

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ


---

#### Aspásia de Mileto e Górgias de Leontinos: estrangeiros enfeitando

#### Atenas

*Aspasia of Miletus and Gorgias of Leontini: foreigners enchanting Athens*

Raquel Wachtler Pandolpho\*

 <https://orcid.org/0000-0003-2332-4879>

**Resumo:** No presente estudo, aproximo a feitiçaria sofística de Górgias de Leontinos e a magia persuasiva de Aspásia de Mileto, perspicaz *hetaira* que educou o estadista ateniense Péricles. Segundo relevantes fontes doxográficas, Aspásia floresceu o estilo oratório de suas alunas e alunos, enfeitando seus discursos com tons gorgianos. Esta foi uma impressão deixada, em especial, naqueles que leram o diálogo *Aspásia* de Ésquines. Sem a materialidade do diálogo, resta investigar por que a doxografia, especulando sobre este *Aspásia* perdido, atribui ao ensino da sofista jônia marcas estilísticas caracteristicamente gorgianas. Pretendo mostrar a relevância política do poder sofístico e a influência que as técnicas oratórias do leontino, ressoando nos ensinamentos proporcionados pela milésia, desfrutaram nos debates clássicos. Comparando os *epitáphioi* que possuem autoria aspásiana e o único fragmento sobrevivente da oração fúnebre escrita por Górgias, destaco o fato de que essa produção sofística de orações fúnebres demonstra que, sendo estrangeiros, quando os sofistas desejavam influenciar o campo da política, precisavam performar as mais variadas estratégias persuasivas, exercitando a condução psicagógica. Enfatizar que a educação proporcionada pela escola aspásiana foi poderosa, a ponto de florescer um estilo gorgianizado na oratória de Péricles, não somente contribui para uma percepção mais justa da milésia, mas também para modificar a imagem de Péricles. Suponho que o diferencial entre o Péricles antes e depois de Aspásia seja exatamente a sofisticação que a força da sua palavra adquiriu por meio do aperfeiçoamento técnico-persuasivo e o refinamento com a introdução dos discursos de aparato redigidos por sua

---

\*Oraculista, poeta e doutoranda em Filosofia na linha de Conhecimento e Linguagem da UFS, com o financiamento da CAPES. Membro do grupo *Mulheres que Leem Filósofas* (PPGF-UFS), da linha de pesquisa Mulheres e Filosofia (GEFP-UFAL), do GT Epicteto e Marginália Filosófica | ANPOF, da RBMF ([filosofas.org](http://filosofas.org)) e do Viva Vox/Palavra Viva. E-mail: [raquelpandolpho@gmail.com](mailto:raquelpandolpho@gmail.com).

parceira e logógrafa de confiança. Por fim, a hipótese adicional é afirmar (levando a sério o testemunho de Filóstrato) que “aguçar a língua à maneira de Górgias” foi o diferencial que a educação aspásiana implantou e floresceu na oratória de Péricles. Sofisticando a sobriedade ática do orador ateniense com um estilo gorgianizado, cosmético, ornamental, enfeitado, aparatado, asiático, feminino e efeminado.

**Palavras-chave:** Aspásia de Mileto; Górgias de Leontinos; Sofística; Persuasão; Atenas.

***Abstract:** In this present study, I approach the sophistic sorcery of Gorgias of Leontini and the persuasive magic of Aspasia of Miletus, a discerning hetaira who educated the Athenian statesman Pericles. According to relevant doxographical sources, Aspasia flourished the oratorical style of her female and male students, embellishing their speeches with Gorgianic tones. This impression was particularly noticeable in those who read the dialogue Aspasia by Aeschines. Without the materiality of the dialogue, it remains to investigate why doxography, speculating about this lost Aspasia, attributes characteristically Gorgianic stylistic marks to the teachings of the Ionian sophist. I intend to demonstrate the political relevance of the sophistic power and the influence that the oratorical techniques of the Leontine, resonating in the teachings provided by the Milesian, enjoyed in classical debates. Comparing the epitaphioi authored by Aspasia and the only surviving fragment of the funeral oration written by Gorgias, I highlight the fact that this sophistic production of funeral speeches shows that, being foreigners, when sophist wanted to influence the political field, they needed to perform a variety of persuasive strategies, exercising psychagogical guidance. Emphasizing that the education provided by the Aspasian school was powerful, to the extent that it cultivated a Gorgianized style in Pericles' oratory, not only contributes to a fairer perception of the Milesian, but also to modify Pericles' image. I suppose that the difference between Pericles before and after Aspasia is precisely the sophistication that the force of his words acquired through technical-persuasive improvement and the refinement with the introduction of speeches redacted by his partner and trusted logographer. Finally, the additional hypothesis is to affirm (taking Philostratus' testimony seriously) that “sharpening the tongue in Gorgias' manner” was the differential that the Aspasian education implanted and flourished in Pericles' oratory. Sophisticating the Attic sobriety of the Athenian orator with a Gorgianic, cosmetic, ornamental, adorned, Asian, feminine and effeminate.*

**Keywords:** Aspasia of Miletus; Gorgias of Leontini; Sophistic; Persuasion; Athens.

“Dizem que Aspásia de Mileto afiou a língua de Péricles em Górgias.”  
FILÓSTRATO. *Epistulae* 73<sup>1</sup>.

### **Estrangeiros enfeitando Atenas**

O sofista, para o filósofo, performa a alteridade do outro. Por isso, na “história da filosofia, o exterior é o que é representado ou simbolizado pelo Sofista e por tudo o que o personagem do Sofista trazia consigo”<sup>2</sup>. A sofística espalha suas polêmicas sempre contaminando o campo da filosofia com o diferencial da diferença, forçando a interioridade do discurso filosófico a lidar com a exterioridade estrangeira de um pensamento que em seu nomadismo é intensamente veloz<sup>3</sup>. Um dos principais aspectos polêmicos dos sofistas, que os torna próximos da condição de *mágoi* no séc. V a.C., é o fato de frequentarem Atenas enquanto estrangeiros, ambos possuindo ofícios que dependem, grande parte, de um modo de vida itinerante. Os magos eram, em sua maioria, nômades, mas alguns gozavam da condição de meteco<sup>4</sup>, se instalando em Atenas e adquirindo direitos, diferente dos *xénoi*, pagavam impostos e eram, geralmente, mantidos por famílias ricas, prestando diversos serviços de magia. Os sofistas também eram itinerantes. Contudo, alguns se estabeleceram em Atenas, integrando-se aos metecos. Este é o caso de Aspásia e também do logógrafo Lísias<sup>5</sup>.

Cândido, historiadora brasileira que pesquisa artefatos feiticeiros (amuletos, papiros mágicos, inscrições de encantamentos), em especial, lâminas de imprecizações (*katadesmoi*) da época clássica, observa que a condição de estrangeiro, na qual se enquadra a maioria dos *mágoi* e *goetai*, dificulta precisar detalhadamente quem eram aqueles que praticavam e

<sup>1</sup>FILÓSTRATO. *Epistulae* 73 = 82 A 35 DK, 2006, p. 1613.

<sup>2</sup>FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad. ABÍLIO, R. C. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 36.

<sup>3</sup>“[...] distinguir a *velocidade* e o *movimento*: o movimento pode ser muito rápido e nem por isso é velocidade; a velocidade pode ser muito lenta ou mesmo imóvel, ela é, contudo, velocidade. O movimento é extensivo, a velocidade é intensiva”. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Trad. P. P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 5, p. 55.

<sup>4</sup>“[...] a condição do estrangeiro declarado como tal é protegida desde que, residindo por muito tempo no território ático, ele tenha o título de *meteco*; é verdade que o *meteco* é forçado a pagar um imposto sobre a pessoa, que não pode apelar na justiça e deve ter um 'patrono' ateniense que o faça por ele”. LORAUX, N. *Invenção de Atenas*. Trad. L. Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 16.

<sup>5</sup>Em seu artigo *A democracia em confronto com o estrangeiro* (1993), Loraux relembra a enorme frustração de Lísias, fervoroso partidário da democracia, quando este não conseguiu trocar seu estatuto de *meteco* pelo de cidadão, promessa política feita para que os estrangeiros lutassem na batalha do Pireu.

ensinavam feitiçaria em Atenas entre os séculos V-IV a.C.<sup>6</sup>. Não obstante, Cândido mostrou, em vários de seus estudos, que podemos estudar a materialidade do artífice feiticeiro (*goetês*) e de seus aprendizes de feitiçaria. Materialidade, sobretudo, discursiva<sup>7</sup>. Semelhantes também nessa materialidade discursiva de suas artes, na violência poderosa de suas palavras, como o sofista não se confunde com o mago? Precisamente porque a feitiçaria sofística é cosmética e por meio de seu jogo de máscaras<sup>8</sup>, encenando performances políticas, ela pode ser praticada em plena luz do dia, na praça pública. Já para o mago a geografia da cidade é outra, os cemitérios são seus principais portais mágicos de poder e as *katadesmoi* (ou *defixiones*) que sobreviveram são provas dos rituais aos deuses ctônicos e práticas de necromancia que ali ocorreram, mesmo proibidas pela religião comum.

Tais rituais eram realizados no anonimato das noites mais escuras. No principal cemitério de Atenas, como noutros locais de poder funerário que facilitavam as comunicações dos magos necromantes com as entidades e divindades do submundo<sup>9</sup>, foram encontradas várias destas lâminas com inscrições de maldições mágicas. Estudando essas fontes, Cândido demonstrou que a força psicagógica e necromântica<sup>10</sup> dos *goetai* e o poder dos *mágoi*

<sup>6</sup>“Acreditamos que tais indivíduos seriam estrangeiros errantes, classificados [...] como *mágoi* ou *góētes* [...]. A ausência de registro de estrangeiros na Antiguidade dificulta a identificação do transeunte como aprendiz de feiticeiro ou profissional da magia”. CÂNDIDO, M. R. “Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro”. In: *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, 2017, p. 20.

<sup>7</sup>Cândido optou por analisar a materialidade discursiva das imprecções desde seus primeiros estudos publicados, em *Magia: um lugar de poder*, ela analisa quatro categorias discursivas das imprecções: “quem fala – ausente/ o que se fala – seriam as motivações como eliminar um concorrente em uma rivalidade comercial ou amorosa; disputa jurídica [...], disputas esportivas e teatrais/ para quem se fala – os deuses relacionados ao mundo dos mortos: Hécate, Hades, as potências sobrenaturais do mundo subterrâneo/ de quem se fala – presença de nomes dos inimigos a serem imprecados”. CÂNDIDO, M. R. “Magia: um lugar de poder”. In: *PHOÏNIX*, v. 5, n. 1, 1999, p. 257. Contudo, em estudos mais recentes, a historiadora busca extrair como consequência da materialidade dos artefatos mágicos (amuletos, papiros mágicos, encantamentos e imprecções) que as descobertas arqueológicas nos possibilitaram, a própria materialidade do ofício do artífice feiticeiro e seus aprendizes de feitiçaria. Sobre este assunto, cabe a leitura da pesquisa intitulada “Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro” (CÂNDIDO, 2017).

<sup>8</sup>“O Sofista faz como se raciocinasse, sendo que só manipula palavras: posiciona-se no espaço cênico de um raciocínio que não é mais que uma comédia e um jogo de máscaras”. FOUCAULT, 2014, p. 46.

<sup>9</sup>“[...] percebemos que deuses ctônicos do *pantheon* grego como Hermes, Hécate, Perséfone e Céberbo são mencionados nas lâminas de chumbo, evocadas pelos usuários da magia dos *defixiones* com o epíteto de Retentor, cuja finalidade era apreender e manter presa junto aos mortos a alma do inimigo ou adversário. As divindades ctônicas regulam a relação do contato entre os vivos e o reino de Hades, que representa a dinâmica do movimento, da agressão e da violência, atributos primordiais para a eficácia da magia de fazer mal ao inimigo. Entretanto, não se encontra nenhuma referência a Caronte, o barqueiro do Hades”. CÂNDIDO, M. R. “Kerameikos, lugar de poder e de magia na Atenas do IV a. C.”. In: *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, v. 14, 2008, p. 265.

<sup>10</sup>Interessante diferenciar tais práticas considerando o gênero como na análise de Bandeira: “Defendemos que o ritual de necromancia é uma prática exercida eminentemente por mulheres. Esta suposição se baseia no fato de que as mulheres estavam diretamente em contato com o uso de encantamentos e rituais de contato com o

coexistiam<sup>11</sup>, subterraneamente, com os ritos da religião *políade*. Os artífices de feitiçaria trabalhavam para interceptar acontecimentos em diversos locais oficiais da democracia, por exemplo, no caso de disputas jurídicas ou esportivo-teatrais e até mesmo em casos de rivalidades comerciais e amorosas. Os feiticeiros buscam, através da mágica e da representação simbólico-afetiva do mundo em que vivem, alterar diretamente tais espaços democráticos<sup>12</sup>.

O fato de o discurso sofístico ser capaz de ocupar posição de poder no cemitério até mesmo na claridade diurna, diferencia sua técnica de feitiçaria estrangeira daquela arte feiticeira dos *goetai*, pois os necromantes só transitavam e realizavam seus serviços nos cemitérios sob a tutela da escuridão noturna. A partir destas reflexões, constata-se que o *Kerameikos* é um local de poder extremamente influente na vida da pólis ateniense<sup>13</sup>. O cemitério é o espaço em que as forças mágicas das inscrições necromantes feitas nos ritos dos *goetai* misturam-se materialmente à potência política da feitiçaria sofística que ressoa nas performances diurnas das orações fúnebres pronunciadas por ilustres cidadãos<sup>14</sup>. Se

---

corpo do morto, como nos aponta as ações contra as hetairas Frinéia de Téspis, Nino e Theoris de Lemnos. Além disso, defendemos que o ritual de evocação aos mortos necessita da presença de duas pessoas ao lado do solicitante, a saber, o elemento masculino que evoca a alma do morto, identificado como *psychagōgós* [...] que evoca a alma do morto para obter informações, como citado anteriormente, e do elemento feminino, a mulher cuja prática é identificada como necromancia, esse termo grego “νεκρομαντεία” define-se como uma prática mágica de manipulação do corpo junto a sepultura, que ao colocar os *katadesmoi* na mão direita do defunto, tem como objetivo fazer mal ao inimigo do contratante”. BANDEIRA, L. T. “Os rituais de evocação dos mortos e as relações de gênero na Grécia Antiga”. In: *ANPUH-Brasil. 31º Simpósio Nacional de História*. Rio de Janeiro, 2021, p. 10.

<sup>11</sup>“A historiografia tende a colocar os *mágoi* e aprendizes de feiticeiros que transitavam entre os atenienses, nos séculos V e IV a.C., como agentes que atuavam em oposição à religião *políade*. Entretanto, a análise da documentação nos indica que as práticas mágicas realizadas entre os atenienses eram complementares à religião *políade*”. CÂNDIDO, 2017, p. 23.

<sup>12</sup>“Os tabletes de imprecação contra testemunhas de um processo jurídico foram amplamente utilizados no decorrer do IVº século e depositados em diferentes regiões de Atenas como no interior de uma pira funerária, na *Ágora*. Outros foram enterrados em área destinada a receber os sacrifícios fúnebres, ao sul da Acrópole. Porém, a maioria dos ‘*defixiones*’ judiciais foram encontrados na região do Cerâmico, próximos às sepulturas e/ou depositados entre os ossos no interior das tumbas. Na maior parte dos tabletes, as partes do corpo visadas é a língua, de forma a impedir a vítima da maldição de fazer uso da palavra no momento em que proferir a acusação perante os jurados...”. CÂNDIDO, M. R. “A Violência das palavras nas imprecações jurídicas”. In: *PHOENIX*, v. 4, n. 1, 1998, p. 364.

<sup>13</sup>“Lugares sagrados detêm poder sobre seus habitantes e estabelecem regras de convívio e interditos que tendem a ser observados, de forma intensa ou com menor intensidade, pela maior parte dos integrantes da comunidade *políade*. Consideramos o Cemitério do *Kerameikos* como lugar sagrado, cujo poder está ratificado pelas atividades ritualizadas que ali se realizam através de cerimônias religiosas, rituais fúnebres, nos quais cada um dos integrantes da comunidade *políade* toma consciência da coletividade. A presença dessa maneira de usar o cemitério deixa transparecer as ambivalências na maneira de usar o espaço sagrado: durante o dia, o local é frequentado pelos familiares e sacerdote, e, à noite, pelos *magus* e feiticeiros”. CÂNDIDO, 2008, p. 260-1.

<sup>14</sup>“Após o enterro dos restos mortais, um cidadão escolhido pela cidade, considerado o mais qualificado em termos de inteligência e tido na mais alta estima pública, pronuncia um elogio adequado em honra dos

Aspásia escreveu, enquanto logógrafa, a oração fúnebre performada por Péricles diante do túmulo (*epi-táphios*) dos guerreiros tombados nas primeiras batalhas da guerra do Peloponeso, se de fato ela possui também qualquer autoria no epitáfio proclamado por Péricles sobre a guerra sâmia<sup>15</sup>, então suas palavras foram pronunciadas nestes locais de poder que são os cemitérios.

De modo que o que interessa aqui é mostrar que a materialidade dos discursos, a sonoridade material das palavras<sup>16</sup>, parte marcante do estilo feiticeiro da sofística e dos seus efeitos discursivos que conduzem afetivamente multidões, é capaz de presentificar a feitiçaria sofística, no caso, através da proclamação oficial de orações fúnebres produzidas no seio do movimento sofista, mesmo sem a presença efetiva de um sofista ali performando, prostrado sobre a tribuna do Cerâmico. A fala estrangeira, que a feitiçaria sofística põe em prática enquanto materialidade discursiva, ocupando subversivamente os espaços de poder (em geral ocupados apenas por discursos da classe cidadã), prova a potência revolucionária do movimento sofista, já que os sofistas têm uma extrema competência agonístico-discursiva para os jogos democráticos, mas também usam sua poderosa habilidade, sua estrangeira força oratória para afrontar anarquicamente os espaços oficiais da democracia.

Considerando este aspecto particularmente polêmico e escandaloso<sup>17</sup> da sofística, cabe perguntar: acaso saberíamos algo sobre Aspásia de Mileto, algo além de sua relação com Péricles, se não fossem os incômodos que sua destreza intelectual e seu charme político causaram à sociedade ateniense da época? Pouco provável! Ser troçada/traçada na comédia ajudou Aspásia a tornar-se imortal. No anacrônico cabaré-escola de Aspásia há uma

---

defuntos”. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. KURY, M. G. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, 2.34.

<sup>15</sup>A obra de Dueso (DUESO, J. S. “Aspasia de Mileto: la metáfora y el personaje”. In: GARCÍA LARRANAGA, María Asunción; ORTIZ DOMINGO, José (ed.). *El Eco de las voces sinfónicas: escritura y feminismo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, p. 287-300; \_\_\_\_\_. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*. Barcelona: Anthropos, 1994) leva a sério a notícia platônica que atribui autoria aspasiânica em duas orações fúnebres, supondo também a influência de Aspásia no *lógos epitáphios* da guerra de Samos.

<sup>16</sup>“Ora, os sofistas se atêm ao que há nos sons da voz e nas palavras: eles jogam com o significante;” (CASSIN, B. *Se Parmênides*. Trad. C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 17); “O discurso não significa, ele se faz ouvir e mesmo: ‘só há o ouvir’” (*ibidem*, p.106); “O sofista [...] prende-se às identidades sonoras, à homofonia que gera as figuras, como se a materialidade significante fosse a dádiva mesma da linguagem, que se trata não de sujeitar e de ultrapassar, mas no máximo de entender e explorar.” (CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Trad. M. C. F. Ferraz, A. L. Oliveira e P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 277).

<sup>17</sup>“Compreende-se a esse respeito que, no século V, os sofistas tenham seduzido e escandalizado a Grécia inteira: suas prestações são uma quintessência de grego”. CASSIN, B. *Ensaio sofísticos*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1990, p. 279.

composição entre intelectualidade sofisticada e habilidade de persuasão política no que tange à constituição de ambientes outros, espaços afetivos, atmosferas democráticas que se estabelecem paralelamente, e mesmo em afronta aos espaços oficiais da democracia. Dadas às limitadas condições políticas<sup>18</sup> a que eram submetidas as mulheres “livres” em Atenas, ser uma *hetaira*<sup>19</sup> e manter uma escola que formava outras *hetairai* era o mais próximo da liberdade afetivo-intelectual que se podia concretizar em tal democracia machista. De modo que a extraordinária presença de Aspásia<sup>20</sup>, não apenas estrangeira culta, mas professora de outras *hetairai* e até de esposas<sup>21</sup>, é de inteira afronta aos costumes que proibiam as mulheres de frequentarem escolas ou participarem de algum modo da pólis<sup>22</sup>.

A democracia é, desde sua origem, um regime político que utiliza mecanismos violentos e excludentes. É necessário abolir essa imagem romantizada e idealizada que possuímos da democracia ateniense<sup>23</sup>, uma narrativa que emula a Atenas clássica como o espaço histórico em que teria ocorrido, efetivamente, um regime político democrático

<sup>18</sup>“The expanded role of public speaking, along with the development of literacy, created more and more venues for the expression of these principles of exclusion, weaving them into the very fabric of democratic political theory and practice. The reforms of Ephialtes and Pericles in the middle of the fifth century completed a process of democratization begun by Solon in the early sixth century—a process allowing for, even requiring, Athenian males to develop the ability to listen to, understand, and speak about deliberative and judicial affairs of the city. Given this paradoxical opening up and closing down of discursive fields for men and women, the appearance and persistence of a female teacher of rhetoric in fifth-century Athens is nothing less than astounding”. JARRATT, S.; ONG, R. “Aspasia: Rhetoric, Gender, and Colonial Ideology”. In: LUNSFORD, A. A. (ed). *Reclaiming rhetoric: Women in the rhetorical tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995, p. 14.

<sup>19</sup>“[...] , ¿qué otra salida le cabía en Atenas a una mujer que se relaciona-se con el mundo del arte o de la intelectualidad? Y más en general, ¿que otra cosa podía ser en Atenas simplemente una mujer culta e instruida sino una hetera? [...] Dentro de este grupo, amplio y borroso, de las heteras se incluirían las prostitutas de lujo, pero sería erróneo, aunque sea la opinión vulgar, reducirlo a esa exclusiva función. Bailarinas, músicas, modelos, acompañantes a simposios, todas esas mujeres tenían en Atenas el rango de heteras”. DUESO, 1994, p. 12.

<sup>20</sup>“[...] at a time when a woman's only political contribution was serving as a nameless channel for the transmission of citizenship from her father to her son; [...] It is difficult to overemphasize how extraordinary the foreign-born Aspasia – a public woman, philosopher, political influence, and rhetorician – would have been in fifth-century BC Athenian society”. GLENN, C. “Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric”. In: *College Composition and Communication*, v. 45, n. 2, 1994, p. 184.

<sup>21</sup>Dueso observa que é no educar as esposas que mora o maior escândalo da educação aspásiana: “Aquí se dice que Aspasia además recibía en su casa a mujeres libres que escuchaban sus enseñanzas; [...] lo escandaloso, sin embargo, sería la presencia de mujeres libres, no de hombres ni tampoco de heteras (ambas cosas admitidas por la costumbre) al círculo de Pericles”. DUESO, 1994, p. 27.

<sup>22</sup>“Married at an early age, Athenian women neither attended schools nor participated in the *polis*”. GLENN, 1994, p.184.

<sup>23</sup>“Calcula-se que, no tempo de seu máximo florescimento, a livre cidadania ateniense (incluindo mulheres e crianças, mas que não participavam da vida política) se compusesse de mais ou menos 90.000 pessoas, ao lado das quais havia mais de 365.000 escravos de ambos os sexos e 45.000 protegidos, isto é, estrangeiros e escravos libertos”. CASERTANO, G. *Sofista*. Trad. BORTOLINI, J. Coleção Philosophica. São Paulo: Editora Paulus, 2010, p. 35.

perfeito, em que todos os segmentos da população se reuniam para harmonicamente deliberar e decidir os rumos políticos da sua gloriosa cidade-Estado. O maior perigo do democrático vem de mascarar-se como aquilo que é oposto à barbárie. A partir daí, todo e qualquer mecanismo ao qual a democracia apela para garantir que a violência selvagem não venha contaminar sua civilizada pureza torna-se procedimento de praxe. Já em seu desabrochar, a democracia se afirma como um “Nós” (gregos, astutos, livres e democráticos) em negação aos “Outros” (persas, medas, lídios, enfim, os bárbaros, que seriam sempre ou senhores ou escravizados e cujas línguas soariam aos ouvidos helênicos como um ininteligível *bar-bar-bar*<sup>24</sup>), por vezes negando a significativa influência estrangeira para o chamado “progresso intelectual”<sup>25</sup> grego.

Essas fronteiras e oposições básicas que servem como subdivisões no mundo grego se transformam com as guerras ou são até mesmo por estas consolidadas. As divisões metecos-*xénoi* e cidadão-meteco alteram-se, notadamente, quando ocorrem guerras intestinas (*stáseis*)<sup>26</sup>. Já as oposições tirania/democracia e bárbaros/gregos são acentuadas ou atenuadas pelas guerras internas e também pela criação das grandes ligas helênicas para combater o inimigo comum (isto é, a ameaça persa). Outras oposições são fixadas com maior rigorosidade, possuindo pouca mutabilidade. É o caso da cisão entre animais-humanos<sup>27</sup>, da divisão sexista que, de um lado, empodera os homens, de outro, subjuga as mulheres e das

<sup>24</sup>Como nota Finley (2002), os gregos referiam-se a todos aqueles que não falavam o grego como língua-mãe por bárbaro, considerando suas línguas ininteligíveis, que soavam como “bar-bar-bar”.

<sup>25</sup>“[...] deve-se lembrar que o contato entre os gregos e os bárbaros não era novidade. Os gregos jônios da costa da Anatólia estiveram em contato estreito com orientais séculos afora, e seu progresso intelectual deve muito a fontes estrangeiras. [...] Estadas entre egípcios e caldeus são relatadas de primitivos filósofos e sábios como Sólon, e são inteiramente confiáveis tais relatos”. GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. COSTA, J. R. São Paulo: Editora Paulus, 1995, p. 21.

<sup>26</sup>“A antítese helenos-bárbaros, que surgiu com a fundação do Império de Dario, concretizara-se com as Guerras Persas (490-479), certamente não antes, e nela se instalou um problema político, isto é, a oposição entre a tirania, representada pela Pérsia, e a democracia helena.” (UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. R. Ambrósio. São Paulo: Editora Paulus, 2012, p. 532); “Em Tucídides [...] os bárbaros servem para fustigar os gregos. É ao imperialismo ateniense que se visa, em primeiro lugar. Ele é tão rígido com as cidades aliadas que se diz de quem o defender que 'aticiza', do mesmo modo que aqueles que outrora tomaram o partido dos medas 'medizavam'. Assim, os atenienses passam por novos bárbaros. Devem também essa assimilação lastimável à 'tirania' que sua cidade exerce sobre as outras, quando a tirania pertence, como traço particular, ao soberanos bárbaros”. PESCHANSKI, C. “Os bárbaros em confronto com o tempo”. In: CASSIN, B; LORAUX, N; PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: A Cidade e seus Outros*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1993, p. 72.

<sup>27</sup>“[...] declarava que havia três coisas pelas quais devia agradecer a Fortuna: primeiro, por ter nascido ser humano e não animal; segundo, por ter nascido homem e não mulher; e terceiro, por ter nascido grego e não bárbaro. Hermipo supunha que a história se referisse a Tales de Mileto”. KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. M. Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 266.



relações de poder que são originadas-originam a antítese escravidão-liberdade. A filosofia política sempre precisa localizar as fronteiras e encarar a série de oposições impostas numa sociedade. Ainda que seja frutífero para o pensamento político constatar e elaborar reflexões sobre essas dicotomias, meu intuito aqui, ao falar dos magos andarilhos, ao trazer o modo de vida nômade dos que, como Górgias, são feiticeiros do discurso itinerantes, ao exaltar a força retórica-erótica e a ousadia política das que, como Aspásia, são prostitutas do saber, é mostrar como a presença mesma dessas figuras é capaz de embaralhar fronteiras, sendo, então, corpos capazes de expandir limites e demolir muralhas, tanto invadindo/implodindo os jogos democráticos como inseminando/disseminando a palavra-*phármakon*, enfim, implantando-se e florescendo nas brechas dos cercamentos políticos.

Platão classificaria o sofista como um “inexperiente” no que tange aos assuntos políticos de negociações e de guerras, pelo fato de o sofista ser itinerante, ou seja, não permanecer muito tempo na mesma cidade e, geralmente, não possuir uma casa fixa. Essa perspectiva política é própria ao caminho sedentário e ao espaço fechado no qual ele distribui os humanos. O trajeto nômade, por sua vez, distribui humanos e animais num espaço aberto<sup>28</sup>. É nesse sentido que se pode dizer que o sofista habita mais a consistência de um conjunto fluido (*nómos*) do que o espaço estriado (murado/cercado) da pólis. “O sofista nómada”<sup>29</sup>! O que caracteriza a linguagem do sofista como sonora e marca seu estrangeirismo é o fato de carregarem um sotaque do Sul<sup>30</sup>. Diferença linguística que leva o sofista a soar, às vezes, mais bárbaro que grego<sup>31</sup>.

<sup>28</sup>Sobre esta crítica de Platão, vale consultar o *Timeu* (19e). Sigo aqui as reflexões sobre espaço aberto e espaço fechado de Deleuze e Guattari: “[...] o caminho sedentário [...] consiste em distribuir os homens em um espaço fechado, atribuindo a cada um a sua parte, e regulando a comunicação entre as partes. O trajeto nômade faz o contrário, distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto, indefinido, não comunicante. O *nómos* acabou designando a lei, mas porque inicialmente era distribuição, modo de distribuição. Ora, é uma distribuição muito especial, sem partilha, num espaço sem fronteiras, não cercado. O *nómos* é a consistência de um conjunto fluído: é neste sentido que ele se opõe à lei, ou à *pólis*, como o interior, um flanco de montanha ou a extensão vaga em torno de uma cidade (‘ou bem *nómos*, ou bem *pólis*’). DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 54.

<sup>29</sup> “[...] o mundo político grego é constituído por inúmeras Cidades-Estados, átomos de poder dispersos e que perpetuamente se entrecrocavam e confrontam. O sofista nómada, ao ir de uma para outra, experimenta uma contínua sensação de descentração”. ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Trad. J. Amado. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 18.

<sup>30</sup> “Platão diz que são pessoas que têm sotaque do Sul, pessoas de linguagem sonora que se instalam em Atenas, abrem escolas de eloquência que são escolas de política”. CHÂTELET, F. *Uma história da razão*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 17-8.

<sup>31</sup> “[...] aos sofistas faltam raízes: [...] são estrangeiros errantes, uma raça de bárbaros, que não falam grego, língua da presença e do desvelamento, mas, nomeada a partir da onomatopeia, fazem apenas ‘blá-blá-blá’”. CASSIN, 2015, p. 107-8.

Há ainda alguns aspectos a considerar sobre Górgias e Aspásia como duas intensas presenças estrangeiras em Atenas. Aspásia, como pensadora milésia, pode ser colocada junto à escola de Mileto, ao lado de Tales, Anaximandro e Anaxímenes<sup>32</sup>. Enquanto jônia, ela se aproxima de outros pensadores jônios indispensáveis para o círculo de Péricles, como o filósofo-físico Anaxágoras de Clazômena e o famoso sofista Protágoras de Abdera, o primeiro, processado na mesma época que Aspásia<sup>33</sup>, e o segundo, proibido de pisar em solo ateniense sem nem mesmo a chance de um processo propriamente dito<sup>34</sup>. Górgias, por sua vez, é um dos grandes expoentes da arte da persuasão florida proveniente da Magna-Grecia que proporcionou significativas transformações nas técnicas oratórias de toda Hélade, notadamente no cenário sociopolítico de Atenas do séc. V a.C., pois foi em Atenas que esses pensadores itinerantes encontraram “o teatro mais prestigiado do seu sucesso”<sup>35</sup>.

Sobre a polêmica sofística particularmente gorgiana é preciso lembrar os exageros próprios às performances púrpuras do siciliano que, num passe de mágica persuasão, fazem a prosa soar como a poesia. Se sua experiência extremada do *lógos* – sua característica oratória florida – foi criticada e causou incômodo pelo estilo artificioso, foi também ela que enfeitou e conduziu milhares, suscitando uma cosmética do discurso que marcou as composições literárias de gerações<sup>36</sup>. São inúmeras as peripécias que Górgias viveu em suas

<sup>32</sup>“Her origin in Miletus is significant because of the philosophical tradition there and because of its proximity to Persia. Western philosophical speculation was only a century or so old when Aspasia was born, its very earliest contributors having come from Miletus. Although there is no recorded contact between Aspasia and any Milesian philosopher, it is logical to assume that she came in contact with early philosophical thought in some form”. JARRATT; ONG, 1995, p. 10.

<sup>33</sup>Plutarco relaciona os processos de Aspásia e Anaxágoras, afirmando que a milésia foi acusada de impiedade: “Aspásia sofreu uma acusação de impiedade, quando o comediógrafo Hermipo a perseguiu e acusou de receber mulheres livres num lugar onde Péricles pudesse ter encontros com elas. Então Diopites propôs um decreto (*psephisma*), segundo o qual quem não acreditasse nas divindades ou ministrasse ensinamentos sobre fenômenos celestes, seria sujeito a um processo de denúncia pública, dirigindo as suspeitas contra Péricles, por causa de Anaxágoras”. PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad. A. M. G. Ferreira e Á. R. C. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, 31.1-2). No entanto, Mori (em “‘Contento abbraccio / Senno con libertà’. Note a margine del ‘processo’ ad Aspasia”). In: *Working Papers - Centro di ricerca per l'estetica del diritto*. Pubblicato il 5 settembre 2016, p. 1-13) observa que o decreto de Diopites só era válido para cidadãos, ou seja, é pouco provável que os processos dos *metecoi* fossem embasados neste decreto proposto por Diopites. Ademais, no mesmo estudo de 2016, Mori levanta a hipótese de que os processos dos jônios estavam relacionados à lei-juramento de Demofanto.

<sup>34</sup>Protágoras foi “[...] proibido de pisar em qualquer solo ateniense, segundo alguns, após julgamento, segundo outros, após uma votação, sem um processo propriamente dito”. FILÓSTRATO. “Vidas dos Sofistas”. In: CUNHA NETO, O. *Sofística segundo Filóstrato: interpretação, estudo e tradução das Vidas*. Campinas: Unicamp, 2016, Livro I, X, 494.

<sup>35</sup>ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 11.

<sup>36</sup>“Górgias foi criticado pela ênfase de sua prosa, que carecia demais de simplicidade; [...] Mas sua ideia de prosa ‘tão bela quanto à poesia’ impôs-se a todos os escritores gregos, a começar por Demóstenes, Tucídides,

vastas peregrinações pelo território heleno. Sendo um exemplo de itinerância sofisticada, Górgias viajou “por todo o mundo grego: Olímpia, Delfos, Beócia, Argos, Tessália, entre outros lugares”<sup>37</sup>. Sua presença suscitou reações da admiração à repulsa, como lembra Guthrie ao dizer que Górgias era convidado para fazer “exibições públicas de sua habilidade nos grandes centros pan-helênicos de Olímpia e Delfos”, ao mesmo tempo em que “em Argos [...] foi recebido mal e suas conferências proibidas”<sup>38</sup>. Um apotegma noticia que os tessálios não foram, a princípio, enfeitados por seus gorjeios, sendo insensíveis ao engano poético<sup>39</sup>.

O posicionamento polêmico característico da filosofia gorgiana aparece até mesmo na escolha dos personagens míticos de difícil desculpabilização que ele elogiou e defendeu (Helena e Palamedes). Sabe-se que o *Tratado do não-ser* de Górgias polemiza com a escola eleata já no próprio nome<sup>40</sup>. O título conservado por Sexto Empírico, *Sobre a natureza ou sobre não-ente*, é perigosamente provocador, sendo a exata inversão de quase todos os tratados pré-socráticos intitulados *Sobre a natureza* que foram escritos pelos físicos daquela época<sup>41</sup>. O que fica como saldo dessas polêmicas é a pergunta que a estátua em ouro de Górgias parece maliciosamente fazer: “saberás me suportar/carregar?”. Pergunta que se encontra representada na anedota contada por Hermipo sobre um suposto encontro entre o mago leontino e Platão<sup>42</sup>. Entretanto, é frutífero mencionar que a cosmética do discurso gorgiano não polemiza somente com a filosofia, mas também com o próprio movimento

---

Platão... Górgias pôs a retórica a serviço do belo”. REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Trad. BENEDETTI, I. C. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 6.

<sup>37</sup>SOUSA, A. A. A.; PINTO, M. J. V. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p. 95.

<sup>38</sup>GUTHRIE, 1995, p. 251.

<sup>39</sup>“Górgias, a quem havia lhe perguntado: ‘por que somente aos tessálios não enganas?’, respondeu: ‘porque são desprovidos de uma sensata experiência para serem enganados por mim’”. UNTERSTEINER, 2012, p. 182.

<sup>40</sup>“A designação do próprio título por parte de Górgias como *Sobre o não-ente ou sobre a natureza* é [...] uma perfeita e almejada antítese da obra de Melisso...”. UNTERSTEINER, 2012, p. 221-2. Em nota, Untersteiner especifica que “Exatamente esse caráter polêmico do título garante a autenticidade gorgiana do próprio título”. *Ibidem*, p. 222, n. 7.

<sup>41</sup>“O título conservado por Sexto Empírico para o Tratado de Górgias é provocador: *Sobre a natureza ou sobre o não-ente*. É o título mesmo dado aos escritos de quase todos os filósofos pré-socráticos, dentre os quais Melisso e Xenófanes, que compuseram um tratado *Sobre a natureza*. Mas é também sua exata inversão já que todos os físicos, e dentre eles Parmênides, designam por ‘natureza’, [...] o que cresce e vem assim à presença: o ente. O discurso de Górgias se apresenta, portanto, ele próprio um discurso que se opõe aos discursos anteriores, como um antílogo. [...] e se distingue assim como prática demolidora, catastrófica”. CASSIN, 2015, p. 53.

<sup>42</sup>“Tendo visto chegar Górgias e fazendo alusão à respectiva estátua de ouro, Platão exclamou: ‘Eis que vem ter conosco o belo Górgias em ouro.’ E Górgias replicou: ‘É belo, sim, e totalmente novo este Arquiloco que os Atenienses produziram!’ Mas a frase significa também, por um jogo de palavras intraduzível: ‘que os Atenienses souberam suportar!’”. ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 36-7.

sofístico ao dizer que a virtude não pode ser ensinada<sup>43</sup>. Tamanho constrangimento Górgias causou àqueles que se autointitulavam mestres da virtude com esta afirmação, interpretada como “amoralismo”. Levantando dúvidas sobre o ensino da virtude, Górgias conduziu o próprio movimento sofista a se questionar e se repensar didaticamente.

Desde que existe filosofia, os filósofos estão sendo o tempo todo levados para além de seus limites pelos sofistas. Assim, o movimento sofista contribui com presenças intelectuais que marcaram o pensamento político a partir das margens, de fora, como contaminações forâneas ao dentro, ao espaço controlado, vigiado, sitiado da tradição filosófica. A sofística, andarilha obstinada e zombeteira<sup>44</sup>, força a filosofia a tratar do exterior, do estrangeiro, da diferença. O ouvido sofístico, habilitado pela experiência radical da escuta, incomoda ao escutar de vários jeitos um mesmo enunciado filosófico. A radicalidade da escuta sofística obriga a filosofia a violentamente erguer seu porrete<sup>45</sup>. O sofista prepara armadilhas brincando com a escassez fundamental das palavras (que são diferentes das coisas) e usando a mesma expressão para dizer duas coisas diferentes<sup>46</sup>. A filosofia persegue a sofística, fazendo-a encarar os perigos de sua força persuasiva e as consequências ético-políticas de sua feitiçaria sofisticada. Os combates mais conturbados entre filosofia e sofística servem para nos ensinar que as posições ético-políticas “amorais” não podem ser problemáticas para o pensar. Desde que essas sejam devidamente

<sup>43</sup>Para Górgias a virtude não podia ser ensinada. Nisso ele destoa completamente da definição de sofista como “mestre da virtude”, e essa dissonância aparece registrada por Platão no *Mênon* (95b-c). Sobre essa característica proposta pedagógica de Górgias ver Guthrie (1995) e Untersteiner (2012).

<sup>44</sup>“[...] sempre permanecendo no interior da filosofia, pode-se reconhecer, pelo menos às cegas, um certo exterior do qual o Sofista é para ela o símbolo, [...] o andarilho mais ameaçador, mais obstinado e mais zombeteiro”. FOUCAULT, 2014, p. 52.

<sup>45</sup>“O que o sofista tem de singular [...] é que ele ouve: ‘os ouvidos lhe servem de olhos.’ [...] Ele não cessa de prender o outro à palavra, ao pé da letra mesmo, e força assim o filósofo a prestar ouvidos a si mesmo. O sofista exagera: já que nada é adquirido além do dizer do outro, ele sempre coloca uma consequência a mais. Essa insolência ou essa indecência consegue colocar a filosofia literalmente fora de si, obriga o amor à sabedoria a transgredir os limites que se atribui e a realizar um certo número de gestos – tirar o porrete [*sortir le bâton*] – que não são da mesma ordem que o resto de seu proceder...”. CASSIN, B. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*. Trad. Y. Vilela. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 57-8.

<sup>46</sup>“O sofisma não é produzido nessa dimensão segundo a qual as palavras são signos. Produz-se numa certa diferença entre os nomes e as coisas, [...]. Em que consiste essa diferença? [...] Ela está no fato de os nomes serem em número finito e as coisas em número infinito, de haver uma relativa escassez de palavras; [...] é uma característica própria da materialidade das palavras – sua escassez – que possibilita o sofisma. O Sofista é aquele que utiliza a mesma palavra, o mesmo nome, a mesma expressão para dizer duas coisas diferentes...”. FOUCAULT, 2014, p. 40.

evidenciadas, elas podem tornar o pensamento mais sofisticado num movimento apaixonado-crítico que é polivalente, resiliente, cuidadoso.

### **Produção sofisticada de discursos fúnebres**

Em *Invenção de Atenas*, um aprofundado estudo sobre o gênero oração fúnebre, Loraux traz à tona vários aspectos que foram, quando esses discursos eram analisados isoladamente ou assimilados no gênero epidíctico<sup>47</sup>, quase completamente ignorados. Além de compreender a oração fúnebre como uma instituição da palavra<sup>48</sup> na pólis democrática, Loraux traz outros detalhes deste gênero que são caros à presente pesquisa. A historiadora francesa percebe um triplo direcionamento discursivo nesse gênero, pois a oração fúnebre se dirige simultaneamente aos mortos, aos vivos e à posteridade<sup>49</sup>. Embora não seja possível remontar uma hipotética oração fúnebre originária, nem mesmo associar a origem desse gênero ao desenvolvimento da retórica e ao auge sofisticado<sup>50</sup> em Atenas, é nítida a relação entre tal instituição da palavra e a democracia reformada por Efialtes e Péricles<sup>51</sup>. Mesmo

<sup>47</sup>“Ao isolar um *epitáphios*, corre-se, portanto, o sério risco de desviá-lo de sua finalidade própria, afastando-o desta democracia que se acredita que descreva e, mais ainda, do gênero que, à sua maneira, ele ilustra.” (LORAU, 1994, p. 27); “Estudar o gênero implica, portanto, reconhecer sua dimensão, ao mesmo tempo dúplice e indissolúvelmente una, de instituição e de forma literária: instituição de discurso mas, inversamente, forma cívica. Só assim se poderá, talvez, evitar a tentação formalista na qual recaem aqueles que, desatentos ao contexto no qual o lógos se inscreve, assimilam a oração fúnebre ao gênero epidíctico, ou a uma pura produção de aparato.” (*Ibidem*, p. 31).

<sup>48</sup>“Pois a oração fúnebre é, na *pólis* democrática, uma instituição – instituição de palavra, onde o simbólico constantemente predomina sobre o funcional, um louvor generalizado de Atenas extravasando, em cada discurso, o elogio codificado dos desaparecidos. Uma tradição de louvor muito antiga tenta exorcizar a morte por meio da palavra de glória: e sem dúvida não é à toa que a coletividade ateniense se reúne no Cerâmico para conjurar a morte através de um discurso.” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>49</sup>“Ancorar a oração fúnebre na prática político-militar da pólis, onde a inovação não exclui a celebração repetitiva da glória, conduz ao problema da destinação do discurso: dirige-se ele aos mortos, aos vivos, ou à posteridade? Porque esta tripla finalidade aí está simultaneamente inscrita, a oração fúnebre é mais do que tudo isto: uma maneira de pensar a história ateniense entre o tempo indefinido das batalhas e a intemporalidade paradigmática do valor dos cidadãos”. (*Ibidem*, p. 34).

<sup>50</sup>“Quando se trata os *epitáphioi* como simples discursos epidícticos, perde-se de vista que, neles, o orador político deve sobrepor-se ao logógrafo. Para os apreciadores de figuras e períodos, o fragmento do *epitáphios* de Górgias assume o papel de um arquétipo, e alguns chegam até a deslocar o nascimento da oração fúnebre para uma época tão tardia que possa coincidir com o desenvolvimento da retórica em Atenas; como se toda eloquência se reduzisse aos jogos formais, toda instituição de palavra a uma *epídeixis*! A tais especulações, os historiadores opuseram o estudo comparado dos diferentes cenários da celebração nacional em Atenas, nos quais a disposição e as partes do discurso encontram sentido, antes mesmo que os sofistas se instituíam como professores de eloquência.” (*Ibidem*, p. 84).

<sup>51</sup>“[...] nossa documentação não nos autoriza a remontar mais longe, em direção a uma hipotética oração fúnebre originária: abandonando o terreno das conjecturas, afirmar-se-á apenas a estreita relação entre o discurso e a democracia de Efialte e de Péricles, que lhe forneceu sua forma definitiva, aquela através da qual apreendemos, hoje em dia, o *epitáphios logos*”. (*Ibidem*).

ênfatizando a irredutibilidade do gênero ao discurso de aparato e a sobreposição do orador político ao logógrafo, Loraux lembra que quase todo *lógos epitáphios* foi escrito por oradores<sup>52</sup>, mostrando como o florescimento do gênero relaciona-se ao deslocamento do poeta para o retor, da aristocrática poesia de lamento para a democrática prosa fúnebre<sup>53</sup>.

O *threnos* (lamentação elaborada do poeta) é renunciado na cidade-Estado clássica, que passa, muitas vezes, a assimilar tal lamento poético performado pelo aedo ao *goos*, ou seja, à “designação oficial de todo lamento”. O pranto enlutado, os gemidos, as lágrimas, os cantos de lamento ritual, são interpretados na pólis democrática como sinais de uma afetividade incontrolável que seria caracteristicamente feminina. Especialmente a partir da jurisdição funerária de Sólon, os lamentos rituais começam a ser limitados e as manifestações excessivamente afetadas passam a ser proibidas ou, pelo menos, seriamente desaconselhadas<sup>54</sup>. Em outras *póleis*, como Tasos, as proibições eram ainda mais rigorosas do que em Atenas<sup>55</sup>. Os *epitáphioi*, que a partir desses deslocamentos ganharam papel de destaque nos ritos fúnebres, repetiam a proibição ao lamento desmedido, ilegítimo para

<sup>52</sup>“Para um corpus tão cheio de lacunas, muitos são, com efeito, os grandes nomes que aí se encontram reunidos, visto que, aos *epitáphioi* de Tucídides (ou de Péricles) e de Platão (ou de Sócrates ou de Aspásia!), já citados devem-se acrescentar os de Górgias e de Hipérides e também aqueles – apócrifos ou autênticos – de Lísias e de Demóstenes.” (*Ibidem*, p. 28).

<sup>53</sup>“[...] *thrénos* designa, inicialmente, a lamentação elaborada do poeta: como na epopeia homérica, onde o *thrénos* cantado pelo aedo sobre o corpo do herói opõe-se, em uma espécie de diálogo, aos gemidos e soluços dos próximos e da multidão [...]. No entanto, a cidade-Estado clássica renuncia, sem hesitações, a essas duas formas [...]. Esta equivalência entre *thrénos* e *góos* esclarece, em muitos aspectos, o significado da oração fúnebre e de sua proibição das lamentações: [...] deve-se ver aí a intenção de reprimir as manifestações muito excessivas do luto [...]. Em suma, o pranto libera uma afetividade incontrolável, já que essencialmente feminina: [...] chorar é, para a época clássica, o quinhão das mulheres. A *pólis* ateniense bem o sabe e por isto, após destacar um lugar para as lamentações femininas durante os funerais públicos, escolhe um homem para pronunciar o elogio fúnebre dos *ándres que enterra!* Discurso indissolúvelmente militar e político, a oração fúnebre não reconhece como seus senão os valores masculinos...”. (*Ibidem*, p. 62-3).

<sup>54</sup>“Também sobre as deslocamentos, manifestações de luto e festividades das mulheres estabeleceu uma lei que reprimia a desordem e o excesso: determinou que não saíssem com mais de três vestes, que não levassem comida e bebida de custo superior a um óbolo, nem um cesto de comprimento superior a um côvado, que não viajassem de noite, a não ser transportadas num carro e precedidas por uma luz acesa. Impediu -as de se lacerarem com golpes, de fazerem lamentações fingidas e de chorarem um estranho no funeral de outras pessoas”. PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Sólon e Públicola*. Trad. D. F. Leão e J. L. L. BRANDÃO. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 21.5.

<sup>55</sup>“Menos rigoroso do que legislação de Tasos, que proíbe em caráter absoluto que se porte luto pelos *Agathoi*, o cerimonial ateniense autoriza as lamentações rituais, embora as limite ao mínimo; mas, por meio da oração fúnebre, a *pólis* relembra que os combatentes mortos em guerra merecem mais do que lamentações”. LORAUX, 1994, p. 62.

honrar guerreiros tombados<sup>56</sup>. O *goos* torna-se, então, o “quinhão das mulheres” nos ritos funerários de uma cidade-Estado que é um verdadeiro – derradeiro? – “clube de homens”<sup>57</sup>.

A oração fúnebre é um gênero que une vários personagens políticos importantes para a época e indispensáveis para nosso estudo. É interessante constatar que o que quer que tenha motivado Górgias, Péricles, Aspásia, Platão ou Tucídides a se envolverem com a produção de orações fúnebres, foram ainda orações fúnebres o que cada um deles pronunciou, escreveu ou parodiou<sup>58</sup>. Alguns defendem que o *Epitáfio* de Górgias<sup>59</sup> foi efetivamente pronunciado pelo sofista. Já na perspectiva de Loraux<sup>60</sup>, as condições de estrangeiro e de meteco em que se enquadrava a maioria do movimento sofístico vetaram a possibilidade de Górgias e Lísias ocuparem como oradores a tribuna do Cerâmico. Sabemos que Aspásia, por sua vez, certamente não pronunciou, e sim Péricles. Aspásia estava excluída de antemão, por ser mulher, do espaço legítimo de fala neste misógino “clube de homens” que é a pólis ateniense.

<sup>56</sup>“Constata-se que, de um *epitáphios* a outro, a mesma fórmula sempre proclama uma idêntica proibição de chorar os combatentes, e uma só exigência de integral consagração ao elogio”. (*Ibidem*, p. 61). Como exemplo, cabe citar o *Menêxeno*: “Aos nossos pais e mães ainda vivos, sempre se deve encorajar a suportar da melhor maneira possível o infortúnio [...] e a não lamentar [...]. Devem ser eles a nos elogiar com suas ações, fornecendo provas de que são homens e de que são filhos de homens. Em verdade, a antiga máxima, ‘nada em excesso’, parece ser um belo dito”. PLATÃO, *Menêxeno*, 247d-e (CERDAS, E. “Menêxeno. Introdução, tradução e notas”. In: *Revista Archai*, n. 30, 2020).

<sup>57</sup>“Talvez, a pólis ateniense, que democratizou a atividade militar e a abriu a todos os cidadãos, seja, mais do que qualquer outra pólis, um ‘clube de homens’ [...]. No desenrolar dos funerais, o papel e o lugar das mulheres são cuidadosamente delimitados: em meio a essa assembleia masculina, livremente reunida para honrar seus mortos, as únicas mulheres admitidas são seus parentes próximos. Mas, ainda assim, sua presença só é tolerada junto ao túmulo, jamais durante o cortejo, e seu papel se restringe às lamentações rituais”. LORAUX, 1994, p. 44.

<sup>58</sup>“[...] quaisquer que sejam as razões que levaram Tucídides, Platão ou Górgias a escrever um *epitáphios*, é ainda um *epitáphios* que escreveram e [...] o modelo supera o duro rigor do historiador, a intenção de paródia do filósofo, ou a exibição de virtuosismo do sofista.” (*Ibidem*, p. 30).

<sup>59</sup>Filóstrato afirma que Górgias “Proclamou-o em honra aos que morreram em guerra, momento em que os atenienses os sepultaram com louvores panegíricos em ocasião pública” (FILÓSTRATO, *Vidas dos sofistas*, I, IX.493). Untersteiner parece corroborar nesta leitura de que o *epitáfio* não é puro exercício retórico: “Esse discurso correspondia a uma maneira já tradicional na eloquência ática de honrar os mortos em guerra. É provável que se deva descartar a hipótese dos que pensam que este discurso não foi determinado por nenhum fato bélico e que seria um exercício epidíctico puro.” (UNTERSTEINER, 2012, p. 156), também Romeyer-Dherbey: “Perguntamo-nos se este discurso [...] era uma ilustração deste gênero oratório ou se tinha sido pronunciado numa ocasião precisa. A segunda hipótese parece hoje preferida, e pode pensar-se quer nas vítimas da guerra do Peloponeso, quer nas da guerra de Corinto” (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 36-7).

<sup>60</sup>Após enumerar os exemplares de epitáfios sobreviventes até os dias de hoje: “Péricles, Tucídides, Górgias, Lísias, Platão, Demóstenes e Hipérides: enumeração reconfortante, mas que mal dissimula sérias anomalias” (LORAUX, 1994, p. 28), Loraux observa que: “Górgias, o sofista, e Lísias, o *meteco*, encontram-se por definição, excluídos da tribuna do Cerâmico, e esta simples constatação contribui fortemente para lançar dúvida sobre o *epitáphios* de Lísias: bastava deslocar para o discurso a irregularidade do status do orador e, em uma palavra — a mágica palavra inautenticidade — o problema estava supostamente resolvido.” (*Ibidem*).

Ser um não-cidadão em Atenas tinha inúmeras desvantagens, mas também suas vantagens, uma vez que estrangeiros como Górgias e Aspásia influenciaram indiretamente a pólis democrática, sem serem obrigados a cumprir as obrigações ou a sofrer as restrições próprias à cidadania<sup>61</sup>. De todo modo, o importante aqui é salientar essa preocupação sofística em produzir *epitáphioi*, seja enquanto logógrafos, seja enquanto oradores. Tal preocupação autoral parece ser ainda mais evidente em Aspásia<sup>62</sup> do que em Górgias, visto que existem ao menos dois *epitáphioi* que ela influenciou, se a notícia platônica é levada a sério. E se se considera também acusação de sua influência política nas decisões periclianas sobre a guerra de Samos para favorecer Mileto, pode-se supor que ela talvez tenha ajudado Péricles no *epitáphios* desta guerra, discurso do qual restou somente um fragmento indireto<sup>63</sup>.

O que essa produção sofística de *epitáphioi* demonstra é que, uma vez estrangeiros, se os sofistas desejassem influenciar indiretamente o campo da política, eles precisavam utilizar estratégias persuasivas infalíveis de condução psicagógica<sup>64</sup>. Para isso é imprescindível dominar a arte dos *epitáphioi*, dado que a oração fúnebre constitui uma instituição política da palavra na pólis democrática que busca, por meio do louvor que dá voz aos mortos, conduzir as ações dos vivos, principalmente dos jovens. Ao atentar para a dimensão ético-política do movimento sofístico, fica mais fácil compreender como Aspásia, Péricles, Górgias e Sócrates estão intimamente relacionados. É, sobretudo, nesse aspecto ético-político que estou aproximando o *Epitáfio* de Górgias dos *epitáphioi* de autoria aspásiana.

No que tange à ética, Untersteiner evidencia a “sensibilidade trágica” gorgiana ao analisar a relevância que Górgias dá à decisão e ao momento oportuno (*kairós*) no *Epitáfio*.

<sup>61</sup> “[...] non-citizens such as Protagoras, Gorgias, Prodicus, Thrasymachus, Anaxagoras, and Aspasia functioned within the polis, yet outside its restraints”. GLENN, 1994, p. 185.

<sup>62</sup> É impossível que Aspásia tenha proclamado oficialmente uma oração fúnebre, mas é defensável que ela seja logógrafa das orações de Péricles (guerra do Peloponeso e guerra Sâmia) e também daquela imortalizada no diálogo *Menêxeno* pela voz de Sócrates, como defende Dueso (1994 e 2008).

<sup>63</sup> “Estesímbroto testemunha que, ao pronunciar, sobre a tribuna, o encômio dos mortos em Samos, ele [Péricles] teria dito que se tinham tomado imortais como os deuses – a esses, não os vemos, mas, pelas honras que recebem e pelas graças que concedem, verificamos que são imortais. Ora essas características são comuns aos que morreram pela pátria”. PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 8.9.

<sup>64</sup> “Como, em sua maioria, os sofistas eram estrangeiros em Atenas, não podiam atuar em nome próprio nas Assembleias e Tribunais, mas prestavam serviços aos cidadãos que podiam, com sua ajuda, participar das discussões e decisões. É assim que esses pensadores tomaram consciência do poder da persuasão das palavras e desenvolvem não só as primeiras reflexões sobre a linguagem e seus usos, como praticam deliberadamente a arte de conduzir seus interlocutores para que fizessem o que acreditavam ser o melhor”. MARQUES, M. P. “Os sofistas: o saber em questão”. In: FIGUEIREDO, V. (org.). *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007. v. 2, p. 36.



Para o estudioso da sofística é “necessário procurar a chave da ética de Górgias em um discurso: no *Epitáfio*. [...] Quem enfrenta a morte no campo de batalha encontra-se, no momento em que decide isso, em uma situação ‘trágica’”<sup>65</sup>. Limite-me a observar, com Loraux<sup>66</sup>, a tematização da ação-decisão e da imortalidade guerreira comum aos *epitáphioi*. Porém, há muito trabalho a ser realizado no sentido de relacionar estilisticamente o *Epitáfio* de Górgias com a oração fúnebre de Péricles-Aspásia (via Tucídides) e também com a de Sócrates-Aspásia (via Platão). Nesses dois *epitáphioi* aspasianos, há sempre duas vozes masculinas nos distanciando da voz de Aspásia que deveria ser autoral nesses textos. Tais encruzilhadas autorais tornam nítida a dimensão doxográfica que, assombrando a sofística, possibilita que ela seja estudada, mas só como “fonteçaria”<sup>67</sup>, já que toda doxografia é uma espécie de feitiçaria das fontes. Por isso, o fato de não possuímos um texto direto de Aspásia não pode ser um empecilho para que ela seja vista como pensadora política.

### **Aspásia gorgianizou Péricles?**

Segundo importantíssimas fontes para os estudos sofísticos, Aspásia floresceu o estilo oratório de Péricles, lhe enfeitando com tons gorgianos. Esta foi uma impressão deixada, em especial, naqueles que tiveram oportunidade de ler o diálogo *Aspásia* de Ésquines<sup>68</sup>. Sem a materialidade do diálogo, resta investigar por que a doxografia, especulando sobre este

<sup>65</sup>UNTERSTEINER, 2012, p. 259-75; ademais, Untersteiner aponta que “Para Górgias, o momento da decisão realiza o ponto culminante do agir individual.” (*Ibidem*, p. 517-8).

<sup>66</sup>“Ao afirmar que a memória ‘se associará mais à decisão do que ao ato do morto’, Péricles testemunha que o essencial não é o ergon, mas a intenção que a presidiu. [...] O elogio diz respeito, portanto, em primeiro lugar, a uma vontade que é uma escolha. [...] Platão a desenvolveu particularmente, pois essa decisão dá origem a uma prosopopeia dos mortos que serve de exortação; mas o tema em si é apresentado como essencial dentro da oração fúnebre: cada orador dedica-lhe parágrafos especiais que se destacam por um estilo característico e mais elaborado. Tucídides faz dessa exortação a essência do elogio aos cidadãos; nos epitáfios de Lísias, a decisão de morrer é o cerne da história de Maratona, o primeiro feito ‘histórico’; em Demóstenes, a digressão mitológica dos epônimos, geralmente considerados como empréstimo externo, visa, antes de tudo, tratar desse tema central; o fragmento de epitáfios de Górgias também se organiza em torno de uma decisão, ou seja, a aceitação do combate e, portanto, da morte”. LORAUX, 1994, p. 120-1.

<sup>67</sup>CASSIN, 2017, p. 29.

<sup>68</sup>“It has been plausibly conjectured by several scholars that the story of Thargelia was told in a speech composed by Aspasia that Socrates recites from memory, as he recites Aspasia's funeral oration in the *Menexenus*. That could explain why the one literal quotation that we have from the Thargelia episode is in extreme Gorgianic style. For, as we shall see, Aspasia is presented by Aeschines as a teacher of rhetoric in the manner of Gorgias. [...] Aspasia is praised for her role in Pericles' political career. She was not only the source of wise political advice; she also taught him rhetoric. She made Pericles into a powerful political orator by ‘sharpening his tongue on Gorgias’ (SSR VI A 65). Thus Aeschines presented Aspasia as Pericles' teacher in public speaking, just as Plato was to do in the *Menexenus*”. KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 25.

*Aspásia* perdido, atribui ao ensino retórico da sofista jônia as marcas estilísticas caracteristicamente gorgianas. O único fragmento sobrevivente deste diálogo é um trecho do discurso *Sobre Targélia* que Aspásia ensinou a Sócrates e que este decidiu repetir a Cálias (como repete o epitáfio aspasiense no *Menêxeno*) para convencer seu interlocutor da potência persuasiva e eloquência sedutora da milésia. Mesmo sendo portador de uma ática moderação estilística, Ésquines não deixava de gorgianizar, sofisticando seus escritos<sup>69</sup>. A carta escrita por Filóstrato utiliza esse fragmento como um exemplo da imitação de Górgias na obra de Ésquines. Ainda que se considere somente esse testemunho doxográfico, é muito difícil saber qual das camadas autorais (Aspásia, Sócrates, Ésquines e Filóstrato) que atravessam o texto foi a responsável por ter gorgianizado esse trecho do discurso *Sobre Targélia*.

Tucídides e Antístenes, que foram discípulos de Górgias<sup>70</sup>, também influenciam diretamente o *corpus* aspasiense clássico. Antístenes, como Ésquines, escreveu uma obra que se chamava *Aspásia*. Embora também não tenhamos nenhum trecho direto desta obra, podemos especular sobre alguns de seus aspectos a partir da doxografia de tal diálogo. Antístenes parece ter tentado ridicularizar o amor de Péricles por Aspásia como muito afeminado. Com estranheza, Antístenes constata o profundo amor do marido por sua parceira, algo completamente incomum para os costumes atenienses. Péricles beijava Aspásia ao sair de casa e também ao chegar – imagem que é lembrada por Plutarco quando ele aborda, em sua obra sobre Péricles, a relação do famoso estadista com a *hetaira* de Mileto<sup>71</sup>. Geralmente associa-se a este diálogo de Antístenes a imagem de Péricles no tribunal, debulhando-se em

<sup>69</sup>“Anche Eschine, dunque, noto come limpido esemplare della prosa attica, non esitava a gorgianizzare «nel discorso relativo a Targelia» in un’orazione cioè che sarebbe stata pronunciata dapprima da Aspasia e poi recitata da Socrate a Callia, nel dialogo eschineo *Aspasia*, allo scopo di convincere il suo interlocutore che non «tutte le donne ioniche sono [...] avide di denaro», ma che tra esse la Milesia costituiva una splendida eccezione, in quanto maestra di una retorica soffusa di eros, alla stregua della seducente eloquenza gorgiana”. CATALDI, S. “Aspasia donna sophè kai politiké” In: *Historiká*, v. 1, 2011, p. 16.

<sup>70</sup>“Na Tessália [...] teve como alunos Mênon, o tessálio, [...]; Aristipo, o aleuado; o ateniense Sócrates; [...] Eumolpo, o neto de sua irmã. Foram alunos seus, em Atenas, Crítias, Alcibíades, Tucídides e Antístenes. A esses deve-se acrescentar os imitadores pertencentes à mesma cidade, como Agatão, Ésquines, o socrático, Apolodoro de Falero. Entre os discípulos não atenienses e não pertencentes ao ambiente tessálio, vale lembrar Proxeno, o Beócio [...]; Polo de Agrigento; Licímnio [...]; Protarco e Alcídante de Eleia”. UNTERSTEINER, 2012, p. 153-4.

<sup>71</sup>“Mas parece que a afeição de Péricles por Aspásia foi certamente de índole amorosa. Péricles tinha por mulher uma sua parente consanguínea, que casara em primeiras núpcias com Hipônico de quem deu à luz Cálias, o milionário. De Péricles, teve Xantipo e Páralo. Depois, como a convivência entre eles não era agradável, entregou-a – de comum acordo – a outro; e ele ficou com Aspásia, a quem amou com especial ternura. Diz-se que, todos os dias, quando saía da ágora ou nela entrava a saudava com um beijo”. PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 24.7-9.

lágrimas durante o julgamento de Aspásia, sendo que ele não havia chorado nem quando sua vida e riqueza corriam perigo<sup>72</sup>.

Estudiosas do legado aspasiiano concordam que no diálogo de Antístenes a representação de Aspásia era desfavorável<sup>73</sup>, pois esse aluno de Górgias, posteriormente “convertido” em socrático, tinha todos os motivos do mundo para atacar Aspásia e Péricles. Além de seu ódio por demagogos<sup>74</sup>, sofistas e mulheres, Antístenes ressentia o poder político do filho de Péricles e Aspásia, que foi emancipado como cidadão mesmo sendo filho de uma mulher estrangeira. Tal emancipação, resultado do apelo de Péricles após perder dois filhos cidadãos para a praga, ia de encontro a uma polêmica lei proposta pelo próprio Péricles<sup>75</sup>, entre 450-451 a.C., que não reconhecia o direito à cidadania aos filhos nascidos de pai ateniense mas de mãe não ateniense – lei que parece ter afetado diretamente a condição de Antístenes. Deixando um pouco de lado essas motivações pessoais de Antístenes, o fato de esse socrático atribuir autoria aspasiiana aos discursos de Péricles consiste numa informação

<sup>72</sup>“Antístenes [...] afirma que, presa de amor por Aspasia, dos veces al día, al entrar y salir de su casa, abrazaba a la mujer, y que cuando en cierta ocasión se vio envuelta en un proceso por impiedad, al hablar en su defensa derramó más lágrimas que cuando eran su propia vida y su hacienda las que corrían peligro”. ATENEU. *Banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. Trad. L. R. N. Guillén. Madrid: Gredos, 2014, Livro XIII.589e.

<sup>73</sup>“Not every Socratic admired Aspasia. Antisthenes painted her in the most unflattering of terms, Naturally, few scholars accused him of joking, despite the fact that Antisthenes had several very obvious motives for stretching the truth. First, he had a personal axe to grind with young Pericles, the son of Pericles and Aspasia. [...] Second, Antisthenes was a ‘converted’ rhetorician. He began as a student of Gorgias and was a teacher of rhetoric in his own right. After Socrates persuaded him to abandon rhetoric, Antisthenes took a rather dim view of Sophists in general. Third, he did not have a good opinion of women.” (CARLSON, A. C. “Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the history of rhetoric”. In: *Women's Studies in Communication*, v. 17, n. 1, 1994, p. 34); “Unfortunately, we lack any record of Antisthenean attacks on Pericles junior, whose extraordinary enfranchisement would have created an obvious target. In his *Aspasia*, however, Antisthenes roundly abuses other members of Pericles' family. [...] Little can be said about the focus of the dialogue and to what extent Aspasia's own character was discussed, although it is universally accepted that she was unfavorably represented...” (HENRY, M. M. *Prisoner of history: Aspasia of Miletus and her biographical tradition*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1995, p. 31-2); “Para explicar el rechazo de Antístenes, se ha sugerido que este socrático, que no accedía a la plena ciudadanía, pudo haber conocido al hijo de Pericles y Aspasia, que también quedaba fuera de la ciudadanía porque su madre no era ateniense. [...] la manera con que ese hijo de poderosos solucionó sus problemas de ciudadanía [...] habría llevado al enfrentamiento con Pericles y Aspasia.” (MÁRSICO, C. *Socráticos, Testimonios y fragmentos*. Buenos Aires: Losada, 2014. v. 1-2, p. 115).

<sup>74</sup>“Su *Diálogo Político* [de Antístenes] contiene una invectiva contra todos los demagogos atenienses; el *Arquelao*, contra Gorgias el orador”. ATENEU. *Banquete de los eruditos. Libros III-V*. Trad. L. R. N. Guillén. Madrid: Gredos, 2015, Livro V.220d.

<sup>75</sup>“Their son, excluded from Athenian citizenship by Pericles' own law of 451/0, was legitimated by decree after his two sons by his former wife both perished in the plague”. MONOSON, S. S. “Remembering Pericles: the Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus”. In: *Political Theory*, v. 26, 1998, p. 498.

preciosa sobre a habilidade de Aspásia enquanto sofisticada logógrafa e professora retórica de Péricles<sup>76</sup>.

O historiador Tucídides, outro discípulo de Górgias, é uma das fontes-base para resgatar o pensamento de Aspásia, uma vez que estou levando a sério a notícia platônica de que há certa autoria aspásiana tanto no epitáfio proferido por Sócrates no diálogo *Menêxeno* como naquele pronunciado por Péricles e registrado pela letra de Tucídides na obra *História da Guerra do Peloponeso*<sup>77</sup>. Além disso, o fato de Tucídides ter sido treinado por Górgias pode ter levado o historiador a se preocupar em ressaltar os aspectos estilísticos sofisticados nos discursos de Péricles. Dentre esses, certamente estavam as figuras de linguagem que até hoje são conhecidas como caracteristicamente gorgianas. Apenas da análise primária das fontes percebe-se que a imagem de Aspásia é continuamente perpassada pela presença de Péricles e o estilo de Górgias. Mas e se a imagem de Péricles fosse vista a partir da presença de Aspásia em sua vida?

Que papel político é possível atribuir a esse Péricles com a língua afiada à maneira de Górgias e caminhando em terras aspásianas? Enfatizar que a educação proporcionada pela escola aspásiana foi poderosa a ponto de implantar e florescer um estilo gorgianizado na oratória de Péricles, não somente contribui para uma percepção mais justa da milésia, mas também para modificar a memória sobre o famoso estadista ateniense. Péricles, o Olimpo, enquanto aluno e amante de Aspásia, é o primeiro cidadão conduzindo atenienses<sup>78</sup> e, ao

<sup>76</sup>“The rhetorician most closely associated with Pericles would no doubt have served as his logographer, as logography (the written composition of speech) was commonly the province of rhetoricians. Hence, Aspasia surely must have influenced Pericles in the composition of those speeches that both established him as a persuasive speaker and informed him as the most respected citizen-orator of the age.” (GLENN, 1994, p. 187); “Antisthenes claimed that Aspasia wrote most of Pericles' speeches for him. This is a telling attack: Antisthenes knew that a female ghost writer and the man who relied on her would be viewed negatively by the audience. [...] Whether Aspasia actually helped Pericles is less important than that her reputation as a rhetorician was widespread enough that Antisthenes believed he could safely make that claim. Antisthenes provides an early tie between Aspasia and the practice of rhetoric.” (CARLSON, 1994, p. 35).

<sup>77</sup>Ao longo do capítulo, seguimos o esforço interpretativo de Dueso que leva a sério a notícia platônica. Sobre a autoria do epitáfio em *Historia da Guerra do Peloponeso*, Dueso supõe que foi efetivamente pronunciado por Péricles em 431 a.C. e sustenta duas hipóteses complementares: “Hemos de suponer, por tanto, que Pericles pronunció realmente un epitafio en el 431, lo que constituía un acto público, solemne y de gran importancia en la vida de Atenas. Este hecho no pudo ser una invención del historiador, había demasiados testigos. Admitido esto, me propongo argumentar en favor de dos hipótesis complementarias: 1. El texto que conocemos responde a lo efectivamente dicho por Pericles, si bien, tal vez, resumido por Tucídides, y 2. no hay inconvenientes historiográficos o filológicos para suponer que el discurso fue escrito por Aspasia...”. (DUESO, 1994, p. 29).

<sup>78</sup>“A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter

mesmo tempo, é um homem apaixonado conduzido por uma estrangeira da Ásia menor. Alguns usaram o polêmico poder erótico<sup>79</sup> de Aspásia sob Péricles para desmoralizar sua imagem e questionar sua capacidade como estrategista, outros lembraram essa paixão para mostrar a força de sedução-condução e a sabedoria política de Aspásia<sup>80</sup>. Para mim o que interessa é rememorar esse Péricles vulnerável em seu romantismo, esse Péricles choroso e arrebatado por paixões eróticas que se tornou alvo fácil em palco cômico, mas que nem por isso perdeu seu prestígio político. Um Péricles aspasiiano é a lembrança feliz de que leões também choram. Com isso, quero menos romantizar o célebre casal do que feminizar performaticamente a memória sobre Péricles.

Houve quem tentou descredibilizar o ensino retórico aspasiiano lembrando que Péricles era líder político renomado antes de conhecer Aspásia. Entretanto, quando o estadista pronunciou seu primeiro discurso célebre (epitáfio da guerra de Samos)<sup>81</sup>, a relação de Péricles e Aspásia já era estável. Com Dueso, suponho que o diferencial entre o Péricles antes e depois de Aspásia seja exatamente a sofisticação que a força da sua palavra adquiriu por meio do aperfeiçoamento técnico-persuasivo, da sofisticação refinada e da introdução dos discursos de aparato redigidos por sua parceira e logógrafa de confiança<sup>82</sup>. Minha

---

a força por meios menos dignos; ao contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação) era capaz de enfrentar até a cólera popular. [...] Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos”. TUCÍDIDES, 2.66.

<sup>79</sup>“Or, nul Athénien n’en pouvait douter, c’est une erotike agapesis, un «attachement amoureux» qui liait Périclès à Aspásie et c’est peut-être ce que ses compatriotes lui ont le moins pardonné. Sans doute auraient-ils trouvé tout naturel que Périclès la traitât vraiment en pallake faite pour donner à l’homme tendresse et plaisir. Mais [...] vivre avec une étrangère d’Asie mineure, voilà qui ne se fait ni ne se conçoit”. LORAUX, N. “Aspásie, l’étrangère, l’intellectuelle”. In: *Éditions Belin*, n. 13, 2001, p. 12.

<sup>80</sup>Comentando o episódio das lágrimas de Péricles no julgamento de Aspásia, Kahn observa os diferentes usos dessa história em Antístenes e em Ésquines: “This story casts Pericles in a rather undignified role; it is easy to see how Antisthenes might have used it to illustrate the demoralizing power of eros. In the context of Aeschines’ dialogue it must have served to make a quite different point. Since Socrates’ goal is to praise Aspasia, he must have told this story to show how great a passion she inspired in Pericles. They were, after all, ‘the two most famous lovers of their time’”. KAHN, C. H. “Aeschines on Socratic eros”. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994, p. 99.

<sup>81</sup>“Profesora de Pericles y otros muchos. No valen contra esta noticia objeciones cronológicas que suponen que líder político célebre es igual a orador célebre. Sabemos que Pericles se inicia en la política en torno al 465-60 con Efiálfes. Se une con Aspasia en torno al 450-55. El primer discurso célebre de Pericles del que tenemos noticia, es de 439 (Guerra Samia), cuando su relación con Aspasia era ya estable...”. DUESO, 2008, p. 300.

<sup>82</sup>“Pericles y Aspasia comenzaron a convivir en torno a 450-445, [...] y convivieron como esposos, al parecer de manera ejemplar, hasta la muerte de Pericles. [...] Que Aspasia fue maestra de oratoria, y en particular de Pericles, lo confirman muchas fuentes. Ahora bien, es indudable que la actividad política del estrategista ateniense, años antes de unirse con Aspasia, le exigiría una capacidad retórica adecuada, lo cual no es incompatible ni con que, a partir de 440 y tras su unión con la Milesia, perfeccionara en sentido técnico dicha capacidad ni con el hecho de que fuera ella quien escribiera los discursos de aparato de su esposo”. DUESO, 1994, p. 20.

hipótese adicional é, levando a sério o testemunho de Filóstrato, dizer que “aguçar a língua à maneira de Górgias” é o diferencial que a educação aspásiana floresceu na oratória de Péricles. Ou seja, sofisticou a sobriedade ática do orador ateniense com um estilo gorgianizado, cosmético, ornamental, enfeitado, aparatado, asiático, feminino e efeminado<sup>83</sup>.

Seguindo Giombini, defendo a hipótese de que Aspásia gorgianizando e ensinando a gorgianizar não configura um anacronismo se mantivermos em mente os textos sofísticos que já estavam em circulação no séc. V a.C.<sup>84</sup>. A difusão de pequenas obras tinha um bom mercado, constituindo para os sofistas uma fonte de publicidade e renda<sup>85</sup>. Dessa forma, é possível explicar como, antes de Górgias ir a Atenas (por volta de 427 a.C.), os traços de seu estilo próprio, que estavam se espalhando pela hélade na forma de escritos e leituras epidícticas, já haviam chegado. Dueso, em sua pesquisa sobre Aspásia, também menciona a presença desses manuais oratórios e outros discursos sofísticos que circulavam como escritos para resolver a questão de como Aspásia pode ter sido influenciada pelo estilo gorgiano<sup>86</sup>, ainda que não tenhamos provas de que Górgias e Aspásia tenham efetivamente se encontrado.

Górgias tinha quase sessenta anos quando pisou em território ateniense pela primeira vez, mas antes de chegar ali, enfeitando os atenienses durante sua missão política, as ressonâncias e os timbres de sua poderosa feitiçaria persuasiva, disseminados em escritos e

<sup>83</sup>“Aristofane, nelle Nuvole rivendica, nel dialogo fra ‘discorso giusto’ e ‘discorso ingiusto’, la sobria educazione dei fieri ateniesi di Maratona, contro la mollezza e l’effeminatezza dei costumi dell’Atene periclea”. MORI, 2016, p. 8.

<sup>84</sup>“Una testimonianza piuttosto importante è quella di Filostrato che in una Lettera riporta la notaia sécondo cui Aspasia ‘educò retoricamente’ Pericle attraverso lo stile gorgiano. Filostrato non solo ribadisce il ruolo di Aspasia nella formazione di Pericle ma ci dice che uno dei modelli della retore fu Gorgia di Lentini. Non siamo di fronte ad un caso di anacronismo: sebbene Gorgia giunse ad Atene nel 427, anno in cui Aspasia si risposò e non era più attivo il Circolo, è chiaro che Gorgia fosse già conosciuto e circolassero alcune sue opere ad Atene dove godeva di grande fama già prima di arrivare. È evidentemente Aspasia aveva avuto l’opportunità di leggere Gorgia e di apprendere il gorgiazzein”. GIOMBINI, S. “Aspasia di Mileto e la retorica di V secolo”. In: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università degli Studi di Perugia, v. 4, 2003, p. 13. Já para Kahn, Aspásia gorgianizando Péricles é um absurdo cronológico: “Pericles learning Gorgianic rhetoric from Aspasia is certainly chronological nonsense: Gorgias’ only recorded visit to Athens was in 427, two years after Pericles’ death”. KAHN, 1996, p. 28.

<sup>85</sup>“[...] fazer publicidade de si mesmo [...] está ligado não somente à leitura epidíctica diante do público, mas também à difusão de pequenas obras que, no século V, tinham um bom mercado editorial. Não se pensa muito nesse aspecto da cultura do século V, mas é certo que [...] os livros estavam entre os catálogos dos navios que chegavam e partiam de Atenas, e justo em Atenas existia um mercado de compra e de venda de livros. Logo, a difusão de pequenas obras epidícticas são um meio para o orador se fazer conhecer e apreciar; não se exclui que de Górgias já tinha sido lido algo em Atenas antes da sua chegada em 427 a.C.”. GIOMBINI, S. “Há algo novo na Helena de Górgias?”. In: *Nuntius Antiquus*, v. 12, n. 1, 2016, p. 32-3.

<sup>86</sup>“Es más que probable que la técnica gorgiana fuera conocida en Atenas antes de la visita del sofista en el 427 y que en todo caso circularan los manuales de oratoria...”. DUESO, 1994, p. 16.

performances, já davam sinais na discursividade sofística que estava florescendo nas cidades-Estado gregas. Por isso, é impossível separar os tons gorgiânicos que assombram os discursos de Ésquines (diálogo *Aspásia*), os escritos de Antístenes e Tucídides, por serem discípulos de Górgias, e os diálogos de Platão, enquanto camaleônico mimetizador da sofística, dos tons que gorgianizam a educação aspásiana e a própria personagem Aspásia nos diálogos de Ésquines e Antístenes que levam seu nome, ou mesmo a caracterização dessa mestra retórica feita por Platão. O *Menêxeno* é uma das fontes que possibilita notar as semelhanças entre o estilo aspásiano e o estilo de Górgias, sendo que renomadas análises desse diálogo perceberam estas proximidades estilísticas entre o epitáfio gorgiano e a oração fúnebre de Aspásia que é vocalizada nas falas da personagem Sócrates<sup>87</sup>.

### Referências bibliográficas:

ATENEU. *Banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. Trad. L. R. N. Guillén. Madrid: Gredos, 2014.

\_\_\_\_\_. *Banquete de los eruditos. Libros III-V*. Trad. L. R. N. GUILLÉN. Madrid: Gredos, 2015.

BANDEIRA, L. T. “Os rituais de evocação dos mortos e as relações de gênero na Grécia Antiga”. In: *ANPUH-Brasil. 31º Simpósio Nacional de História*. Rio de Janeiro, 2021, p. 1-12.

BERNDT, T. *De ironia Menexeni platonici*. Ex typ. academica Copenrathiana, 1881.

CARLSON, A. C. “Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the history of rhetoric”. In: *Women's Studies in Communication*, v. 17, n. 1, 1994, p. 26-44.

CASERTANO, G. *Sofista*. Trad. J. Bortolini. São Paulo: Editora Paulus, 2010. (Philosophica).

CASSIN, B. *Ensaio sofísticos*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1990.

\_\_\_\_\_. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*. Trad. Y. Vilela. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *O efeito sofístico*. Trad. M. C. F. Ferraz, A. L. Oliveira e P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

<sup>87</sup>*De ironia Menexeni platonici* de Berndt (1881) propõe que o verdadeiro alvo retórico das críticas políticas ao epitáfio no *Menêxeno* é Górgias. Para Berndt, o epitáfio não seria apenas um exemplo da retórica sedutora mencionada por Sócrates no início do diálogo, mas também, em palavras e expressões, uma imitação da arte de Górgias: “Epitaphius enim non solum cum descriptione rhetoricae blandae a Socrate exhibita omnino congruit, sed etiam in singulis verbis et sententiis insignis est artis Gorgieae imitatione”. BERNDT, T. *De ironia Menexeni platonici*. Ex typ. academica Copenrathiana, 1881, p. 59.

- \_\_\_\_\_. *Se Parmênides*. Trad. C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- \_\_\_\_\_; LORAUX, N; PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: A Cidade e seus Outros*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1993.
- CATALDI, S. “Aspasia donna sophè kai politiké”. In: *Historiká*, v. 1, 2011, p. 11-66.
- CÂNDIDO, M. R. “Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro”. In: *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, 2017, p. 16-25.
- \_\_\_\_\_. “A Violência das palavras nas imprecizações jurídicas”. In: *PHOÏNIX*, v. 4, n. 1, 1998, p. 363-370.
- \_\_\_\_\_. “Kerameikos, lugar de poder e de magia na Atenas do IV a. C.”. In: *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, v. 14, 2008, p. 259-267.
- \_\_\_\_\_. “Magia: um lugar de poder”. In: *PHOÏNIX*, v. 5, n. 1, 1999, p. 255-261.
- CERDAS, E. “Menêxeno. Introdução, tradução e notas”. In: *Revista Archai*, n. 30, 2020, p. 1-35.
- CHÂTELET, F. *Uma história da razão*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Trad. P. P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 5.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *I pressocratici*. Trad. G. Reale. Milano: Bompiani, 2006.
- DUESO, J. S. “Aspasia de Mileto: la metáfora y el personaje”. In: GARCÍA LARRANAGA, María Asunción; ORTIZ DOMINGO, José (ed.). *El eco de las voces sinfónicas: escritura y feminismo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, p. 287-300.
- \_\_\_\_\_. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- FILÓSTRATO. “Vidas dos Sofistas”. In: CUNHA NETO, O. *Sofística segundo Filóstrato: interpretação, estudo e tradução das Vidas*. Campinas: Unicamp, 2016.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad. R. C. Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- GIOMBINI, S. “Há algo novo na Helena de Górgias?”. In: *Nuntius Antiquus*, v. 12, n. 1, 2016, p. 27-45.



\_\_\_\_\_. “Aspasia di Mileto e la retorica di V secolo”. In: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università degli Studi di Perugia, v. 4, 2003, p. 5-20.

GLENN, C. “Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric”. In: *College Composition and Communication*, v. 45, n. 2, 1994, p. 180-199.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. J. R. Costa. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

HENRY, M. M. *Prisoner of history: Aspasia of Miletus and her biographical tradition*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1995.

JARRATT, S.; ONG, R. “Aspasia: Rhetoric, Gender, and Colonial Ideology”. In: LUNSFORD, A. A. (ed). *Reclaiming rhetorica: Women in the rhetorical tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995, p. 9-24.

KAHN, C. H. “Aeschines on Socratic eros”. In: VANDER WAERDT, P. A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994, p. 87-106.

\_\_\_\_\_. *Plato and the Socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. M. Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LORAUX, N. “A democracia em confronto com o estrangeiro”. In: CASSIN, B.; LORAUX, N; PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: A Cidade e seus Outros*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1993.

\_\_\_\_\_. “Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle”. In: *Éditions Belin*, n. 13, 2001, p. 17-42.

\_\_\_\_\_. *Invenção de Atenas*. Trad. L. Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARQUES, M. P. “Os sofistas: o saber em questão”. In: FIGUEIREDO, V. (org.). *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007. v. 2, p. 11-45.

MÁRSICO, C. *Socráticos, Testimonios y fragmentos*. Buenos Aires: Losada, 2014. v. 1-2.

MONOSON, S. S. “Remembering Pericles: the Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus”. In: *Political Theory*, v. 26, 1998, p. 489-513.

MORI, V. “‘Contento abbraccio / Senno con libertà’. Note a margine del ‘processo’ ad Aspasia”. In: *Working Papers - Centro di ricerca per l'estetica del diritto*. Pubblicato il 5 settembre 2016, p. 1-13.

PESCHANSKI, C. “Os bárbaros em confronto com o tempo”. In: CASSIN, B; LORAUX, N; PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: A Cidade e seus Outros*. Trad. L. C. Leão e A. L. Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1993.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Sólon e Públícola*. Trad. D. F. Leão e J. L. L. BRANDÃO. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad. A. M. G. Ferreira e Á. R. C. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Trad. I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Trad. J. Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

SOUSA, A. A. A.; PINTO, M. J. V. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. M. G. Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. R. Ambrósio. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

Recebido em: setembro de 2023

Aprovado em: outubro de 2023