

A ARTICULAÇÃO ENTRE OS DISCURSOS REMANESCENTES DE GÓRGIAS DE LEONTINI

THE CONNECTION BETWEEN THE REMAINING DISCOURSES OF GORGIAS
FROM LEONTINI

Josiane T. Martinez¹

RESUMO: O presente trabalho se propõe a investigar como os discursos remanescentes de Górgias de Leontini (*Tratado sobre o não ser, Elogio a Helena e Defesa de Palamedes*) se articulam no que diz respeito às ideias gorgianas sobre conhecimento, linguagem e discurso. Em nossa análise, partimos do pressuposto de que esses discursos apresentam uma coerência não apenas formal ou estilística, mas também conceitual, que nos proporciona, senão uma teoria explícita e categórica sobre o conhecimento e a linguagem, ao menos alguns princípios que nos permitem inferir um modo relativamente novo de pensar e conceitualizar a linguagem e o discurso em sua relação com o conhecimento.

Palavras-chave: Górgias, linguagem, discurso, verdade.

ABSTRACT: The present paper proposes itself to investigate how the remaining discourses of Gorgias from Leontini (*On not being, Encomium of Helen and Defence of Palamedes*) are connected in regard to Gorgias' ideas about knowledge, language and discourse. In our analysis we presuppose that these discourses present a coherence not only formal or stylistic, but a conceptual one too, that provides, if not an explicit and categorical theory about knowledge and language, at least some principles of a relative new way of thinking and conceptualizing the language and the discourse in their relation to knowledge.

Keywords: Gorgias, language, discourse, truth.

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

¹ Professora Adjunta da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/EFLCH – UNIFESP. E-mail: josianetm@yahoo.com.br.

natureza e da verdade, bem como nos aponta o caráter demiúrgico do *lógos*, como bem o expôs Cassin.²

Considerando que seus outros dois discursos remanescentes que chegaram completos até nós também refletem, embora de outra forma, seu pensamento filosófico, é nosso objetivo aqui analisar como se dá essa espécie de relação entre teoria e prática (para usar as palavras de Cassin³), isto é, observar como o *Elogio a Helena* e especialmente a *Defesa de Palamedes* (um texto ainda relativamente pouco estudado) articulam-se com o *Tratado sobre o não-ser* no que diz respeito às ideias gorgianas sobre conhecimento, linguagem e discurso.⁴

Em seu *Tratado 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”.⁵

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.⁶

2 Para análise da autora sobre o *Tratado sobre o não-ser*, ver Cassin, “L’ontologie comme chef-d’oeuvre sophistique: *Sur le non-être ou sur la nature*”, in *L’effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, pp.23-65.

3 Cassin, 1995, p.191. Aqui gostaríamos de fazer uma ressalva: apesar de utilizarmos os termos ‘teoria’ e ‘prática’, não defendemos a ideia de que o *Tratado sobre o não-ser* seja essencialmente teórico em contraposição aos seus outros dois discursos. Como nos alerta Schiappa (1999, 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 a.C.. 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 o mesmo Schiappa (1999, p. 137), ver nota 4 abaixo).

4 Todas as traduções dos textos gregos aqui comentados, salvo indicação em contrário, são de nossa autoria. Para as edições utilizadas, ver a seção ‘Referências Bibliográficas’.

5 Analisamos aqui o *Tratado sobre o não-ser* em sua versão menos conhecida, a do MXG (*De Melisso, Xenophane, Gorgia*), de um doxógrafo anônimo, seguindo a edição de Cassin (que divide o texto em parágrafos) em *Parménide, Sur la nature ou sur l’étant. La langue de l’être?* Paris, Seuil, 1998. pp.252-266.

6 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, como afirma o autor (*ibid.*, p.137), que “a visão dicotômica que eles [Platão e Aristóteles] forneceram não era compartilhada por todos os intelectuais gregos de sua época, e ela transformou radicalmente as mais holísticas e integrativas práticas intelectuais do século anterior que podem ser identificadas. Em particular, as “disciplinas” de Retórica e Filosofia não eram nem nomeadas nem reconhecidas como disciplinas distintas e rivais até os escritos de Platão”. Para um resumo de grande parte das interpretações do *Tratado sobre o não-ser*, ver também Untersteiner, *I Sofisti*. Milano, Bruno Mondadori, 1996, 2 vol., pp.242-44, n.2.

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.⁷

Observamos que, ao demonstrar suas teses, Górgias opera um desmonte do pensamento parmenidiano, por meio de uma crítica lógico-discursiva à ontologia. Em outras palavras, a partir de uma reflexão sobre a linguagem na qual essa se apoia, Górgias nos mostra a ontologia apenas como uma possibilidade discursiva entre outras, “pura e simplesmente autolegitimada” (CASSIN, 1990, p. 11). Examinemos o *Tratado*.

Ao demonstrar a primeira tese do *Tratado*,⁸ “nada é”, Górgias declara que “não é [possível] nem ser nem não ser” (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, *MXG* § 2), jogando com os sentidos do verbo ser em grego,⁹ “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” (CASSIN, 1995, p. 41.).

7 Cassin, “L’ontologie comme chef-d’oeuvre sophistique: Sur le non-être ou sur la nature”, in *L’effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, *passim*. A ideia 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, 1996, 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” (CASSIN, 1995, p.43). A análise que apresento a seguir sobre o *Tratado sobre o não-ser* baseia-se fundamentalmente nesse artigo.

8 Segundo o texto do doxógrafo anônimo (*MXG*), essa primeira tese Górgias demonstrará de dois modos: “combinando os dizeres de outros” e por meio de uma “primeira demonstração que é bem própria a ele [Górgias], na qual diz que não é possível nem ser nem não-ser” (*MXG* § 2).

9 De fato, o original grego é ambíguo (daí o uso de colchetes na tradução) e permite três construções diferentes, segundo o sentido de *estin* (é): 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 (1995, 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”.

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.¹⁰

Na segunda demonstração, ainda da primeira tese,¹¹ Górgias justifica sua tese fazendo a crítica das noções de uno e múltiplo, não-gerado e gerado, apoiando-se ora em Melisso, ora em Zenão, 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.¹²

Seguindo a análise de Cassin (1995, p. 31), 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.

Desse modo, Górgias expõe a auto-contradição do não-ser como resultado mesmo do processo de constituição de sua identidade. 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 sequências “o ser é”

10 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 (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”.

11 Dessa vez “combinando os dizeres de outros” (MXG § 2).

12 Como aponta Coelho (1997, 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 (διαφωνία) e, daí, suspender o juízo (ἐποχή) sobre o tema, ao passo que Górgias usa as coisas contrárias para demonstrar que nada existe.”

e “o ser é ser” se confirmam, até mesmo se confundem, assim como os dois sentidos, existência e cópula, do “é”. (CASSIN, 1995, p. 42).

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”. (CASSIN, 1995, pp. 42-43).

A homonímia e ambiguidade 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* de Parmênides (CASSIN, 1995, p. 32).¹³

Em seguida, na demonstração da segunda tese, implicitamente admitindo a cognoscibilidade de algo existente, Górgias afirma que “é preciso que as coisas pensadas sejam, e que o não-ente, se de fato não é, não seja pensado” (*MXG* § 9),¹⁴ como que também admitindo implicitamente a relação entre ser e pensar postulada no *Poema*, isto é, que ambos estão implicados (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν 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 [ψεῦδος] não seria nada, mesmo se dissesse que carros combatem em pleno mar, pois tudo seria” (*MXG* § 9),¹⁵ ou seja, o *pseûdos* (a mentira, o falso) existiria tanto quanto o verdadeiro assim que fosse proferido. 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 (*prágmata*) são, são incognoscíveis.

Como constata Cassin (1995, p. 47), o argumento principal parece ser o da “impossibilidade do *pseûdos*, no sentido de sua indiscernibilidade em relação à verdade (se o

13 Segundo Cassin (1995, 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 no da disposição das frases).

14 “δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἔστι, μηδὲ φρονεῖσθαι”.

15 “οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα· πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη”.

pseûdos não existe, é porque ele existe igualmente e tanto quanto o verdadeiro, exatamente como o não-ente existe assim como o ente”.¹⁶ A questão então não é de que não haja *pseûdos*, ele existe, “é” alguma coisa (uma vez enunciado e pensado), na mesma medida e condição que o “ser” pode ser.¹⁷ 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 preexistente.

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 Empírico, e de modo mais desenvolvido).

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 (πρᾶγμα)” (MXG § 10).¹⁸

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)”,¹⁹ e aquele que ouve “não pode conceber (διανοεῖσθαι) nem ver a cor ou o ruído (ψόφον), mas apenas ouvir” (MXG § 10).²⁰

16 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 *pseûdos* 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 conseqüência, ‘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.” (CASSIN, 1995, p.45).

17 Cf. Cassin, 1998, p.263, n.1.

18 “ὡσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ’ οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα.”

19 “οὐ λέγει γε χρώμα, ἀλλὰ λόγον”.

20 “οὐδ’ διανοεῖσθαι χρώμα ἔστιν, οὐδ’ ὁρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλὰ ἀκούειν.”.

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 *lógos* 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.²¹

Assim, ao demonstrar a terceira tese do *Tratado*, vemos Górgias contestar a ideia de uma continuidade entre o ser e o discurso, pois “as coisas não são palavras e ninguém tem no pensamento o mesmo que outro” (MXG § 11).²² Tal ruptura entre o domínio das coisas exteriores e o domínio do *lógos* (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 *lógos* em representar a realidade exterior a ele), não se constituem, no entanto, necessariamente em uma limitação absoluta da palavra, mas antes nos remetem à autonomia discursiva, conforme a qual o *lógos* não teria como função representar ou explicar o mundo sensível.

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 objetivamente, o que podemos comunicar é apenas o discurso. Isso se explicaria em função da ruptura que existe entre o domínio da linguagem e o das coisas exteriores, bem como em função de não haver identidade de percepção sensorial ou de ideia entre os diferentes indivíduos. Górgias recusa, portanto, uma relação de causalidade ou identidade entre coisas, percepções e palavras.

21 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” (MXG § 11).

22 “διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳ ταῦτὸν ἐννοεῖ.”

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”, como afirma Coelho (1997, p. 33), e nos abre outras possibilidades de pensarmos o seu papel, que não aquele de representar ou explicar o mundo sensível.²³

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?

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 ideia de que haja uma verdade absoluta, oriunda de uma doação ontológica, sobretudo se pensarmos que todo *lógos* 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 *lógos* falha em representar a realidade exterior a ele, não nos parece que ele negue, pura e simplesmente, a existência de qualquer tipo de verdade; *vide*, por exemplo, o *Elogio a Helena*, em que Górgias, ao discorrer sobre o poder e a eficácia do *lógos*, afirma que pretende mostrar a verdade (§ 2), e a *Defesa de Palamedes*, em que se faz alusão à verdade dos fatos e à falha do *lógos* em expô-la (§§ 24 e 35).

A hipótese mais interessante, parece-nos, é a de Coelho, que trabalha com a ideia de verdade como construção discursiva, segundo a qual os discursos não seriam reveladores de uma verdade subjacente, mas sim, justamente, os ‘estabelecedores’ das verdades. (COELHO, 1997, p. 41).²⁴ Assim, a medida da verdade para Górgias não se identificaria com a correspondência dos fatos, mas com a sua demonstrabilidade.

Considerando que os outros dois discursos remanescentes de Górgias também refletem o pensamento elaborado no *Tratado*, analisemos então *como* essa autonomia da linguagem e a

23 Com isso, como veremos mais adiante, ao tratarmos da *Defesa de Palamedes*, o sofista abriria caminho para uma outra concepção de verdade: não uma verdade que transcende o *lógos*, mas sim que é construída/moldada a partir do próprio discurso, que não pode ser “revelada”, mas sim demonstrada.

24 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 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 (COELHO, pp. 39 ss.).

ideia de verdade como construção discursiva podem se apresentar na *Defesa de Palamedes* e no *Elogio a Helena*. Examinemos os textos.

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).²⁵

A partir desse mito, Górgias elabora um discurso em que o personagem/herói se defende da acusação. O que gostaríamos de destacar é que podemos observar importantes diferenças entre as versões conhecidas do mito e o tratamento que Górgias lhe dá na *Defesa de Palamedes*. Ao contrário das outras versões, do texto de Górgias se infere que Odisseu não forneceu nenhum tipo de evidência (provas ou testemunhas) da suposta traição de Palamedes. Como observa Noël (1989, p. 53), não podemos nem mesmo reconstruir detalhadamente a acusação contra ele (não há *diégesis/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 (§ 27²⁶).

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 Noël (1989, p. 54). Desse modo, o elemento factual é (re)construído com a lógica argumentativa, e Górgias exclui de seu discurso aquilo que posteriormente Aristóteles definiria como provas extrínsecas. 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, e todo o discurso parece ser sistematicamente organizado para esse fim.²⁷

25 O nome de Palamedes não é mencionado nos poemas homéricos, mas seu mito aparece no Ciclo Épico. 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. Sófocles, Ésquilo e Eurípides escreveram tragédias homônimas sobre o mito de Palamedes, das quais restaram apenas alguns poucos fragmentos. Conforme Woodford (1994, p.165), que analisa também as fontes iconográficas que temos do mito de Palamedes, 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.

26 *Palamedes*, § 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.” (“ἀντικατηγορήσαι δὲ 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 αὐτήν. πρὸς μὲν οὖν σὲ ταῦτα.”).

27 O que se traduziria no grande número de divisões e subdivisões, que visam elencar todas as alternativas possíveis e esgotar qualquer possibilidade de réplica do oponente (NOËL, 1989, p. 59).

Ora, no *Elogio a Helena*, Górgias tampouco faz um uso extensivo dos dados mitológicos tradicionais para demonstrar a inocência de Helena. A partir dos dados de sua origem e beleza incomuns (régias e divinas) e de que ela foi a Troia com Páris, os quatro argumentos usados em defesa de seu comportamento são argumentos de ordem geral²⁸ e mesmo a descrição dos pretendentes é antes uma descrição de qualidades individuais do que uma lista tradicional (§ 4) (NOËL, 1989, p. 49).

Podemos afirmar, portanto, que em ambos os discursos a coerência da argumentação substitui a apresentação dos fatos, um procedimento que poderíamos considerar característico do sofista, em relação ao tratamento do mito.²⁹

Esse procedimento nos parece particularmente apropriado ao discurso judiciário, em que, como observa Reding (1985, p. 236), a “verdade” é por definição ausente, não podendo ser “presentificada” senão por meio da palavra, e não se distingue do provável. Desse modo, muitas vezes não resta aos juízes senão a possibilidade de decidir segundo os discursos e a impressão de verossimilhança ou inverossimilhança que eles produzem.

Um discurso como a *Defesa de Palamedes*, portanto, que se constrói nos moldes de uma defesa judicial, e o modo como Górgias o elabora, por sua vez, nos parecem especialmente apropriados para que as premissas gorgianas sobre a limitação do conhecimento humano e da linguagem (em representar o mundo exterior), bem como sobre a autonomia do *lógos*, tal como exposto no *Tratado sobre o não-ser*, sejam desdobradas.

No exórdio, após Palamedes afirmar que Odisseu não se baseia no conhecimento preciso, mas sim em suposições, ele, o acusado, anuncia então que demonstrará 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). Na demonstração que se segue, Palamedes examina então a viabilidade material e todos os motivos que supostamente poderiam levá-lo a cometer traição.

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

²⁸ A inferioridade dos homens em relação aos deuses (§ 6), a impotência diante da violência (§ 7), diante do poder persuasivo do *lógos* (§§ 8-14), e diante do amor provocado pela visão (§§ 15-19).

²⁹ Sobre esse procedimento no *Elogio a Helena*, ver J-P. REDING, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berna, Peter Lang, 1985, p. 224, e NOËL, 1989, pp.48-49.

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 no *Tratado do não-ser*, e, 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, como observa Noël (1989, p. 60). De acordo com a 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.^{30 31}

No entanto, embora o esquema formal seja o mesmo, no *Tratado* ele não é explorado na mesma proporção que em *Palamedes*. Nesse caso específico, Górgias/Palamedes divide o ato de traição em uma sequência 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 (1984, p. 235), dada a sequência ordenada, segue-se que, se o primeiro é impossível, nenhum dos subsequentes poderia acontecer e, igualmente, que a possibilidade de qualquer estágio subsequente é posterior à possibilidade dos estágios anteriores. Note-se que Palamedes não está estabelecendo possibilidades reais, apenas admitindo-as para refutá-las em seguida.³²

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?”, §13³³), uma vez que, ao iniciar a segunda parte de sua argumentação, 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

30 Long (1984, p. 235) também observa que não tem conhecimento de nada comparável ao uso que Górgias faz desse procedimento em *Palamedes*.

31 Um outro procedimento comum aos dois discursos é o uso do argumento baseado na antinomia, isto é, na atribuição de características opostas ou contraditórias a uma mesma entidade (que Aristóteles descreveria como um *τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων*). Górgias 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* § 2), e o utiliza na *Defesa de Palamedes* como um modo de o réu elaborar o *éthos* do oponente. Como nota Spatharas (2001, p.402), em vez de um ataque pessoal, ao interpelar seu oponente Palamedes o desacredita por meio de uma análise das contradições lógicas de sua acusação (§§ 25-26).

32 Como observa Spatharas (2001, p. 407), 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: “Que isso tenha acontecido, então, embora não tenha”), *καὶ δὴ τοίνυν γενέσθω καὶ τὰ μὴ γινόμενα* (§ 11: “Que seja, então, que tenha acontecido o que não aconteceu”), etc.

33 “τίνοξ ἔνεκα προσήκε βουλευθῆναι ταῦτα πράττειν, εἰ μάλιστα πάντων ἐδυνάμην;”.

do anterior ou o pressuponha, e cuja consequência é eliminar todas as possibilidades. Como observa Long (1984, p. 236), 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), e Palamedes demonstra como, em cada caso, se tivesse cometido o crime, teria alcançado o resultado oposto.

Segundo Spatharas (2001, p. 406), nesse caso cada argumento tem o mesmo peso que os demais e por isso não há necessidade de se organizá-los em uma sequência determinada (ainda que os motivos possam se misturar, pois um não exclui o outro, como observa Long (1984, p. 237). Em outras palavras, teses diferentes (e igualmente contundentes) são sustentadas por argumentos independentes.³⁴

Como podemos observar, em ambas as demonstrações do discurso de Palamedes a argumentação cerrada do herói apoia-se em um amplo uso das probabilidades,³⁵ e o recurso ao *eikós* como argumento nos parece coerente com a exigência de racionalidade que permeia o discurso, bem como coerente com certa concepção de verdade, a da verdade como construção discursiva (tal como podemos deduzir a partir de seu *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 eikós³⁶)*.

De fato, o discurso judiciário, por excelência, envolve o tipo de situação em que os fatos são discutíveis e estão em disputa, ou seja, em que a discussão se situa na ordem dos valores e probabilidades, e não na das afirmações indiscutíveis, e em que a verdade não é preexistente, mas aparece como resultado da disputa entre discursos opostos (PERNOT, 2000. p. 29).

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 e será construída/moldada a partir do próprio discurso. Uma verdade que não pode, portanto, ser “revelada”, mas sim demonstrada, plasmada, e daí a importância e – por que

34 Segundo Spatharas, 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.

35 De modo bem mais proeminente do que no *Elogio a Helena*.

36 Como Platão parece sugerir ao “acusar” Górgias de dar prioridade às probabilidades (*eikóta*) sobre a verdade (*Fedro*, 267a). Como observa Schiappa (1999, pp. 36-37), não temos evidência anterior aos diálogos de Platão de uma dicotomia lógica ou epistemológica entre ‘fatos’ e ‘probabilidades’.

não? – a primazia do raciocínio, da coerência argumentativa e do uso do *eikós* 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.³⁷

Nem os juízes, 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 *lógos* que se contraponha ao *lógos* 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 § 35³⁸).

A verdade que Palamedes busca estabelecer por meio de seu discurso não pode aparecer senão como um artifício e uma forma do provável³⁹, como um produto de um processo argumentativo, 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 coerente⁴⁰ (e envolva também um hábil uso da linguagem e de seus princípios estéticos, como a composição mesma dos dois discursos, *Elogio a Helena e Defesa de Palamedes*, parece indicar).

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 *lógos* que a

37 Gagarin (em sua edição dos discursos de Antifonte, *Antiphon: The Speeches*, Cambridge University Press, 1997, p.14) observa que o uso do *eikós* 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, 1999, pp.35-37. Kennedy (*The Art of Persuasion in Greece*. Princeton University Press, 1963, pp. 30 s.) 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.

38 “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” (“εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι [καὶ] φανεράν, εὐπορὸς ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων”).

39 Cf. CASSIN, 1995, p. 171, a propósito das *Tetralogias* de Antifonte.

40 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 *pólis*.

afirma), demonstrando que o *lógos* 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 (αἰτία ἀνεπίδεικτος, § 4).

Palamedes exorta os juízes a prestarem mais atenção às ações/fatos (ἔργοις) do que às palavras (λόγοις) (§ 34). Mas, na verdade, os fatos que ele apresenta (sua vida passada) não servem senão como elementos para atribuir verossimilhança ao *lógos* que ele constrói, *lógos* esse cuja finalidade é persuadir a audiência, seus juízes, de que esse é melhor que o anterior, o de seu oponente (e com isso entramos na lógica do comparativo, em que o valor de um *lógos* se define também em relação ao de outros⁴¹). Nada mais adequado, portanto, do que associar seu discurso à verdade, cuja asserção tem mais peso (e daí o uso da oposição entre *alétheia* e *dóxa* nos parágrafos 3 e 24, para reforçar a ideia 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 (ἀλήθεια) e a necessidade presentes (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?⁴²

De fato, a dificuldade do inocente em estabelecer a verdade pode ser, como Long (1984, p. 233) indica, um lugar-comum na oratória forense (Cf. Antifonte 1.1, 2.4.1)⁴³, mas aqui o uso

⁴¹ Cf. CASSIN, 1995, p. 172, a propósito das *Tetralogias* de Antifonte.

⁴² O que, acrescente-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. Cf. REDING (1985, pp.215-216), que nos lembra que a expressão *παρὸν καιρὸς* é usada por Palamedes (§ 32) para justificar seu autoelogio diante dos juízes.

⁴³ Sobre a lamentação a respeito do perigo da situação em que se encontra o réu e a respeito da força da necessidade (*ἀνάγκη*), ver Antifonte 2.2.4; 3.2.1-2; 5.6.

desse *tópos* nos parece ganhar relevo, uma vez que o réu em aporia é Palamedes, o herói *πόριμος* (engenhoso) por excelência entre os gregos (como se depreende dos parágrafos 25 e 30), que tornou a vida humana *πόριμον ἐξ ἀπόρου* (possível a partir do impossível) e *κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου* (ordenada a partir da desordem) (§30).⁴⁴

Do mesmo modo, a afirmação de sua autoconsciência sobre a verdade (e sobre sua inocência, § 5) pode ser um *tópos* (cf. Antifonte 5.93, 6.1), mas que nesse contexto adquire relevo, pois, lido em conjunto com a aporia de Palamedes, destaca-se a ideia da linguagem como um meio pouco seguro para se comunicar o conhecimento, o que Palamedes deixará claro no § 35 e, segundo Noël (1989, p. 413), parece legitimar o recurso a um método de demonstração baseado fundamentalmente no uso do *eikós*.

E como entender o *Elogio a Helena*, em que os poderes do *lógos* são enfaticamente exaltados? Haveria uma contradição entre as ideias expostas nesse discurso e as ideias sobre a limitação da linguagem apresentadas no *Tratado* e na *Defesa de Palamedes*? Pensamos que tal contradição não pode ser senão aparente. Examinemos o texto.

Após uma breve introdução, em que Górgias estabelece o que seja ordem/harmonia (*κόσμος*) e desordem/desarmonia (*ἀκοσμία*) em vários aspectos e menciona a má fama de Helena (como sendo unânime⁴⁵), ele anuncia o objetivo de seu discurso: livrar Helena da acusação que lhe é feita dando uma lógica (*λογισμός*) ao discurso e pôr fim à ignorância dos que a censuram mostrando a verdade (§§ 1-2).

Nesses parágrafos, Górgias já nos deixa entrever dois pontos importantes para nossa análise: a racionalidade que irá estruturar sua argumentação (embora de modo menos marcante do que na *Defesa de Palamedes*) bem como a indicação de que, para o sofista, existe uma verdade a ser alcançada. Trata-se de saber, então, que verdade é essa.

A narração que se segue, como já mencionamos, é bastante breve: se refere apenas à origem de Helena, à sua insigne beleza, aos inumeráveis pretendentes atraídos por ela e ao seu

44 Como observa M. Untersteiner (em sua edição dos fragmentos de Górgias, *Sofisti, testimonianze e frammenti. Fasc.II: Gorgia, Licofrone e Prodicò*, Firenze, La Nuova Italia Ed., 1961, p.115, comentário ao *Palamedes* § 4), os termos cognatos de *póros* 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.

45 O que já nos mostra o quão pouco Górgias pretende se utilizar dos dados mitológicos tradicionais, uma vez que o mito de Helena é bastante complexo e a acusação contra ela não é tão unânime assim. *Vide* a afirmação de Príamo na *Ilíada* (*Il.* III, 164) segundo a qual os responsáveis pela guerra são os deuses, não Helena; ou ainda a versão de Estesícoro para o mito, conforme a qual Helena nunca teria ido de fato para Troia, pois no seu lugar os deuses teriam colocado um fantasma (versão da qual se utilizaria Eurípides ao compor *Helena*).

rapto. Em seguida, Górgias enumera as causas pelas quais era verossímil/provável sua ida para Troia: por força da vontade dos deuses, da sorte e da necessidade; por força da violência (rapto); por força da persuasão do discurso; por força do amor. A partir daí, ele vai discorrer sobre cada uma dessas causas e demonstrar que, seja qual for o caso, Helena não pode ser responsabilizada por seus atos, uma vez que diante dessas forças qualquer ser humano é sempre frágil.

Assim como Palamedes não pode apresentar fatos em sua defesa, mas apenas um discurso sobre eles, Górgias tampouco os apresenta em sua apologia de Helena, recorrendo ao provável/verossímil para elaborar um constructo que justifique o comportamento dessa personagem,⁴⁶ ou seja, elaborando, do mesmo modo que Palamedes, um *lógos* que se contraponha aos de seus “oponentes”.

Logo, a verdade que Górgias se propõe a demonstrar no *Elogio a Helena* é da mesma natureza que a demonstrada por Palamedes em sua defesa, que não pode surgir senão como um artifício, um produto do processo argumentativo que não se separa da forma como é apresentado; em suma, uma verdade que não transcende o *lógos*.

A exaltação do *lógos*, que ocupa um espaço tão grande na economia de seu discurso (§§ 8-14), vista dessa perspectiva nos parece o reconhecimento de que, dada a impossibilidade de um conhecimento pleno (§ 11),⁴⁷ e dado o fato de que a função da linguagem não é referencial (como podemos deduzir a partir do *Tratado*), o que nos resta é o recurso ao provável e ao poder criativo do *lógos* para demonstrarmos, e assim estabelecermos, o que seja verdade ou considerado como tal, ainda que de modo provisório.⁴⁸ E isso, por sua vez, parece-nos bastante coerente com a concepção da verdade como construção discursiva (como já observamos em nossa análise da *Defesa de Palamedes*).

46 Já havíamos notado anteriormente como em ambos os discursos os “fatos” cedem espaço à argumentação essencialmente racional, a qual, como observa Noël (1989, pp. 55), “examina menos as provas da inocência de Palamedes ou de Helena do que procura reduzir ao silêncio seus adversários.” Desse modo, Górgias busca demonstrar a inocência de Helena mostrando antes a impossibilidade de sua culpa, assim como demonstra a impossibilidade da culpa de Palamedes.

47 *Elogio a Helena*, § 11: “se todos acerca de tudo tivessem a memória do que se passou, a ciência das coisas presentes e futuras, o discurso não seria identicamente idêntico para aqueles...” (“εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν [τε] παροισχόμενων μνήμην τῶν τε παρόντων [ἔννοιαν] τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς...”).

48 Se falamos em “modo provisório” é porque gostaríamos de atentar para o fato de que, assim como em *Palamedes*, em *Helena* também parece estar implícita a ideia de que a palavra nem sempre pode ser bem sucedida em seu constructo, que a persuasão pode ser algo provisório, como parecem nos mostrar os contínuos embates entre os astrônomos e filósofos (§ 13), que persuadem até o momento em que são desacreditados por outro constructo de seus oponentes.

Assim, uma contradição entre a limitação da linguagem e a ênfase nos poderes do *lógos* não pode ser senão aparente, pois não nos parece que Górgias defenda a ideia de que a linguagem seja totalmente inapta a exprimir algo, mas apenas inapta para representar o mundo sensível, bem como para permitir uma forma de comunicação perfeita, uma vez que não há uma correspondência direta entre palavras e coisas. O que se pode depreender do *Tratado* (com a demonstração da terceira tese) é que há uma autonomia discursiva em relação às coisas exteriores.

Se em *Palamedes* Górgias parece desdobrar a ideia acerca da limitação do conhecimento e de sua expressão, em *Helena* vemos desdobrar-se a ideia acerca da autonomia da palavra e do conseqüente poder demiúrgico do *lógos* (§ 8)⁴⁹.

Em *Palamedes*, notamos, Górgias nos mostra uma discussão que se situa na ordem dos valores e das probabilidades; em *Helena*, o que ele sugere é que esse tipo de situação não se restringe à cena judiciária, mas ocorre em qualquer situação que envolva uma disputa, seja nos discursos científicos, nos debates públicos ou em discussões filosóficas, sem que estejamos em condição de saber, objetivamente, se há ou não verdade no que é dito (e a opinião é “escorregadia” (σφαλερά), § 11).

A partir de nossa leitura dos três discursos de Górgias, inferimos que a verdade, na ótica do sofista, não se constitui enquanto não for demonstrada. Assim como em *Palamedes* o herói não pode *revelar* fato algum, mas sim construí-los via discurso, no *Elogio a Helena* Górgias não pretende demonstrar a inocência de Helena apresentando novos fatos (Helena foi a Troia com Páris!), mas sim dando um novo sentido a eles por meio de uma reorganização lógico-discursiva (daí o recurso ao *logismós* e ao *eikós*).

Com efeito, em uma situação de disputa (seja ela judicial ou não), em que são contrapostos dois *lógoi* 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, conclui-se, não há nada que não possa ser transfigurado,

⁴⁹ *Elogio a Helena*, § 8: “o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e mais imperceptível dos corpos, executa os atos mais divinos, pois é capaz de pôr fim ao medo, de afastar a dor, de produzir a alegria e aumentar a piedade” (“λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι”). Vide também o § 9, em que Górgias discorre sobre a poesia, capaz de fazer com que os que a ouvem padeçam os sofrimentos alheios.

criado ou reconstruído pelo discurso, e é nesse terreno assumidamente movediço que o homem atua.

REFERÊNCIAS

- CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995.
- CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo, Siciliano, 1990.
- CASSIN, B. "De MXG – De Melisso, Xenophane, Gorgia", in *Parmênide, Sur la nature ou sur l'étant*: La langue de l'être? Paris, Seuil, 1998.
- COELHO, M. C. M. N. *Górgias: verdade e construção discursiva*. 1997. 100 p. Dissertação (Mestre) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- DIELS, H – KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim, Weidemann, 1989.
- 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.
- NOËL, M-P. *Gorgias de Léontini*: témoignages, texte critique traduit et commenté des oeuvres et fragments. Tese (Doutorado) - Paris IV - Sorbonne, Paris, 1989.
- PERNOT, L. *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- REDING, J-P. *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*. Berna, Peter Lang, 1985.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rethorical Theory in Classical Greece*. New Haven, London, Yale University Press, 1999.
- SPATHARAS, D. G. "Patterns of argumentation in Gorgias" *Menmosyne*, vol. LIV, Fasc. 4 (2001), pp.393-408.
- UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*, seconda edizione con un appendice su le origine sociali della Sofistica. Milano, Bruno Mondadori, 1996, 2 vol..
- UNTERSTEINER, M. *Sofisti, testimonianze e frammenti*. Fasc.II, *Gorgia, Licofrone e Prodicco*, 1961, 2ª ed.. Firenze, Nuova Italia Ed..
- WOODFORD, S. "Palamedes seeks revenge", *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994), pp.164-169.