

# A PALAVRA DAS MULHERES COMO *PHÁRMAKON*: UMA LEITURA ARQUEOLÓGICA<sup>1</sup>

## *THE WORD OF WOMEN AS PHÁRMAKON: AN ARCHAEOLOGICAL READING*

Alessandra Affortunati Martins

<https://orcid.org/0000-0001-7740-2284>

[aaffortunatimartins@gmail.com](mailto:aaffortunatimartins@gmail.com)

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos,  
São Paulo, Brasil

**RESUMO** *Trata-se de recorrer à arqueologia do saber, tal como empreendida por Foucault, em suas aulas entre os anos de 1970-1971 no Collège de France, para resgatar o lugar da mulher no contexto clássico grego. Nas primeiras aulas desse período, Foucault explora a subdivisão entre sofistas e filósofos que abalou de modo irreversível o lugar de saber e poder da sofística. Tal abalo consolida o viés da lógica aristotélica em detrimento da palavra em sua função de phármakon. Com esse recorte, a pesquisa arqueológica realizada por Barbara Cassin sobre a sofística, especialmente o Elogio de Helena, de Górgias, também se torna uma referência para compreender outra forma de saber tradicionalmente ligada às mulheres. Por meio de sua análise filológica e dos estudos da classicista Nicole Loraux (1993) sobre a figura de Aspásia, nota-se como a validade do que é tomado como verdade na tradição ocidental subdivide-se também por um corte de gênero subjacente, no qual modelos*

1 Artigo submetido em: 27/06/2024. Aprovado em: 11/09/2024.

*historicamente atrelados aos saberes das mulheres – ou femininos de maneira mais ampla – aparecem destituídos de valor; ao passo que formas ligadas aos modelos de pensamento masculino emergem alinhadas ao que é tido como verdadeiro e, portanto, contendo valor nas sociedades ocidentais.*

**Palavras-chave:** *Sofistas. Filósofos. Arqueologia. Aspásia. Helena.*

**ABSTRACT** *It involves resorting to the archeology of knowledge, as undertaken by Foucault, in his classes between the years 1970-1971 at the Collège de France, to rescue the place of women in the classical Greek context. In the first classes of this period, Foucault explores the subdivision between sophists and philosophers that irreversibly shook the place of knowledge and sophist's power. This shock consolidates the bias of Aristotelian logic instead of the word in its function as phármakon. With this focus, the archaeological research carried out by Barbara Cassin on sophistry, especially in Gorgias' Praise of Helena, also becomes a reference for understanding another form of knowledge traditionally linked to women. Through a philological analysis and studies by classicist Nicole Loraux on the figure of Aspasia, it is noted how the validity of what is taken as truth in the Western tradition is also subdivided by an underlying genre cut, in which models historically linked to Women's knowledge – or feminine knowledge more broadly – appears devoid of value, while forms linked to male thought models emerge aligned with what is considered true and, therefore, containing value in Western societies.*

**Keywords:** *Sophists. Philosophers. Archeology. Aspasia. Helena.*

\*

Ao analisar o ostracismo da sofística na Grécia clássica, em suas “Aulas sobre a vontade de saber”, ministradas no Collège de France entre os anos 1970-1971, Michel Foucault (2011/2014) suspeita de uma prática de exclusão nos discursos filosóficos sob a insígnia da verdade. Para afirmá-la, teria havido uma desqualificação da sofística. Todavia, não será Foucault a exaurir o impasse. “O efeito sofístico”, de Barbara Cassin (2005), escava ainda mais essa problemática. O diagnóstico de Foucault e a arqueologia de Cassin conduzem ao que pretendo explorar aqui: a sedução e o *phármakon* como formas de saber e de poder que foram historicamente sufocadas.

A defesa de Helena, feita por Górgias e analisada por Cassin, traz essa outra forma discursiva atrelada à sedução que rege tanto a sofística como o lugar de

Helena no cenário grego. O regime de exclusão da sofística, diagnosticado por Foucault e examinado por Cassin, condenou ao exílio não apenas o segmento da sofística grega, mas depreciou sobretudo modelos de linguagem e de conhecimento tradicionalmente ligados às mulheres – ponto a ser esmiuçado a partir dos estudos de outra helenista: Nicole Loraux (1993), que destaca o papel de Aspásia na atmosfera helênica.

Embora minhas investigações recorram a pesquisas helenistas, o objetivo deste artigo não é um estudo esotérico de vertentes do classicismo grego. Trata-se antes de observar alguns recortes epistêmicos da Antiguidade grega, cujos efeitos são perceptíveis ainda hoje, especialmente em relação ao saber sedutor de certas mulheres. Ainda que abordada por filósofos contemporâneos (cf. Baudrillard, 2008), a sedução pode ser considerada antifilosófica. Traíçoeira, se oporia à verdade. A sedução pela palavra e pelo corpo como forma de saber torna-se inaceitável para aquilo que se considera válido racionalmente. Citando Jean-François Lyotard, Cassin escreve o seguinte sobre a sedução:

Seria preciso ampliar a ideia de sedução [...] Não é o destinatário que é seduzido pelo destinador. Este, o referente, o sentido, não se deixa seduzir menos do que o destinatário [...]. O discurso sofisticado não é apenas uma performance, no sentido epidítico do termo, é inteiramente um performativo [...]. Ele é demiúrgico, fabrica o mundo, faz com que advenha – e teremos, logo mais, a exata medida disso com a cidade e a política (Lyotard *apud* Cassin, 2005, p. 63).

Indico a seguir como Foucault e Cassin articulam a condenação da linguagem sedutora e da política ligada à sofística, para depois apresentar a pesquisa de Loraux sobre Aspásia. Três recortes de comentários permitirão circunscrever certo viés de verdade que, para obter destaque e poder, sufoca outras modalidades de saber, especialmente de mulheres que se aproximam, em certa medida, às de sofistas.

### **O problema da vontade de verdade**

Era 9 de dezembro de 1970, primeira aula de Foucault. Nela, o filósofo revela o *jogo* ao qual se dedicará: de modo análogo ao que observara na “História da loucura” (1972/1978), por exemplo, em que formas de saber-poder se autoproclamavam alinhadas à razão e se fundavam pela circunscrição e pela exclusão de um Outro da razão, Foucault analisará se, na esfera do discurso, a *vontade de verdade* não teria excluído outro estilo de saber e de conhecimento. Ou seja, qual seria a história da vontade de verdade, marca da pretensão filosófica, que se quer universal e atemporal? Foucault (2011/2014) visará, então,

saber se a vontade de verdade não é tão profundamente histórica quanto quaisquer outros sistemas de exclusão; se, na raiz, não é arbitrária como eles; se não é modificável como eles no decurso da história; se, como eles, não se apoia e, como eles, não é incessantemente reativada por toda uma rede institucional; se não forma um sistema de coerção que exerce não só sobre outros discursos mas sobre toda uma série de outras práticas (Foucault, 2011/2014, p. 4).

Em seu curso, Foucault (2011/2014) observará algo subjacente à vontade de saber: “a verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso – terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência” (p. 6).

Seu exame inicia-se pelo “Livro A” da “Metafísica” de Aristóteles, no qual detecta a operação do discurso filosófico “tal como existiu em nossa civilização” (Foucault, 2011/2014, p. 7). Mostra como Aristóteles liga inicialmente a vontade de saber à natureza pela sensação e pelo prazer, o que a torna uma característica genérica do homem<sup>2</sup>. Em seguida, o fim do conhecimento passa a ser, ele mesmo, uma felicidade abstrata. “Imediatamente”, conclui Foucault (2011/2014), “o corpo, o desejo são elididos; o movimento que no próprio nível raso da sensação leva ao grande conhecimento sereno e incorporal das causas, esse movimento já é, em si mesmo, a vontade obscura de alcançar essa sabedoria, esse movimento já é a filosofia” (p. 13). Como consequência, o sujeito do desejo e o do conhecimento fundem-se.

Diferentes maneiras de abordar a verdade em Aristóteles são expostas em *Aristotle on Truth*, de Paolo Crivelli (2004). Embora exponha a extensa variação de verificações e garantias acerca do verdadeiro e do falso em Aristóteles, nota-se como a verdade por este defendida assume estatuto ontológico, refutando outras formas de verdade ligadas a elementos circunstanciais, às ondas instáveis do desejo e aos efeitos inesperados da palavra em sua função de *phármakon*. Fundada na ontologia, a verdade deve alçar-se ao estável plano do universal. Nesse modelo ontológico, destituído das marcas da instabilidade, firma-se menos a necessidade interna do que é conhecido ou a gênese ideal das formas do conhecimento do que uma espécie de ascetismo como regra da vontade (Cf. Foucault, 2011/2014, p. 24). Há, portanto, um “fechamento do desejo de conhecer no próprio conhecimento” (Foucault, 2011/2014, p. 18) estranho aos poetas trágicos e aos sofistas. Esse desejo amainado exclui “um saber transgressivo, proibido, temível” (Foucault, 2011/2014, p. 14). O saber trágico não nasce do prazer natural, mas impõe-se como enigma temível e perturbador

2 Cabreria perguntar sobre o gênero empregado, pois de fato essa tradição linguística funda-se na diferença entre os sexos, como mostram algumas feministas (Cf. Luce Irigaray [1993] e Adriana Cavarero [2003]).

entre as esferas divina e humana. Nasce de fora, não de sensações interligadas ao prazer do sujeito. Na discussão de *Eutidemo*, diz o sofista: “Se queres que teu amigo aprenda, é preciso que ele não seja mais o mesmo, é preciso que morra” (Foucault, 2011/2014, p. 18). Esses riscos atenuam-se na vertente aristotélica, marca da história do pensamento ocidental.

É curioso, porém, que, ao comentar a lógica aristotélica, Jonathan Barnes (2013) se refira mais a questões de estilo do que ao alcance preciso da verdade nos escritos do filósofo grego: “Aristóteles está, com efeito, afirmando que produziu uma lógica completa e perfeita. Essa alegação é audaciosa, e falsa”, ele diz. Tal falsidade não se vincula às condenáveis recaídas ao apelo sedutor da palavra, mas diz respeito ao lugar das inferências que se baseiam nas proposições, e às deficiências que estas teriam produzido naquelas. O autor salienta que “essas deficiências não são vistas de imediato, e pensadores ulteriores ficaram tão impressionados com o vigor e a elegância da silogística de Aristóteles que durante dois milênios os *Analíticos* foram ensinados como se constituíssem a suma da verdade lógica”. Embora os *Analíticos anteriores* sejam “uma obra de notável genialidade”, Barnes observa nela “dificuldades internas ao sistema de Aristóteles – notadamente em seu relato das deduções que envolvem proposições problemáticas”. Afirma que o texto aristotélico preserva “erros e obscuridades”. Apesar disso, a obra é tida por ele como “elegante e sistemática”, os argumentos nela contidos “são organizados, lúcidos e rigorosos”, e “ela atinge um notável nível de generalidade”. Ora, vê-se bem que esses adjetivos não podem ser vinculados de modo imediato à verdade subsumida da dialética bem articulada, das categorias bem estabelecidas ou dos silogismos bem construídos, sendo visivelmente mais tendentes à forma estilística da escrita e à estrutura organizada dos argumentos.

\*

Dia 6 de janeiro de 1971. A análise foucaultiana (2011/2014) volta-se ao “aparecimento e depois à exclusão dos sofistas como acontecimento do saber que deu lugar a um certo tipo de afirmação da verdade e a um certo efeito de conhecimento que, em seguida, se tornou forma normativa” (p. 30). O autor de tal exclusão definitiva é, na visão foucaultiana, Aristóteles (2005), sobretudo nas “Refutações sofísticas”.

Do espanto se reconhece a própria ignorância, reflete Aristóteles. Quando se almeja superá-la pelo efeito e para o bem do conhecimento, busca-se a verdade filosófica. Se, para Aristóteles, os princípios dos seres eternos são necessariamente verdadeiros e não ocasionalmente verdadeiros, eles são a

causa do ser dos outros seres. Daí que algo tenha “tanto de verdade quanto possui de ser” (Aristóteles, 2002, p. 73). Nota-se como a verdade é causa material da filosofia e os princípios nela enunciados são “aquilo que tem mais ser e aquilo que tem mais verdade” (Foucault, 2011/2014, p. 31).

O filósofo situa-se na dimensão de um saber/não saber. Não se trata de segredo ou ignorância, alerta Foucault. Há antes certa carência inerente à própria relação com a verdade. Supor essa carência irreparável confere caráter coercitivo à verdade, alocada em lugar distante. O que o filósofo dissimula é motivo pelo qual a verdade por ele pronunciada se determina. Não explicita seu lugar ao defender como única forma de conhecimento válido a sua própria. Foucault questiona tal abstração. O movimento interno da filosofia baseia-se no pressuposto da verdade-além e em seus métodos apropriados para aproximar-se dela. Simultaneamente, há a exigência de reparação incessante em relação aos inevitáveis desvios do alvo.

Em *As razões de Aristóteles*, Enrico Berti<sup>3</sup> (1998) destaca como, tanto no livro VI de *Ética a Nicômaco* quanto no livro I da *Metafísica*, Aristóteles indica seu interesse pela racionalidade (dianoética) da arte, que seria constituída de “*logos* verdadeiro”. Não é o caso de expor em detalhes aqui o que exatamente Aristóteles pensa sobre a arte, mas é certo que não são poucos e nem irrelevantes os cruzamentos de sua visão sobre esta e aquilo que comumente se considera como próprio à sofística. De maneira direta: se o discurso sofístico puder ser considerado uma forma de arte pelos próprios critérios estabelecidos por Aristóteles, o que nele restaria a ser desqualificado em termos de verdade?

Talvez seja em razão desse tipo de acusação nebulosa que Foucault considere o lugar de contraponto da sofística à verdade um estratagema que visa retirar o discurso filosófico da intencionalidade política explícita, forjando uma espécie de imunidade diante de disputas ostensivas. Todavia, a aliança da filosofia com a verdade superior e sua forma alheia às disputas indicam precisamente suas armas na luta por espaços de poder. Seu compromisso com a verdade filosófica desinteressada protege-o ou, nas palavras de Foucault (2011/2014), “o filósofo é alguém que nunca expulsamos totalmente ou que nunca matamos totalmente” (p. 34). Não há ostracismo filosófico. Atrelar-se à verdade ontológica forma um escudo que torna o filósofo invencível. Diferente do sofista, enxotado da cidade (Cf. Foucault, 1971/1996, p. 15) em função de sua palavra manchada, a filosofia retira-se do jogo e aparta-se das outras práticas discursivas (poética, mítica, trágica, política e retórica).

3 Cf. capítulo 7 de Berti, E. (1998), *As razões de Aristóteles*.

Subsiste, então, o próprio movimento interno à esfera filosófica. São unidades sistemáticas designadas pelos nomes próprios de filósofos ou pelas construções abstratas: empirismo, racionalismo, idealismo. Essa cadeia de individualidades, que encarna cada um dos momentos filosóficos, conecta-se à verdade. Sempre pensada como de pleno direito, a verdade atravessa toda e qualquer obra filosófica. Para Foucault (2011/2014), o que torna a verdade filosófica sempre esquiva é o recalcado de toda filosofia. Cada nova obra filosófica pensará o não pensado de outra. Essa cadeia preserva relações recíprocas de repetição e de comentário e define a singularidade de cada nome com o conjunto comprometido com essa noção de verdade.

Nota-se, então, uma inacessibilidade da filosofia, fechada ao exterior, já que sua relação fundamental com a verdade lança para fora discursos ou práticas que não visem abarcá-la. Por isso, Foucault (2011/2014) afirma: na filosofia “estava em causa eliminar o exterior” (p. 36), que era o desejo ou o que este simbolizava. E dessa afirmação, desdobra-se outra: “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” (p. 36). É “o exterior contra o qual se apoia obscuramente o discurso filosófico” (p. 36).

Unir filosofia e verdade como vontade de saber acende o sinal contra a sofística, cujo perigo não se referia ao raciocínio falso ou aos erros de raciocínio. A acusação, quase sempre imprecisa quando busca se justificar, é de que trata de raciocínios aparentes. Distantes da verdade, o argumento de Aristóteles é de que se ocupam com efeitos ilusórios promovidos por artimanhas grosseiras. Entretanto, Foucault insiste: se se trata de um teatro farsesco, por que “o discurso que deveria ocupar-se apenas do verdadeiro e do falso ainda precisa exercer essa polícia moral? O que é esse jogo ético entre o honesto e o desonesto, sendo que se deveria dizer somente verdadeiro ou falso?” (Foucault, 2011/2014, p. 38).

Aristóteles caracteriza o raciocínio falso: a conclusão pode ser falsa ou porque uma premissa é falsa ou porque as duas premissas são verdadeiras, mas a conclusão não foi tirada como deve ser. Em contraposição, o raciocínio sofisticado seria um não raciocínio. Trata-se de aparência racional, alvo de ataque nas “Refutações sofisticadas”: “Que alguns silogismos são verdadeiros, enquanto outros o parecem ser, embora o não sejam, é evidente” (Aristóteles, 2005, p. 545). Nas “Refutações sofisticadas”, o sofista não é acusado por se servir do erro ou do raciocínio falso como armadilha; o discurso do sofista é “miragem argumentativa” que não raciocina verdadeiramente.

Aristóteles alerta especialmente contra as homônimas e as anfibologias, recusando ambiguidades da linguagem: “a sofística é conhecimento aparente,

mas não real” (Aristóteles, 2002, p. 139). Ademais, o dinheiro pelo discurso sofisticado contaminaria o estatuto do saber proferido.

Percebe-se que o rechaço à sofística se deve a ela aparecer, aos olhos do filósofo, como discurso *manipulado*. Este se desvincula das coisas propriamente ditas. Os volteios da linguagem comprometem-se apenas com os próprios nomes, e não com as coisas por eles designadas. Uma mesma palavra pode dizer duas coisas diferentes na própria identidade da coisa proferida. De modo diverso, coloca-se o silogismo: “[...] uma locução em que, uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas se segue necessariamente devido à mera presença das suposições como tais [...] entendo que é por causa delas [suposições] que resulta a conclusão” (Aristóteles, 2005, pp. 112-113). Na refutação do silogismo, o raciocínio contradiz a conclusão do anterior. O sofisma, por sua vez, livra-se da imposição lógica. Embora os interlocutores não tenham em mente as mesmas premissas, o sofista preserva o enunciado em sua identidade material linguística por conta de alguma coincidência, confusão ou semelhança dos nomes que designam as coisas. Essa sobreposição metonímica ou metafórica, considerada filosoficamente arbitrária, indicaria uma imagem invertida de raciocínio.

A crítica aristotélica da sofística situa-se no nível da materialidade discursiva. O sofisma é uma tática interna a essa materialidade que perderia o compromisso com o referente. O que aflige a vontade de saber atrelada à verdade é o fato de os sofismas se inserirem numa série ingovernável de redes discursivas seriais. O discurso assume valor em si e torna-se acontecimento, que, uma vez formulado, não pode ser mudado. “Dito é dito” (Foucault, 2011/2014, p. 44). Em seu bojo está o jogo vivaz que encena a situação de disputa – o além do próprio acontecimento perde valor.

A tarefa filosófica torna-se distinguir, neutralizar a materialidade do discurso e separar falsas identidades, sobreposições e repetições. Confusões entre palavras e construções linguísticas, manipuladas pela sofística, adviriam da escassez de nomes ante a multiplicidade dos objetos. O pensamento da diferença permitiria, então, superar o aprisionamento na materialidade discursiva e extinguir cadeias vertiginosas de palavras flutuantes na superfície. O *lóγος* conceitua acontecimentos, eliminando a virtualidade material do discurso e recuperando a apofântica como campo da verdade ou do erro das proposições. Sim, pois só há apofântica quando a materialidade do discurso é neutralizada (cf. Foucault, 2011/2014). Na verdade filosófica, este atrela-se ao eixo de referência. Esse debate condensa-se no princípio de não contradição aristotélico: é falso dizer que aquilo que é não é e que aquilo que não é é; é



verdadeiro dizer que aquilo que é é e que aquilo que não é não é (cf. Aristóteles, 2002, p. 94).

O raciocínio filosófico torna-se uma espécie de resíduo da verdade que aflora após o percurso garantido pela apofântica. Longe dessa estabilidade, a sofística ocupa o espaço cênico e performa raciocínios como uma dança entre palavras e construções sintático-semânticas. Ali quando a coisa é dita, ela passa a existir e ser verdadeira em si. É possível dizer sobre o não ser, e, dizendo-o, ele é.

\*

Dia 13 de janeiro de 1971. Foucault não pretende invalidar a crítica aristotélica aos sofistas tal como fizeram alguns historiadores. Ao invés de revogar o banimento da sofística, aproximando-a do discurso filosófico como George Grote (2019), Theodor Gomperz (1912) e Eugène Dupréel (1980), ele valida a diferença. Sim, pois demonstrar a equivalência de ambas, provando as injustiças das críticas aristotélicas, significaria conceder indiretamente autoridade à validação ou à recusa do discurso filosófico à sofística. Ou seja, o procedimento acabaria por reiterar, de modo subjacente, a exclusão.

Para Foucault, porém, não convém trazer os sofistas pelos porões da história. Cabe observar a exclusão, decidida por Aristóteles, seus contemporâneos e sucessores. Não basta aplacar ânimos para reunir sofistas e filósofos numa esfera comum em que problemas comuns articulem-se conjuntamente na mesma direção. Foucault escava o modo como o discurso sofístico perdeu espaço na sociedade grega. Trata-se de “mostrar como, sempre permanecendo no interior da filosofia, pode-se reconhecer, pelo menos às cegas, um certo exterior do qual o sofista [...] [se torna] símbolo [...] ameaçador”. O sofista torna-se antípoda “mais obstinado e mais zombeteiro” (Foucault, 2011/2014, p. 52) do filósofo.

Na lógica, legítima para Aristóteles, há “um sistema de regras anônimas, imutáveis, comuns” (Foucault, 2011/2014, p. 56). Nesse conjunto, os filósofos produzem seus enunciados e estabelecem proposições reconhecidas como novas e verdadeiras. Há nelas um “triplo caráter ordenado, honesto e adulto do verdadeiro raciocínio” que “implica uma relação definida, apesar de muito geral, entre as regras, o sujeito, o enunciado produzido e a intenção significativa” (Foucault, 2011/2014, p. 56). O excluído dessa relação é o fato de que ela “neutraliza o caráter de acontecimento do enunciado”. (Foucault, 2011/2014, p. 56). O sofisma contorceria proposições para girar em torno do próprio acontecimento; logo, seria descartado como “formalmente desordenado,

moralmente desonesto, psicologicamente pueril” (Foucault, 2011/2014, p. 56). Em suma: “a lógica, a moral, a psicologia zelam pela exclusão das infantilidades fraudulentas e anárquicas do sofisma” (Foucault, 2011/2014, p. 57), perversidade que introduz o corpo dos discursos na cena de maneira indevida e reprovável pela “ordem moral adulta” (Foucault, 2011/2014, p. 57). O verdadeiro no sofisma baseia-se unicamente na sustentação do dito. Sem “acesso às coisas a partir do discurso, as palavras falam de quê, remetem a quê? A nada – quando se acredita falar dos seres, não se está falando de nada” (Foucault, 2011/2014, p. 58). Eis a alegação dos filósofos. Entretanto, argumentam os sofistas, tão logo se empregam palavras para negar o ser, está implicado que ele seja por ter sido dito. O não ser se enuncia “não ser”, sendo. Ao mesmo tempo, “faz com que o não-ser não seja, visto que as palavras empregadas não [remetem] a nada e ‘não-ser’ em particular não remete a nada, não mais que esse ser que lhe é concebido ou que lhe é recusado” (Foucault, 2011/2014, p. 58) na própria construção discursiva.

Esse jogo de oposições familiares (ser/não ser, contraditório/não contraditório, verdadeiro/falso) não equivale às coisas sobre as quais se enuncia um estatuto. Ser/não ser equivale a dito/não dito e não contraditório/contraditório como não rejeitado/rejeitado. Para a sofística, a apofântica será um recurso à idealidade. O cerne da oposição é, pois, entre declarativo e não declarativo.

### **A palavra como *phármakon***

Barbara Cassin, filósofa helenista e filóloga que revirou a tradição filosófica do avesso, promove um “retorno do recalcado sofístico”, indo da ontologia à logologia. O efeito sofístico abala o estatuto do cidadão ateniense à condição sempre rudimentar de a cada vez “cidadanizar-se” (Cassin, 2005, p. 8) pelo ato discursivo, como queria o sofista Antifonte. Em “Tratado do não-ser”, Górgias expõe de que modo o “Poema” de Parmênides, obra inaugural da ontologia, não deixa de ser também um discurso entre outros. Ou seja, expõe sua face performativa. Performar opõe-se, então, à clausura da verdade. A réplica filosófica a Górgias é o princípio de não contradição de Aristóteles. Nessa equação aristotélica, falar implica significar alguma coisa e só uma, a mesma. A palavra deve ser unívoca. Não pode ter e não ter, ao mesmo tempo, o mesmo sentido. Sofistas que se inclinam a homonímias e anfibologias, resistindo à decisão do sentido único, não são homens; no máximo, pensa Aristóteles, são plantas que falam. Sofistas falam para não dizer nada. Falam pela simples graça de falar ao léu.

No verbete “Sofística”, do Vocabulário de Andre Lalande (1999), a contradição se torna explícita: “uma *filosofia* de raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade” (cf. Cassin, 2017, p. 56). Filosofia, má-filosofia, avesso da filosofia? Lançados às margens ou fora da verdade filosófica, sofistas seriam afeitos às ficções com suas palavras desancoradas do ser.

Cassin coloca nova luz na dupla antitética filósofo-sofista: de um lado, filósofos, conhecidos como amantes do saber; de outro, sofistas, sábios no amor (Cassin, 2017). *Eros* a rondar o saber entre rivais. Ser sábio no amor estremece o anseio filosófico que almeja a incansável perseguição amorosa *da* verdade. O amor ganha textura na própria palavra que circula no jogo.

Qual seria *a* verdade apreensível entre os jogos de linguagem? Prescindindo da linguística e da semiótica modernas, constata-se que em todo dizer estão implicados, além daquele que o emite, seu receptor. Este inevitavelmente situa-se em determinado contexto, cujos limites específicos conferem contornos ao que é dito – o dito está sempre endereçado, ainda que esse elemento esteja velado em nome de uma verdade supostamente abstrata. Também devem-se considerar códigos através dos quais algo se torna possível na linguagem. O que é dito – o conteúdo ou a mensagem – se serve de um canal, isto é, de ferramentas e suportes a partir dos quais o dito se torna possível.

Ou seja, ainda que alguma verdade acesse tempos e espaços, ela nunca emerge como puramente abstrata e fora do contexto discursivo, mas nasce em algum enredo vivo, cujas características penetram e “sujam” o que se pretende como verdade pura. Uma “história sofística da filosofia”, tal como a propõe Cassin (2005, p. 9), se relaciona com posições circunstanciadas. A sofística não se aferra à unicidade da verdade, quer eterna, quer dialeticamente constituída ao modo hegeliano.

Na sofística, o efeito do dizer importa mais que a imutabilidade da ideia ou a coerência incontestável da proposição. Cumprir captar com astúcia o instante oportuno da enunciação, *kairós*. Estar atento a *mekhanai*, isto é, às artimanhas capazes de abrirem fendas no circuito da lógica avessa à multiplicidade de sentidos. Acima de tudo: não escamotear que o dizer molda-se pelos interesses do que diz. Considerar, enfim, que a verdade não é abstração que paira acima dos corpos que buscam enunciá-la. *Phármakon* que, como explica Sócrates na Apologia do Teeteto (cf. Platão, *Teeteto*, 167b), não passa do falso ao verdadeiro, mas transforma afetos e ideias de modo alquímico.

Formas de articular-se amorosamente com o saber distinguem-se ligeiramente entre filósofos e sofistas, mas foram tratadas como antagonicas: o filósofo assenta-se em sua falta e vislumbra um lugar-além onde o saber (ou a ideia inteligível) estaria alocado em sua inteireza indivisível, embora nunca

inteiramente capturável. O sofista não é como Sócrates que “só sabe que nada sabe”. Ele sabe, mas sabe no próprio gesto de esburacar o ser, tornando-o permanentemente inconsistente: o amor acontece em sua vibração atual. Em suma, o sofista sabe por que ama no ato entusiasmado de seu falar; ama porque permite-se viver em ato os efeitos de seu saber.

Barbara Cassin (2005) dedica-se a refutar o princípio aristotélico de não contradição, cuja origem estaria no *Poema* de Parmênides. Aos moldes da arqueologia, a filósofa reabilita a sofística. Conservado por Sexto Empírico, o título “Sobre o não-ente ou Sobre a natureza”, de Górgias, abala a tradição ontológica. Quase todos os filósofos redigiram um tratado “Sobre a natureza”. Sob o mesmo título, Górgias inverte vertentes de físicos, ou fisiólogos, dentre os quais, Parmênides. Para ele, todavia, abordá-la não implica falar do ente, mas, antes, tratar do não-ente ou daquilo que está em vias de nascer. O “Tratado” de Górgias, paradigmático da sofística, seria um segundo discurso, crítico do primeiro: o “Poema” de Parmênides, base da ontologia platônico-aristotélica sob a qual ainda vivemos. Tal crítica sugere que o poema parmenidiano já é em si um discurso sofístico. Mais: a existência e a persistência de toda a *philosophia perennis* demonstram que o “Poema” de Parmênides é o mais eficaz entre os discursos sofísticos.

A linguagem de Górgias, todavia, segue outro percurso: o esforço de desvelar artifícios da graça que capturam o Outro. Em suma: a crítica de Górgias se refere à crise ou à partilha que Parmênides instaura entre o ser e o não ser no ponto de partida da filosofia. É ou não é (*estin e auk estin*) implica uma ontologia em que o ser se torna o “herói de um romance” (Cassin, 2005, p. 20), a partir da própria fissura instauradora de antinomias forjadas no seio da linguagem.

Como indiquei a partir de Foucault (2011/2014), na sofística o ser torna-se efeito do dizer e o fato desenha-se pelo dito. Ou seja: a realidade se instaura pelo discurso. Górgias, desqualificado como falsário, critica Parmênides – e o eleatismo – e refuta a abstração vazia. Reintroduz ao campo do saber o mundo sensível e vivo, a pluralidade de prismas, o movimento irregular da linguagem e a subjetividade vibrante do falante. O mundo sensível, abolido da lógica aristotélica, aparece no livro “Gama” da “Metafísica”. Para demonstrar o indemonstrável princípio de não contradição, Aristóteles crítica a discursividade sofística nos mesmos termos posteriormente assumidos pela racionalidade cartesiana: “Em geral, [...] afirmam que tudo o que aparece aos nossos sentidos é necessariamente verdadeiro, porque eles consideram que a inteligência é sensação e que esta é uma alteração” (Aristóteles, 2002, pp. 166-167). Evidencia-se o enrosco quando “os sofistas são [criticados como]

empiristas” (Cassin, 2005, p. 16) ingênuos e, simultaneamente, são vistos como aqueles que “fazem discursos” descolados das coisas e nos quais os nomes pairam sem referentes. O que se mantém intacto, entre as críticas, é a ideia de que sofistas se valem da mera aparência e apelam para a retórica vazia – o impasse parece insolúvel.

Sofistas sabiam que à emissão de seu dizer somavam-se artifícios discursivos e palavras capazes de físgarem o desejo. São elementos contrários à lógica sisuda, assim como a *doxa*, que segundo Cassin (2005, p. 346), é palavra grega bela e boa [*kalos kagathos*]. Nesse lugar belo e bom [*kalon kagathos*] está também o herói homérico. Palavras da *doxa*, prenhes de beleza, se caracterizam por sua mutação e ambiguidade. Servem-se de semblantes. Levam em conta a expectativa, a *expectação*, aquilo pelo que se espera. Sua ambivalência é tratada por Cassin (2017, p. 19) pelos termos alemães *Schein* e *Erscheinung*. Diz a helenista que o aspecto objetivo do *Schein* “constitui a ‘aparência enganosa’, a ‘falsa-aparência’; seu aspecto subjetivo é a ‘conjectura’, a ‘alucinação’, o ‘erro’ – a ‘opinião’ enquanto não fiável”. Quando se olha para o lado do *Erscheinung*, ou seja, para a aparição de um objeto, ela continua: “considera-se a ‘bela aparência’, a força da ‘manifestação’, sua plenitude e, quando esse objeto é alguém, celebra-se a sua ‘boa reputação’, a ‘glória’ e até o ‘esplendor’”. Pelo prisma subjetivo, *Erscheinung* teria o lugar de uma “opinião verdadeira” e “bem estabelecida”, emitida por “pessoas decentes” (*doxa* do latim *decet*, “convém”; no francês *décent* [decente]). *Doxa* contra *alêtheia*, embate eternizado. Mas a pretensão de estar do lado da verdade pode ser apenas uma “modulação dos sentidos de *doxa*” (Cassin, 2017, p. 20). Górgias define o impasse: “O ser é invisível [*aphanes*] se ele não alcança o parecer [*dokein*], e o parecer é fraco [*asthenes*] se ele não alcança o ser” (Cassin, 2017, p. 20).

Nietzsche talvez tenha esfacelado o antagonismo ao perguntar, em “O crepúsculo dos ídolos”: “Como o ‘mundo-verdade’ se torna, finalmente, uma fábula – história de um erro”? “O mundo-verdade”, diz Nietzsche, “nós o abolimos: que mundo nos restou? O mundo das aparências, talvez?... Claro que não! *Com o mundo-verdade nós abolimos também o mundo das aparências!*” (Nietzsche, 2006, p. 37).

### **Outro retorno do recalcado: a voz das mulheres na filosofia**

“Elogio de Helena”, de Górgias, indica um veio identificatório entre práticas sofisticas de linguagem e práticas sedutoras normalmente atribuídas às mulheres. Tendo sido gerada por Leda, por Tíndaro – o melhor dos homens – e Zeus – senhor de todos –, Helena “obteve a beleza própria dos deuses, que

ela possuía sem reserva” (Górgias, 5 [2005, p. 295]). É possível que Górgias tenha sido sensível às acusações sofridas por Helena por sentir-se, ele mesmo, em lugar análogo ao dela quando a filosofia o tornava alvo de condenações ou insultos. Górgias cumprirá a tarefa de defendê-la. Para isso, observa que a beleza exuberante de Helena impactava vários homens. Dotados de riqueza, vigor, inteligência ou renome, estes vislumbravam a grandeza daquela mulher e se aproximavam, desejantes.

Ela não deveria ser responsabilizada pela vontade dos deuses (mais poderosos do que ela), que acenderam seu desejo aos atrativos de Troia. Nem pelo seu rapto, cuja violência adviria do Outro. Também não seria o caso de culpá-la por ter sido persuadida por discursos.

Ao defender Helena a partir desse último argumento, Górgias (8 [2005, p. 296]) expõe mais claramente sua perspectiva sobre a sofística: “[...] se aquele que a persuadiu [...] foi o discurso, também não será difícil defendê-la contra esta acusação”. Sim, pois “o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos” (Cassin, 2005, pp. 296-297). A palavra discursiva transforma humores e afetos. Toda a poesia, argumenta Górgias (9, 2005 [p. 297]), é discurso sob medida. Ao escutá-la é possível que sobrevenha “o tremor que habita o medo”, “a piedade que abunda em lágrimas” e “o luto que se compraz na dor”. Discursos são corpos estranhos que incitam a alma a alegrias e reveses. Carregam uma paixão que lhe é imanente.

Deuses encantam pelo discurso. Uma vez que penetra a alma, o impacto de um sortilégio a atrai, persuade e transforma. Por vezes, o efeito mágico convence por vias discursivas falsas. O tempo é culpado, já que a memória é imprecisa, o futuro, incerto, e o presente, frágil nas certezas. Impossível atribuir precisão ao passado, apreender minúcias do presente ou ser vidente do futuro, restando às almas titubeantes apenas uma opinião conselheira, que favorece os que se comprazem com “uma felicidade vacilante e sem resistência” (Górgias, 11 [2005, p. 298]). Também Helena pode ter sido raptada pela violência discursiva, já que “o discurso que persuade cria uma necessidade na alma” (Górgias, 12 [2005, p. 299]) da vítima. Esta deixa-se conduzir pelas palavras. Constrangida pelo discurso, a persuadida é alvo de imprecisões. Em seu corpo, o discurso magnetiza. Em seguida, marca a alma.

Outro sofista, Filostrato (I, 479-484 [2005]) enumera pensadores que articularam seus discursos. Górgias teria inaugurado a improvisação. Certa vez, diante da plateia em Atenas, ousou: “Proponham!” (Filostrato, I, 482 [2005, p. 406]). O risco seria agir na ocasião oportuna. Segundo Filostrato, Górgias, assim fazendo, contrariava o modo de Pródico de Ceos, que, embora

arquitetasse bons discursos, repetia pelas cidades fórmulas similares: a Virtude e o Vício visitavam Hércules (Hércules) sob o aspecto de duas mulheres, uma esplendorosa, outra sem artifícios sedutores. Ofertavam ao jovem diferentes elementos: uma delas, a ociosidade e a preguiça; a outra, o suor e o trabalho. À maneira de Orfeu e Tamiras, Pródico encantava ouvintes e cobrava por suas sessões nas cidades. Adquiriu fama em Tebas e na Lacedemônia. Mas Górgias ridicularizou Pródico por proferir sempre o mesmo discurso, sem incorporar a vivacidade do *kairós*.

Ao introduzir esse elemento temporal – o calor da circunstância no discurso –, Górgias incitou inveja. Filostrato diz que sofistas foram interditados nos tribunais atenienses pela sua inacreditável habilidade de manipular argumentos e, com eles, triunfar. “Sofista” define Filostrato (I, 484 [2005, p. 409]), “foi o nome que os antigos deram não apenas àqueles oradores que falavam excessivamente bem e resplandeciam em glória, mas também àqueles filósofos que davam livre curso à sua expressão”.

Em nota, Cassin (2005, p. 407) explica que a fábula de Pródico traz o *kairós* de Górgias para fazer frente às ideias de Vício e Virtude, encarnadas em mulheres. Na carta 73, ela lembra, Filostrato compara sofistas que enfeitiçam cidades “à moda de Orfeu e Tamiras” e aproxima Górgias de Platão, pois este “‘longe de enxergá-los [os sofistas] como mau augúrio’ (*baskaino*), ou de ser tomado pela ‘inveja’ (*pthonos*), estava, de preferência, ‘repleto de emulação’ (*philotimia*, amor pela honra inspirado por uma sã rivalidade), já que era capaz de fazer discursos ‘tão bem e mesmo melhor’” (Cassin, 2005, p. 407).

Nesse ponto do elogio de Górgias a Helena pode-se reconhecer uma voz subjacente a interceder em favor da própria sofística. Seria necessário, diz Górgias (13 [2005, p. 299]), conscientizar-se em relação àqueles que, “opinião contra opinião”, desqualificam uma como mera opinião para validar a outra como mais elevada. Com tal estratégia, certos discursos, mesmo que pouco críveis, brilham. Não seria recomendável, é o que se deduz, que um único discurso se coloque como válido em nome de se articular como poder.

“Elogio de Helena” desmente a neutralidade de uma verdade existente além das circunstâncias, como pretende o discurso filosófico. Torna-se impossível escapar da *doxa*. Depreende-se do discurso de Górgias que o engodo daqueles que se autoproclamam filósofos estaria em não admitirem que os seus seriam, como outros, só mais um discurso. Só o estilo distinguiria filósofos de sofistas. Sabendo que discurso também se liga a poder, Górgias não se abstém de usá-lo, revelando, porém, que dele fazia uso, ao contrário de filósofos.

Além disso, ouvintes atraem-se pelo que os fisga. Ou seja, há uma via de mão dupla entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das



drogas e natureza dos corpos. Se discursos persuadiram Helena, ela é vítima da história.

Aliás, pelo *phármakon*, depositado em “Elogio de Helena”, Górgias aproxima-se dos engenhos femininos da própria personagem defendida. Na *Odisseia*, Homero constrói a cena com Helena, designada como a que provoca desejos.

Finda a guerra, Troia está destroçada, guerreiros gregos, mortos. De volta a Esparta, Helena encontra-se, como antes, em casa. Restabelecido o matrimônio, Helena ocupa seu lugar. Encarrega as empregadas de preparar o jantar. Sem aviso, chegam visitas. Dentre elas, Telêmaco, desolado pela ausência do pai, Ulisses. Celebra-se o casamento de um dos filhos de Menelau e Helena. Combalido, Telêmaco chora e contamina a alegria geral. A fim de apaziguar ânimos, Menelau faz todas as honrarias aos companheiros de guerra, especialmente a Ulisses. Helena recupera um *phármakon*, presente de Polídamna do Egito, e coloca-o no vinho dos hóspedes. Com a substância, a tristeza se esvai. O remédio permite que todos contemplem a morte de seus pais e irmãos sem cair no choro. Esse *phármakon* “dissipa a dor e a cólera” (Cassin, 2017, p. 82). Tão logo depõe a droga nas taças cheias, recupera a palavra: “— Esta noite, jantem bem acomodados na sala e gozem dos discursos [*muthois terpesthe*]. Eu vou lhes contar coisas semelhantes/verossímeis/apropriadas [*eoikota katalexô*]” (Homero *apud* Cassin, 2017, p. 82).

Como indica o classicista Teodoro Rennó Assunção em “Luto e Banquete no Canto IV da *Odisseia*”, as características de tal droga (φάρμακον) são imprecisas. Seus efeitos indicam sua função na narrativa antes de tudo pelos adjetivos neutros e por “dois nomes com noções negativas (πένθος, ‘dor’ e χόλος, ‘cólera’), isto é: νηπενθές (‘que desfaz ou impede a dor’) e ἄχολον (‘que desfaz ou impede a cólera’)”. Por conseguinte, a função do *phármakon* seria analgésica e calmante. A intensidade dos afetos apaziguar-se-ia pelo seu efeito, trazendo “o esquecimento de todos os males”. Nem sempre esquecer é bom remédio, mas a memória dos entes amados, que não puderam voltar vivos de Troia, ou de Odisseu desaparecido não se casa bem com o contexto da festa; a droga resgata magicamente os convivas ao clima de leveza almejado. Outro aspecto frisado pelo autor refere-se ao efeito passageiro da droga, ainda que prolongado se comparado àquele obtido pelo álcool do vinho ali servido. A substância segura as lágrimas, mas não é capaz de dissolver as dores do luto, ainda mais quando a morte decorre de violentos embates de guerra.

É certo que Helena atinge seu intento: o efeito da droga (φάρμακον) recupera a atmosfera do jantar e suspende a melancolia imprópria àquele momento. Troia deixa de estar impregnada das mortes e da tristeza, e Ulisses



pode ser trazido à memória por outras perspectivas. Seja como for, Teodoro Rennó Assunção, seguindo Ann Bergren, considera impropriedade que “a estória de Helena sobre Ulisses funcione também como um φάρμακον [*phármakon*] – como se retomando uma antiga tradição médica do poder encantatório e curativo das palavras”. A tristeza de Telêmaco, hóspede principal, e dos outros presentes é apenas combatida de maneira anestésica e momentânea, não curativa.

Penso, todavia, que qualquer experiência – até mesmo aquela de caráter anestésico pelo efeito de drogas – deixa marcas em quem a vive. Se Telêmaco pode acalmar-se e ouvir outros prismas sobre seu pai, se pode desfrutar momentos prazerosos, se pode compartilhar afetos com amigos de Ulisses, o retorno à sobriedade não o deixará incólume ou igual a antes. Assim, se é verdade que o processo de luto não é ultrapassado por um momento de calma e prazer sob efeitos de uma droga, também é verdade que essa composição de fatores oferecida no banquete se soma como ferramenta para enfrentar a tristeza em momento posterior. Em suma: o efeito do *phármakon* pode não ser a resolução definitiva, mas esse fato não anula o impacto de uma boa experiência em relação aos assuntos que ainda ferem e que podem ser lidos por diferentes óticas – incluindo a experimentada sob efeito da droga.

Mas volto à cena da *Odisseia*. Dentre as histórias reconstituídas sob efeito do remédio, Menelau lembra-se que Helena contornou a emboscada do cavalo de Troia por três vezes. Chamou “nome por nome, os melhores dos Dânaos” (Homero *apud* Cassin, 2017, p. 83). Na verdade, Helena (Cassin, 2017, p. 83) quis trapacear os gregos, dentre os quais Ulisses e seu marido Menelau, que ora narra a história para os convivas. Helena supôs que os gregos estivessem no interior do cavalo de madeira e queria atraí-los para que se traissem. Nunca se escutaram alegações da própria Helena. Homens sempre falaram por ela; a versão registrada é de Menelau: ela incitara o desejo nos heróis ao forjar a voz das esposas deles. Diz “‘Ajax’ com a voz da mulher de Ajax, ‘Ulisses’ com a voz de Penélope, e ‘Menelau’ com sua própria voz de Helena” (Cassin, 2017, p. 84). Barbara Cassin (2017, p. 84) observa que “o *phármakon* egípcio nos abre à compreensão da voz humana como *phármakon*, remédio-veneno, por excelência”. A voz *don juana* incita desejo: “A voz está livre [...] pelo fato de ser outra coisa que não substância” (Cassin, 2017, p. 84). Helena equipara-se a todas as mulheres, é a/uma mulher. O texto homérico enlaça mulher e *phármakon* discursivo.

## A secreta mestra de sofistas e filósofos

Elogio é estratégia discursiva, invenção política. Situa-se como “criação de objetos e valores novos que modificam o consenso” (Cassin, 2017, p. 89). Sofistas são, define Hegel, “mestres da Grécia”, “[m]estres em *paideia* e mestres em política” (Cassin, 2017, p. 89).

Platão e Aristóteles insurgem-se contra essa espécie ampla de poder político. Platão o faz pela desqualificação da analogia farmacêutica de Górgias, colocando-a como ilusória e simulacro do *logos*. *Eidos*, ideia, e *eidôlon*, fantasma, adulação – eis a primeira divisão decisiva na história do pensamento ocidental. Sócrates sobrepõe ao *Elogio de Helena* a versão na qual o *logos* não é mais *phármakon*, mas fantoche de *phármakon*, *eidôlon*, como a Helena de Eurípedes sobre as muralhas de Troia.

Helena fica associada à falsidade, atributo igualmente colocado para os sofistas. Similarmente à ostentação de Esparta, Helena surge na Odisseia marcada pela exuberância de pertences brilhantes e preciosos (Homero, Odisseia, Canto IV, 120-140) sedutores. Como salienta Clara Crepaldi (2015), as investigações de Clader (1976 *apud* Crepaldi, 1975/1978) e Martin West (*apud* Crepaldi, 1975/1978) condensam as origens de Helena de Homero em duas divindades: uma deusa indoeuropeia, ligada ao Sol e aos Dióscuros, e uma deusa da vegetação de origem mediterrânea (p. 28). Ou seja, elementos divinos impregnam Helena já na Odisseia. Interessa destacar, porém, os brilhos dos adereços dela, dentre os quais uma roca de ouro e um cesto de prata com bordas de ouro. Ambos foram presenteados por Alcandra, esposa de Polibo, habitante do Egito (Crepaldi, 2015, p. 28). É egípcia a exotérica poção distribuída entre os copos dos convivas. Esses sedutores elementos estrangeiros compõem a figura que marca a própria cultura grega da Antiguidade, denominada helênica.

Além de Helena, mostrei figuras alegóricas de mulheres que se aproximavam de Hércules (ou Hércules): a Virtude e o Vício. Essas imagens foram resgatadas pelo renascentista Paolo Veronese (1528-1588) na pintura *A escolha de Hércules* [ou *Hércules*] *entre o Vício e a Virtude*. O mito narrado por Pródico traz dúvidas do herói entre elas. Ambas buscam arrebatá-lo, oferecendo diferentes caminhos para a felicidade. A primeira mulher, representante do Vício, indica trajeto perigoso e aprazível, alcançado pela alegria e pela ociosidade; a segunda, associada à Virtude, indica percurso de renúncias e dificuldades. Hércules escolhe a Virtude. Para sua pintura, Veronese teria consultado a versão do mito relatada na Vida de Apolônio de Tiana, escrita por Filostrato, cuja tradução para o latim ocorreu em 1501 e circulou bastante no início do século XVI.

Nessa edição, Filostrato opõe a figura do Vício, enfeitada com adereços e sandálias de ouro e cabelos trançados, à Virtude, cujos pés apresentam-se em estado precário. Erwin Panofsky (1999) observa que Filostrato é a única fonte que introduz o dilema de Hércules entre as mulheres. Como salienta Maria Antônia Couto da Silva (2006), cada uma delas puxa-o para um lado, tentando convencê-lo “não só pelas palavras e pelo olhar, como aparece na descrição de Xenofonte, mas também por meio de gestos e até da força” (Silva, 2006, p. 58). Na pintura alegórica, o herói volta-se para a jovem rústica, esquivando-se da moça sedutora.

Nessa arqueologia do saber, iniciada com Foucault e esmiuçada por Cassin, examinei a desqualificação de determinada forma estilística de saber, concentrada na palavra discursiva que integra a corporeidade sensível e performática. Agora nota-se outra passagem de condenações públicas: aquelas que se transferem da sofística para o corpo belo e enfeitado da mulher sedutora. Aqui a dicotomia entre aparência e verdade, falso e verdadeiro, bem e mal aparece mais fortemente. A citada observação de Foucault (2011/2014, p. 6) diante da vontade de verdade emerge mais vívida quando articulada contra a imagem da mulher: “A verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso – terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência”. Na Antiguidade grega, então, se inaugura a antítese entre saber ontológico e as imagens iconográficas das mulheres, que posteriormente assumirão o lugar nuclear dos pecados cristãos.

Na Antiguidade grega percebe-se que mulheres dotadas de inteligência discursiva não recebem o mesmo tratamento elogioso destinado a uma mulher tida “apenas” como bela, como fora Helena. Mais diretamente: ninguém elogiou discursivamente Aspásia, nem a defendeu enfaticamente contra ataques recebidos. Embora tenha sido elogiada por Górgias, a imagem de Helena manteve-se aderida à da mulher passiva, destituída de liberdade e capacidade decisória.

Nesse paralelo, Nicole Loraux (1993, p. 126) recupera um fragmento de um autor cômico ateniense no qual interessa a questão: “Você acredita que existe uma diferença entre o sofista e a cortesã (*hetàira*)?”. O fragmento não traz a resposta. Coloca-nos, contudo, os dois termos – sofista e *hetàira* – como passíveis de comparação. Com esse indício, Loraux (1993) conclui que a pergunta tinha em seu fundo a dupla Aspásia-Sócrates.

Aspásia, segundo a helenista, teria sido a mulher mais famosa da época clássica. Sua fama provinha de sua estreita relação amorosa com Péricles. Os

cerca de trinta anos, de 460 a 430 (V a.C.), ou seja, da reforma de Efialtes<sup>4</sup> até a eclosão da guerra do Peloponeso, ficaram marcados como a “era de Péricles”, o ateniense mais poderoso. Aspásia era amada e respeitada por ele.

A projeção de Aspásia não se devia apenas à vida amorosa com Péricles. Ela era estrangeira em Atenas. É possível, aliás, que sua condição de meteca a impedisse de ser esposa legítima dele. Por sua vez, como estrangeira, pôde assumir sua liberdade intelectual e alcançar prestígio, que embora sufocante pela infinidade de maledicências, não deixou de ser notada como excepcional.

Ao contrário do que Péricles, representante do Estado, reservava às mulheres atenienses, esposas legítimas de cidadãos, Aspásia parece ter sido alvo de seu amor pela sua penetrante inteligência e pela sua capacidade pedagógica. No segundo livro de Tucídides, Péricles exortava as esposas dos atenienses, que morreram por seu país, a um ortodoxo anonimato:

Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos (Tucídides, II, 45 [2001, p. 114]).

Virginia Woolf (*apud* Loraux, 1993, p. 126) resume essa declaração do heleno: “a maior glória para uma mulher é que dela não se fale, disse Péricles que, por seu lado, foi um dos homens de quem mais se falou” (Woolf, 1977, p. 69). É impossível haver visibilidade para uma mulher que habita Atenas se o nome dela não estiver acompanhado do nome de um homem. E o nome de Aspásia associa-se não só ao de Péricles, mas também ao de Sócrates.

Invariavelmente tratado como sofista na comédia grega, a imagem vívida de Sócrates em diálogos públicos abala a dicotomia aristotélica excludente da sofística. Uma das razões de tal vivacidade pode estar em sua condição de aprendiz de algumas mulheres, dentre as quais Aspásia e Diotima. Aspásia e Sócrates unem-se pelo interesse educacional. Ela tem como discípulos Péricles, Sócrates, Crítias. Se Aspásia, como vários registros de tonalidades desqualificantes insinuam, ocupa o lugar de *hetaera* (cortesã), ela se aproxima da atividade sofística, como indicam os termos de comparação anteriormente indicados. Ou: seria possível deduzir que mulheres *hetaera* seriam espécies de sofistas?

Mas quem seriam as *hetaeras* ou *hetairas* (ἑταῖραι, *hetairai*: ‘aquela que faz companhia’)? Diferentemente da definição de *sofista*, que consta no famoso

4 Reforma democrática que privou o conselho aristocrático do Areópago de parte dos seus poderes.

Lalande, e inclusive já retificada da versão consultada por Barbara Cassin, não é possível encontrar o termo *hetaeras* em diferentes dicionários existentes de filosofia (Lalande, 1998; Prieto, 2001). Além da definição dada por Loraux (1993), o termo se popularizou pelo *Wikipédia*: prostitutas intelectualizadas. Elas não prestam apenas serviços sexuais, mas oferecem companhia e sabedoria. Os relacionamentos com seus clientes perduram no tempo. Diferentemente das prostitutas comuns (*pornoi*) da época, que se limitavam ao comércio do prazer carnal, elas ofertavam deleite e conversas culturais aos companheiros.

O termo teria sido extraído de Afrodite Hetera, um dos epítetos da deusa. Éfipo teria dito o seguinte sobre as Hetairas: “– Elas nos lisonjeiam e nos acalmam, nos beijam gentilmente, não pressionam nossos lábios com força como se fossem seus inimigos, mas suave e abertamente como se fossem um pardal. Elas cantam, nos consolam e nos deixam alegres, e imediatamente banimos toda a nossa preocupação” (Afrodite Hetera, n.p.). O *Wikipédia* reconhece Aspásia como uma das mais famosas Hetairas: “originária de Mileto, sendo [...] uma estrangeira em Atenas, Aspásia conviveu com Sófocles, Fídias e com Sócrates e seus discípulos. Plutarco refere-se a ela como uma personalidade detentora de poder, que teve sob sua influência os políticos mais importantes de sua época” (Hetera, n.p.). As Hetairas eram exaltadas pelos homens. Em alguns casos, havia a vontade de deixar o casamento para manter uma relação com elas. Muitas foram levadas ao tribunal na Ágora e sentenciadas à morte.

Seja como for, Loraux (1993) busca fontes que indiquem qual dos dois, entre Sócrates e Aspásia, procurava o outro. Encontra indícios de que Sócrates, longe de preconceitos, pratica as cortesãs. Com frequência, porém, a fortuna helenista inverte a ordem. Coloca Aspásia no lugar de discípula de Sócrates, o que Loraux contesta após sua verificação de fontes primárias.

Com Aspásia, Sócrates estudou retórica e filosofia. Aprendeu sobre o amor. Haveria surpresa nesse encontro? Sócrates era exceção. Não distinguia a virtude de um homem e a de uma mulher. Aristóteles (1998) rejeita Sócrates, preferindo a ortodoxia do silêncio entre mulheres, aquela de que Péricles tinha sido o maior intérprete. O comediante Cálias condenava Sócrates no século V a. C. Para ele, a perspectiva igualitária era capricho perigoso que incutia nas mulheres ideias inúteis. A prova está no diálogo forjado por ele: “Por que és tão orgulhosa e orgulhosa?” “Eu tenho o direito. Uma vez que Sócrates é a causa disso” (Cálias *apud* Loraux, 1993, p. 131).

O encontro intelectual entre Sócrates e Aspásia aparece em pensadores socráticos. Alguns a mencionam apenas uma vez, como Platão. Outros, como Xenofonte, concedem a ela maior espaço. O protagonismo da figura de Mileto

restringe-se a Antístenes e Esquines, o socrático. A lembrança de sua vida deve-se ao registro simbólico nesses fragmentos esparsos.

Enquanto Esquines a considera “sábua e política”, Antístenes caracteriza de modo depreciativo a paixão amorosa que unia Péricles à sua parceira. Antístenes é avesso ao amor. Nele enxerga o signo do prazer que desvia a conduta de homens. Afrodite seria “a causa da perda de muitas das nossas mulheres, belas e virtuosas” (Antístenes *apud* Loraux, 1993, p. 132). Com efeito, Antístenes critica Péricles, que, apaixonado por Aspásia, visitava-a duas vezes ao dia e por ela derramava vergonhosamente suas lágrimas.

Cálias (filho da primeira esposa legítima de Péricles) pede recomendações de professor para seu filho. Consulta Sócrates. Fica incrédulo com o conselho de confiá-lo a uma mulher, Aspásia. A indicação visava a destreza política. Diante das objeções de Cálias, Sócrates lista os sucessos de Péricles, depois de Lysicles, buscando demonstrar a extraordinária competência da Milesia. Alega que ele próprio frequenta Aspásia.

Nos *Memoráveis*, de Xenofontes, Aspásia e Sócrates alinham-se em relação aos temas do casamento e do amor. São muitos os exemplos, além dos citados. Como apagar que Aspásia é mestre, quando todos os indícios conduzem a essa conclusão?

Outro fio conduz ao lugar de Aspásia. Plutarco, seguindo Esquines, supõe que Targélia tivesse sido um ideal para Aspásia: “Diz-se que, querendo competir com Targélia, uma jônica do passado, ela se amarrou aos homens mais importantes” (Plutarco *apud* Loraux, 1993, p. 136). Targélia esbanjava beleza, e sua graciosidade compunha-se com outras habilidades (*deinòtes*). Suas virtudes atraíram o rei da Pérsia, com quem se casou. A bela jônica usava a sedução como meio para atrair homens poderosos. Nada indica que a astuta Milesia visava algo além do desejo de demonstrar o poder de uma mulher, fundado na inteligência e no amor. Fontes insistem sobretudo na capacidade política de Targélia, que, tendo se casado com Antíoco, rei da Tessália, reinou ali após a sua morte (Loraux, 1993). De fato, a figura de Targélia interessou aos intelectuais contemporâneos de Sócrates, tanto por si mesma quanto como modelo de Aspásia, pois representava um exemplo de *deinòtes* (qualidade sofisticada) combinado com a beleza.

Ésquines inspirou-se em Górgias, em seu elogio de Targélia. O sofista Hípias também se interessou por Targélia, não por ela ter sido “casada catorze vezes” (Loraux, 1993, p. 137). Seu entusiasmo acendeu-se por ela ser “tão bela fisicamente como sábua (*sophé*)” (Loraux, 1993, p. 137).

Nesse rol de mulheres da Antiguidade ainda se encontra Semiramis, bela jônica que combinava feminilidade, inteligência e poder, e exerceu a profissão

de cortesã antes de se casar e suceder ao rei da Babilônia. Outra era Rodoguna, rainha da Pérsia, também objeto de interesse de Esquines. Loraux compara, porém, Aspásia a outra rainha da Ásia: Artemísia de Halicarnasso, descrita com admiração por Heródoto (VII, 99, cf. Loraux, 1993, p. 137). Viúva, Artemísia exerceu a tirania, como Targélia. Não inspirou Aspásia. Sua coragem inclinava-se ao estilo viril (*andrèia*). Sua figura inverte as referências de masculino e feminino. Aspásia, de outro lado, não renunciava à feminilidade. Ainda que dispusesse das qualidades tidas como masculinas (Brulé, 1989, p. 49-6), não as explorava pela *andrèia*. Equiparava-se aos homens gregos pela capacidade intelectual (cf. Loraux, 1993, p. 137).

Detratores de Aspásia, revela Loraux (1993), especialmente comediantes atenienses, nunca se incomodaram com Artemísia. O lado feminino, ao qual Aspásia não renunciou, torna-se o principal alvo de ódio maledicente. Atacam-na com o uso de uma

arma mais tosca, mas mais eficaz, desqualificando-a a partir de fofocas que giravam em torno de seus costumes da “*hétaière*”. Mas Aspásia era efetivamente prostituta, ou dona de um bordel, como quer Nicarete na oração contra Neera? Ou como sugere de forma maledicente Aristófanes em seu *Acarneses*, atribuindo a causa da guerra do Peloponeso ao sequestro da prostituta Aspásia pelos megarianos? Não difere do que Plutarco alega: “ela tinha uma profissão que não era nem respeitável nem honesta: ela treinou jovens cortesãs”, eliminando o fato de que esta mulher, tida como prostituta estrangeira, era a companheira da vida de Péricles e a mãe de um de seus filhos (Loraux, 1993, p. 139).

Para Loraux (1993), todavia, não se trata de escolher entre duas posições. Valeria antes escavar a própria questão, sem julgamento prévio. Há a prostituta (*porne*), como Aristófanes designa Aspásia, e a *hetaera*. Como indiquei, estas atraem por sua elegância e inteligência. Se insistirmos que Aspásia pertence a esse conjunto, ela talvez fosse uma *hetaera* quando conheceu Péricles. Nada o comprova, mas o boato tornou-se eficaz para desqualificá-la.

O ataque quase consensual a Aspásia usava o subterfúgio de, pela semelhança, associá-la à *hetaera*, ainda que de maneira mais depreciativa. O escracho entre comediantes lançava Aspásia ao conjunto de mulheres desrespeitadas no campo simbólico da cidade. Não se trata aqui de condenar ou defender qualquer um dos tipos de prostituição, mas de analisar as razões de tais julgamentos e, como Foucault, avaliar por que as mulheres, ainda mais que os sofistas, tinham um lugar que convinha apenas na medida de sua invisibilidade política e social.

Vê-se, então, a imagem da mulher ateniense dividir-se entre “a figura da esposa, mãe de filhos legítimos, privada de qualquer autonomia pessoal e personalidade jurídica, e que as representações cívicas ortodoxas querem



ignorantes ao máximo, e a da cortesã, sempre disponível, perita nos prazeres do amor, inteligente e boa conselheira” (Loraux, 1993, p. 140), mas sem a cidadania legítima para interferir nas questões do Estado.

Na esposa existe a marca da mulher “rabugenta”, avalia Nicole Loraux (1993, p. 140), “enquanto por trás da cortesã aparece a figura de um intelectual livre e liberal”. Na persona de Sócrates essa subdivisão aparece pela figura de Santippe, esposa e espécie de cuidadora fiel; a segunda seria Aspásia: duas faces amarradas em seus contrários para desenhar um “eterno feminino grego” (p. 141) – a mãe e a mulher porta-voz de *Eros*.

Essa divisão não parece ter se extinguido. Mulheres que unem a inteligência ao Eros e aspiram reconhecimento, concedido às conformadas ao modelo da mulher-mãe, frequentemente se veem banidas por má-fama. Esses “tipos” sociais se repetem pelas ficções maledicentes de outros “tipos”, reiterando a estrutura patriarcal ocidental. A estrangeira culta, livre pensadora, que recebe em sua casa quem deseja receber pode ser vista como cortesã. Sim, Aspásia não teria outro lugar, já que os tipos das mulheres que habitavam Atenas eram apenas as pornôs, as *hetaera* e as esposas. Mas também pode ser que, não se encaixando em nenhuma dessas categorias, Aspásia estivesse em um *não lugar*, que ameaçava todos os contornos delimitados na cultura helênica para as mulheres. Jogada na pior categoria entre as mulheres da sociedade ateniense, atenuavam-se as ameaças de sua posição irreverente. Um lugar indeterminado estremece os limites sociais dados e abala estruturas fixas.

Péricles também poderia se separar de sua esposa para se dedicar a Aspásia – o que ele fez com ou sem o consentimento de sua esposa –, mas a parceira a quem ele assim manifestou seu apego sempre foi tida como uma simples concubina, muito amada, mas privada de qualquer direito de ser sua esposa. Quanto ao filho que Miliesia deu ao ateniense, ele nunca poderia ter exercido o menor cargo em Atenas, pois foi excluído da cidadania por nascimento, em virtude de um decreto votado pelos atenienses pouco antes por proposta de seu pai (Loraux, 1993, pp. 141-142).

O decreto de 451-50 concedia cidadania somente aos que eram atenienses por parte de pai e mãe. Ou seja, o filho de uma *hetaera* ateniense seria cidadão, mas não o de Aspásia. Péricles viu-se diante da “situação paradoxal de implorar aos atenienses que quebrassem para ele a proibição que ele havia recentemente proposto à votação” (Loraux, 1993, p. 142). Como explica Plutarco: o pedido era de que a lei [...] pudesse ser abolida pela mesma pessoa que a propôs. Nada se sabe sobre o que Aspásia pensou ou sentiu nessa mesma situação, já que “apenas os sentimentos e pensamentos dos homens merecem ser mencionados” (Loraux, 1993, p. 142). Tratada como *porne* até mesmo por Plutarco, que



reconstitui a trágica história, Aspásia, cuja inteligência serviu ao cultivo dos mais ilustres homens, jaz apagada pelo silêncio. Ninguém ouviu sua própria voz.

Loraux reconstitui cenas sem se resignar às histórias fictícias transmitidas de modo estrutural. Longe da *porne*, de Eupolis ou da *pallaktè kynòpis*, “concubina com cara de cadela” (Loraux, 1993, p. 144), de Cratino, Aspásia era inclassificável. Colocada por Eupolis ao lado de Helena, associando-a à causa da guerra do Peloponeso, Aspásia é associada ao mal. Também ligada à imagem de Omphale, que teria Péricles-Hércules a seus pés, seria a causa de fazê-lo perder sua *andrèia*. Aspasia-Helena e Aspasia-Omphale, uma mulher amada e muito poderosa. Como é possível enganar-se? Como pensar que se trata apenas de maledicências sobre intimidade sexual, quando o que está claro é a questão de seu poder?

### Conclusão

Este estudo buscou circunscrever o sufocamento de modalidades específicas de conhecimento, ligadas à sofística e, mais especialmente, às mulheres, a partir da costura de três diagnósticos, feitos por Michel Foucault, Barbara Cassin e Nicole Loraux. Resgatando recortes precisos de algumas proposições dessas(es) autoras(es) e costurando-os por um outro diagnóstico subjacente feito por mim, aqui, pretendi demonstrar como saberes tradicionalmente reservados às mulheres, como a sedução e a palavra, em seu efeito de *phármakon*, foram desqualificados em razão de uma disputa de poder, e não pelos motivos alegados, que se conectariam ao apreço platônico-aristotélico pela verdade pura. Evidentemente as filosofias platônica e aristotélica estabeleceram bases incontornáveis para a tradição ocidental do pensamento. Caberia perguntar se, para estabelecer-se como forma legítima de pensar a verdade, essa tradição de pensamento precisaria lançar mão de estratégias desqualificadoras de outras maneiras de tratar a verdade, como foram a dos sofistas e principalmente a das mulheres. Essa discussão não se reserva a um simples interesse historiográfico, mas concentra sua importância principalmente por ressoar ainda hoje em modos dissimulados de depreciar certos saberes, sobretudo oriundos de mulheres.

**Disponibilidade de dados:**

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**Ausência de conflito de interesses:**

A autora declara que não há conflito de interesses.

**Editores responsáveis:**

Mauro Luiz Engelmann

**Referências**

- ARISTÓTELES. “Ética a Nicômacos”. Trad. M. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ARISTÓTELES. “Metafísica”. Trad. M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. “Órganon”. Trad. E. Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.
- ARISTÓTELES. “Política”. Trad. A. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ASSUNÇÃO, T. R. “Luto e Banquete no Canto IV da Odisseia”. *Revista de Letras Clássicas*, Vol. 14 (2010), pp. 34-50, Universidade de São Paulo.
- BARNES, J. “Aristóteles”. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- BAUDRILLARD, J. “Da sedução”. Trad. T. Pelegrini. Campinas: Papirus, 2008.
- BERTI, E. “As razões de Aristóteles”. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BRULÉ, P. “Des femmes au miroir masculin”. In: *Mélanges P. Lévêque*. Besançon-Paris: Annales littéraires de l’Université de Besançon, 1989, pp. 49-61.
- CASSIN, B. “Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise”. Trad. Y. Vilela. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CASSIN, B. “O efeito sofístico”. Trad. A. L. Oliveira, M. C. Ferraz e P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CAVARERO, A. “Diotima: il pensiero della differenza sessuale”. Milano: La Tartaruga Edizioni, 2003.
- CREPALDI, C. L. “Helena de Eurípides: estudo e tradução”. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.
- CRIVELLI, P. “Aristotle on Truth”. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DUPRÉEL, E. “Les Sophistes? Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippasus”. Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1980. (Originalmente publicada em 1948).
- FOUCAULT, M. “A ordem do discurso”. Trad. L. F. A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. “Aulas sobre a vontade de saber”. Trad. R. C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Originalmente publicado em 1970-1971).
- FOUCAULT, M. “Histoire de la folie à l’âge classique”. Paris: Gallimard, 1972. Reprinted in: *História da loucura na idade clássica*. Trad. J. T. C. Netto. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

- GOMPERZ, T. “Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts”. Leipzig/Berlim, 1912.
- GÓRGIAS. “Elogio de Helena”. In: B. Cassin. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005, pp. 293-301.
- GÓRGIAS. “O Tratado do Não-Ser, M.X.G./Sexto”. In: B. Cassin. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005, pp. 269-271.
- GROTE, G. “Aristotle”. Londres: Good Press, 2019.
- HETERA. In: *Wikipédia: a enciclopédia livre*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hetera>. Acesso em: 26 nov. 2023.
- HOMERO. “Odisséia”. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO. “Odisséia”. Trad. C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- IRIGARAY, L. “An Ethics of Sexual Difference”. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- LALANDE, A. “Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia”. Trad. F. S. Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LORAUX, N. “Grecia al femminile”. Roma-Bari: Editora Laterza, 1993.
- NIETZSCHE, F. “O crepúsculo dos ídolos”. Trad. E. Bini e M. Pugliesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PANOFISKY, E. “Hercule à la croisée des chemins”. Paris: Flammarion, 1999.
- PLATÃO. “Diálogos: Teeteto – Crátilo”. Trad. C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PRIETO, M. H. U. “Dicionário de Literatura Grega”. Lisboa-São Paulo: Verbo, 2001.
- SILVA, M. A. C. “Hércules entre o Vício e a Virtude e Alegoria da Sabedoria e da Força: as cópias de Veronese por François Boucher, do acervo do MASP”. *RHAA*, Vol. 6, pp. 55-67.
- TUCÍDIDES. “História da Guerra do Peloponeso”. Trad. M. G. Kury. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2001.
- WOOLF, V. “Une chambre à soi”. Paris: Denoël/Gonthier, 1977. (Originalmente publicada em 1929).