem. Em outras palavras, a partir de uma reflexão sobre a linguagem na qual se apóia a ontologia.

Com ambos, a língua é posta em xeque, enquanto condutor de pensamento-conhecimento-visão de um indivíduo a outro.³⁷ E a ontologia, vista apenas como uma possibilidade discursiva entre outras, “pura e simplesmente autolegitimada”.³⁸

Nietzsche opera pela análise genealógica da palavra e dos conceitos, Górgias, pela análise do discurso ontológico fundador; ao fazê-lo, ainda que realcem aspectos diferentes, ambos, direta ou indiretamente, expõem o caráter artificioso da linguagem e deixam claro que se servem dele como instrumento. Ao analisarem o funcionamento da linguagem, ambos acabam por rejeitar uma teoria da correspondência entre palavras e objetos exteriores ontologicamente pré-existentes e recusam à linguagem a função primordial de “representar” o

³⁷ Paes, "Górgias: O Ser e a Linguagem", in *Clássica: Anais da VI Reunião Anual da SBEC* (1991), p.44, a propósito de Górgias.

³⁸ Cassin, *Ensaio Sofísticos*, São Paulo, Siciliano, 1990, p.11, a propósito de Górgias e da sofística em geral.

mundo exterior, bem como recusam uma relação de causalidade ou identidade entre coisas, percepções e palavras. Sua preocupação primordial não parece ser a de estabelecer qualquer definição dogmática do que seria a verdade, mas, antes, justamente a de desmistificar a idéia de que haja uma verdade absoluta, oriunda de uma doação ontológica.

Dada a impossibilidade do discurso de indicar uma realidade exterior ao discurso, a conseqüência, no pensamento de ambos, parece ser a revalorização da autonomia da linguagem, com ênfase não apenas no aspecto ficcional, artificioso da linguagem, mas também no papel que essa linguagem (e seu manejo) desempenha na construção do conhecimento e na sociedade (o uso político, no sentido amplo, do discurso), visto seu poder criativo (como exposto no *Tratado*) e persuasivo, ou mesmo coercitivo (vide o *Elogio a Helena*).

Esses são alguns aspectos do que poderíamos chamar de afinidade entre o pensamento de Górgias e o de Nietzsche. Sem dúvida, ainda há muito a discutir a respeito da posição de Nietzsche e de Górgias, e muitas objeções podem e devem ser levantadas, uma vez que foi traçado aqui apenas um esboço do que pode ser uma proximidade entre dois modos de pensar a linguagem, seu papel na sociedade e na construção do conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

Edições e Traduções de Górgias

BARBOSA, M. J. *Górgias, Testemunhos e fragmentos*. Lisboa, Colibri, 1993.

BURY, R. G. (trad.) "On not being", in *Sextus Empiricus (Against the Logicians I)*.
Cambridge, London, Harvard University Press, 1967.

DIELS, H – KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim, Weidemann, 1989.

CASSIN, B. *De MXG – "De Melisso, Xenophane, Gorgia", in Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?* Paris, Seuil, 1998.

DUMONT, J-P. *Les Sophistes, Fragments et Témoignages*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

HETT, W. S. (trad.) "On Melissus, Xenophanes, and Gorgias", in *Aristotle: minor works* (ed. by Goold, G. P.). Cambridge, London, Harvard University Press, 1993.

TAPIA ZÚÑIGA, P. C. *Gorgias de Leontini, Fragmentos- introducción, traducción y notas*. Ciudad Universitaria, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

UNTERSTEINER, M. *I sofisti, testimonianze e frammenti*. Florença, Fasc.I, *Protagora e Seniade*, 1961, 2ª ed.; Fasc.II, *Gorgia, Licofrone e Prodico*, 1961, 2ª ed.; Fasc.III, *Trasimaco, Ippia, Anon. Iamblich, Dissoi Logoi, Anon. peri nonom, Anon. peri mousikes*, 1954; Fasc. IV (com Battezzatore), *Antifonte, Crizia*, 1962.

Outros textos e estudos críticos

ANTIPHON. *The Speeches* (Gagarin, M., ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

ANTIPHON. *Discours* (Gernet, L., ed.). Paris, Les Belles Lettres, 1989.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

ARISTOTLE. *On Sophistical Refutations* (traduzido por E. S. Forster e editado por G. P. Goold). Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1978.

BOLLACK, J. “Les sophistes, dans Athènes au temps de Périclès”. *Age d’Or et Réalités*. Paris, 1963, pp.210-229.

CALÓGERO, G. “Gorgias and the socratic principle *Nemo sua sponte peccat*”. *Journal of Hellenic Studies* (1957), pp.12-17.

CAPIZZI, A. “La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique”, in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986.

CASSIN, B. ““Barbarizar” e “cidadanizar” ou Não se escapa de Antifonte”, in Gregos, *Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

CASSIN, B. *L’effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995.

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

CASSIN, B. “Du faux ou du mensonge à la fiction”, in *Le Plaisir de Parler*. Paris, Minuit, 1986.

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

- CASSIN, B. "Procédures sophistiques pour construire l'évidence", in *Dire l'évidence – philosophie et rhétorique antique*. Paris, Montreal, L'Harmattan, 1997.
- CASSIN, B. et NARCY, M. *La Décision du Sens: le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris, Vrin, 1989.
- CAVALLO, G. *Libros, editores y público en el mundo antiguo*. Madrid, Alianza, 1995.
- CLASSEN, C. J. "The study of language among Socrates's contemporaries". *Proceedings of the African Classical Associations* (1959), pp.33-49.
- COELHO, M. C. M. N. *Górgias: verdade e construção discursiva*. São Paulo, 1997, Dissertação de Mestrado -USP.
- COLLARD, C., CROPP, M. J., GIBERT, J. *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, vol.II. Oxford, Oxbow Books, 2004.
- COLLI, G. *Gorgia e Parmenide*. Milano, Adelphi Edizioni, 2003.
- COULTER, J. A. "The relation of the Apology of Socrates to Gorgias's Defense of Palamedes and Plato's critique of Gorgianic rhetoric". *Harvard Studies in Classical Philology* (1964), pp.269-303.
- DANBLON, E. "La rationalité du discours épideictique", in *La mise en scène des valeurs – La rhétorique de l'éloge et du blâme*. Lausanne, Paris, Delachaux et Niestlé, 2001.
- DANDREY, P. "Poétique de l'épideictique paradoxal", in *L'Éloge Paradoxal – de Gorgias à Molière*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- DANDREY, P. "Tradition antique et médiévale", in *L'Éloge Paradoxal – de Gorgias à Molière*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- DUPRÉEL, E. *Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1980.
- FURLEY, D. J. "Antiphon's case against Justice", *Hermes* (1981), pp.81-91.

- GRAESER, A. "On language, thought and reality in Ancient Greek Philosophy".
Dialectica 31 (1977), pp.360-88.
- GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- HAVELOCK, E. A. *The liberal temper in greek politics*. Londres, 1957.
- HAVELOCK, E. A. "The Linguistic Task of the Presocratics", in *Language and thought in early Greek philosophy*, ed. Kevin Robb. Hegeler Institute, 1983.
- HOLLAND, R. F. "On making sense of a philosophical fragment". *Classical Quarterly* (1956), pp.215-220.
- 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.
- KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton University Press, 1963.
- KERFERD, G. B. "The first greek sophists", *Classical Review* 64 (1950), pp.8-10.
- KERFERD, G. B. "Meaning and Reference. Gorgias and the relation between language and reality", in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- KOUTLOUKA, Maria. E. "Existe-t-il l'Élement de la "Convention" dans la philosophie politique de Protagoras ?", in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the

- Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984.
- LATOURET, B. "Le 'pédofil' de Boa Vista – montage photo-philosophique", in *La clef de Berlin*. Paris, La Découverte, 1993.
- LEVI, A. *Storia della Sofistica*. Nápoles, Morano, 1966.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early greek thought*. Cambridge University Press, 1971.
- LONG, A. A. "Methods of argument in Gorgias' *Palamedes*", in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984.
- LÓPEZ, R. "Reinterpretación de los sofistas". *Excerpta* 3, maio de 1996.
- LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes*. Paris, Payot, 1993.
- LORENZ, K. e MITTELSTRASS, J. "On rational philosophy of language: the programme in Plato's *Cratylus* reconsidered". *Mind* (1967), pp.1-20.
- MAZZARA, G. "L'Ontologia Positiva di Gorgia", in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984.
- MAZZARA, G. "Unità metodologica e concettuale nel *Peri tou me ontos* e nelle opere epidittiche *Elena e Palamede*", in *Gorgia e la sofistica: Atti del Convegno Internazionale Lentini – Catania, 12-15 dic., 1983, a cura di L. Montoneri e F. Romano, Sicularum Gymnasium XXXVIII*, 1985.

- McCOMISKEY, B. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Southern Illinois University, 2002.
- MOMIGLIANO, A. *Sagesses Barbares*. Paris, La Découverte, 1999.
- MOST, G. W. “Sophistique et herméneutique”, in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986.
- MOURELATOS, A. P. D. “Gorgias on the function of language”, in *Gorgia e la sofistica*, Atti del Convegno Internazionale Lentini – Catania, 12-15 dic., 1983, a cura di L. Montoneri e F. Romano, *Sicularum Gymnasium XXXVIII*, 1985, pp.607-38.
- MÜLLER, R. “Sophistique et démocratie”, in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986.
- NATALI, Carlo (org.). *Sei Lezioni sulla Sofistica*. Roma, Jouvence, 1989.
- NOEL, Marie-Pierre. *Gorgias de Léontini: témoignages, texte critique traduit et commenté des oeuvres et fragments*. Tese de doutorado. Paris IV-Sorbonne, 1989.
- NOEL, M-P. “Lectures, relectures et mélectures des sophistes”, *Noesis* 2 (1998), 19-36.
- PAES, C. L. M. "Górgias: O Ser e a Linguagem", in *Classica: Anais da VI Reunião Anual da SBEC* (1991), pp.41-47.
- PAES, C. L. M. "Platão: o instante e a caverna", *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, nº 3 (1988), pp.113-119.
- PAES, C. L. M. *Protágoras: o homem da medida ou a medida do homem?*, Anais da Jornada de Pesquisadores da UFRJ, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, 1994.
- PAES, C. L. M. "O Rouxinol do Sofista e as Cigarras de Sócrates", in *Ensaio de Filosofia*. Petrópolis, Vozes, 1999.

- PALUMBO, L. "Evento ed Interpretazione nell' *Encomio di Elena* e nella *Difesa di Palamede*", in *Gorgia e la sofistica: Atti del Convegno Internazionale su Gorgias e la Sofistica*. Lentini – Catania, 1983.
- PERNOT, L. "L'Éloge en Question", in *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993.
- PERNOT, L. *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol.1. São Paulo, Loyola, 1993.
- REDING, J-P. *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*. Berna, Peter Lang, 1985.
- RIBEIRO, A. M. *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. São Paulo, 2002, Tese de Doutorado.
- ROMEYER DHERBEY, G. "Le discours et le contraire." *Les Études philosophiques* 4 (1970), pp.475-497.
- ROMEYER DHERBEY, G. *Les sophistes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- ROMILLY, J. "Gorgias et le pouvoir de la poésie". *Journal of Hellenic Studies* XCIII (1973), pp.155-162.
- ROMILLY, J. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris, Editions de Fallois, 1988.
- ROMILLY, J. *Magic and Rethoric in Ancient Greece*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1975.
- ROSSETI, L. "La certitude inébranlable", in Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique – Colloque de Cerisy*. Paris, Vrin, 1986.
- ROSSETI, L. "Rhétorique des Sophistes – Rhétorique de Socrate", in Voudouris, K. I. (ed.) *He Arkhaia Sophistike - The Sophistic Movement* (Papers read at the First

- International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982). Atenas, Athenian Library of Philosophy, 1984.
- SOLMSEN, F. (*Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton University Press, 1975.
- SPATHARAS, D. G. "Patterns of argumentation in Gorgias" *Menmosyne*, vol. LIV, Fasc. 4 (2001), pp.393-408.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999.
- SILVESTRE, M. L. "Una lettura aristotelica di Gorgia: le ragioni di un silenzio", in *Gorgia e la Sofistica*, Atti del Convegno Internazionale. Lentini-Catania, 12-15 de dezembro, 1983. A cura di Montoneri, L. e Romano, F..Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Catania.
- TORDESILLAS, A. "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairós*", in *Le Plaisir de Parler*. Paris, Minuit, 1986.
- UNTERSTEINER, M. *I Sofisti, seconda edizione con un appendice su le origine sociali della Sofistica*. Milão, Lampugnani Nigri, 1967, 2 vol..
- VERDENIUS, W. J. "Gorgias' doctrine of deception", *Hermes* (1981), pp.116-128.
- VITALI, R. *Gorgia: Retorica e Filosofia*. Urbino, Argalia Editore, 1971.
- WARDY, R. *The Birth of rhetoric:Gorgias, Plato, and their successors*. Londres, New York, Routledge, 1998.
- WOODFORD, S. "Palamedes seeks revenge", *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994), pp.164-169.

WOODRUFF, P. "Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias", in Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1999.

Estudos críticos sobre Nietzsche

BELO, F. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

CADERNOS DE TRADUÇÃO. *Górgias: Tratado do não-ente, Elogio de Helena. Nietzsche: Curso de Retórica*. São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 1999, nº 4.

CLARK, M. "Language and Truth: Nietzsche's Early Denial of Truth", in *Nietzsche Critical Assessments*, edited by Conway, D. W. e Groff, P. S., vol. II. London, New York, Routledge, 1998.

CLARK, M. "The Development of Nietzsche's Later Position on Truth", in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. e Leiter, B.. Oxford University Press, 2001.

DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: Linguagem Figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1996.

FOUCAULT, M. "Nietzsche, Freud, Marx", in *Dits et Écrits*. Paris, Gallimard, 1967.

GEMES, K. "Nietzsche's Critique of Truth", in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. e Leiter, B.. Oxford University Press, 2001.

GEUSS, R. "Nietzsche and Genealogy", in *Oxford Readings in Philosophy: Nietzsche*, edited by Richardson, J. and Leiter, B.. Oxford University Press, 2001

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Graal, 2002.

NEHAMAS, A. "La négation de la vérité comme condition de la vie", in *Nietzsche: La vie comme littérature*. Paris, P.U.F.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – VAIHINGER, H. *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*. Madrid, Editorial Tecnos, 1996.